جدید فقہی مباحث

موجودہ اہم سماجی مسائل کے حل کیلئے
وقف کی اہمیت اور طریقۂ کار

بحث و تحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۲)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

..................جملہ حقوق محفوظ ہیں..................

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔

اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

بسم الله الرحمن الرحيم

أشهد أن محمداً رسول الله

فہرست مضامین

ابتدائیہ | مولانا خالد سیف اللہ رحمانی | ۷

پہلا باب: سوالنامہ اور فیصلے

اکیڈمی کا فیصلہ | ۱۳

سوالنامہ | ۱۴

دوسرا باب: وقف سے متعلق تمہیدی نکات

اوقاف سے متعلق شرعی احکام میں اجتہاد کی ضرورت | ڈاکٹر محمد عبد الغفار شریف | ۲۱

نئے اوقاف کا قیام - مسائل اور عملی تدابیر | مولانا بدر الحسن قاسمی | ۲۸

تیسرا باب: وقف - ضرورت و اہمیت

وقف نقدی - ہماری موجودہ زندگی میں وقف کے کردار کا احیاء | ڈاکٹر شوقی احمد دنیا | ۳۵

وقف کا مقام اور سماجی مسائل کے حل میں اس کا کردار | عبد الرحمن بن سلیمان المطرودی | ۵۹

چوتھا باب: وقف کا فقہی پہلو

تفصیلی مقالات:

سماج کے سنگین مسائل کے حل کے لئے اوقاف کا قیام | مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی | ۱۰۷

اوقاف کا قیام - کئی مسائل کا بہترین شرعی حل | مولانا راشد حسین ندوی | ۱۱۳

اوقاف کی فضیلت، تاریخ اور موجودہ دور میں ان کے قیام کی بعض عملی صورتیں	مولانا عبد السبحان ندوی	١١٨
معاشی مسائل کے حل میں اوقاف کا کردار	مولانا بلال احمد قاسمی	١٣١
متنوع سماجی و معاشی مسائل کے حل میں اوقاف کا کردار	مولانا محمد ارشد مدنی چمپارنی	١٣٥
موجودہ دور میں اوقاف کے شرعی مصارف	مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی	١٤٠
اوقاف کا قیام-ضروریات اور دائرہ کار	مولانا اقبال احمد قاسمی	١٤٣

تحریری آراء:

مختلف دینی مقاصد کے لئے اوقاف کا قیام	مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	١٤٧
تعلیمی، رفاہی اور دینی مقاصد کے لئے اوقاف کا قیام وقت کی اہم ضرورت	مولانا محمد ارشاد القاسمی	١٥٠
نئے اوقاف کے قیام کے لئے پیش بندی کی ضرورت	مولانا سلطان احمد اصلاحی	١٥٢
اوقاف کو نتیجہ خیز بنانے کے لئے جامع منصوبہ بندی کی ضرورت	مفتی محبوب علی وجیہی	١٥٥
نئے اوقاف کے قیام سے متعلق تجاویز پر غور	مولانا محمد سلمان منصور پوری	١٥٧
نئے اوقاف کا منصوبہ دیہات تک وسیع ہو	مولانا نعمت اللہ قاسمی، کھگویا	١٦٠

☆☆☆

ابتدائیہ

شریعت کے تمام احکام کی بنیاد دو باتوں پر ہے: خالق کی اطاعت و بندگی اور مخلوق کے ساتھ محبت و حسن سلوک۔ خدا کی بندگی تو انسانیت کا اولین مقصد ہے: "**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**" (سورۂ ذاریات:۵۶) لیکن اس کے ساتھ ساتھ مخلوق خداوندی کی خدمت اور اس کے ساتھ محبت اور بہتر برتاؤ کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے انسان کے اچھے ہونے کے لئے حسن اخلاق ہی کو معیار بنایا ہے، بلکہ غور کریں تو عبادت اور خدمت خلق کو شریعت میں بعض موقعوں پر ایک ہی درجہ دیا گیا ہے، چنانچہ بعض کفارات میں روزے واجب ہیں اور اگر روزے نہ رکھے جاسکیں تو ہر روزہ کے بدلہ ایک دن کا کھانا کھلانا واجب ہے۔

خدمت خلق کی ایک صورت وقتی ہے اور ایک دیرپا اور دائمی ہے، یہ دوسری صورت افضل ہے جس کو حدیث میں صدقہ جاری کہا گیا ہے۔ صدقہ جاریہ کی ایک صورت وقف بھی ہے، یعنی کوئی شی کسی کار خیر کے لئے اس طرح مخصوص کی جائے کہ اصل شی باقی رہے اور اس سے حاصل ہونے والا نفع اس مد میں خرچ ہوا کرے۔ وقف کے اس طریقہ کو علماء مغرب نے اسلام کی خصوصیات اور فقہ اسلامی کے امتیازات میں شمار کیا ہے۔ وقف کی اصل رسول اللہ ﷺ کے ارشادات اور عمل میں موجود ہے۔ صدقہ جاریہ کے سلسلہ میں آپ ﷺ کا ارشاد جیسا کہ مذکور ہوا، وقف کے مشروع ہونے کی بنیاد ہے، اسی طرح وہ حدیث جس میں آپ ﷺ نے اپنے

متروکات کے میراث ہونے کی نفی فرمائی، اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ ﷺ کا پورا ترکہ وقف علی اللہ تھا پھر حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ہاں غیر منقول اموال میں وقف کی واضح صورتیں موجود ہیں۔

اسلامی تاریخ میں بعد کے ادوار میں مسلمانوں میں وقف کا عام ذوق پیدا ہوا اور جہاں لوگوں نے مسجدوں، مدرسوں اور قبرستانوں پر وقف کیا، وہیں رفاہی کاموں پر بھی کثرت سے وقف کیا گیا، اس میں یتیموں، بیماروں، مسافروں، بیواؤں اور بوڑھوں پر وقف شامل ہے، یہاں تک کہ مریضوں کے تیمارداروں پر بھی بعض لوگوں نے وقف کیا اور پرندوں کی غذاؤں کے لئے بھی وقف کیا گیا۔

اس وقت مسلمان جس معاشی زبوں حالی اور تعلیمی پس ماندگی سے دوچار ہیں، اوقاف کے ذریعہ ان کو بہتر طور پر دور کیا جاسکتا ہے، اس کے لئے ایک طرف موجودہ اوقاف کو نفع آور بنانے اور ان کا صحیح استعمال کرنے کی ضرورت ہے اور دوسری طرف تعلیمی اور رفاہی اغراض کے لئے نئے اوقاف قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ خود ہمارے ملک ہندوستان میں اگر مسلمانوں کے اوقاف بے جا تصرف وتغلب سے آزاد ہو جائیں اور نیک نیتی کے ساتھ ان کو نفع آور بنایا جائے اور تعمیری مقاصد میں ان کا استعمال کیا جائے تو بہت سی دشواریاں حل ہو سکتی ہیں اور مسلمانوں کی نئی نسل کی تعلیم وتربیت، بیواؤں، یتیموں اور دوسرے بے سہارا لوگوں کی مدد کا بڑا کام انجام پاسکتا ہے۔

اسی لئے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) شروع سے اوقاف کے مسائل پر خصوصی توجہ دیتی رہی ہے۔ اکیڈمی کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحبؒ نے اس موضوع پر بعض اہم مقالات سپرد قلم فرمائے ہیں، جو اکیڈمی کی طرف سے شائع ہو چکے ہیں۔ اکیڈمی نے

اپنے دسویں فقہی سمینار منعقدہ ممبئی بتاریخ ۲۵ تا ۲۷ اکتوبر ۱۹۹۷ء میں اوقاف کے مسائل کو خصوصی اہمیت کے ساتھ بحث کا موضوع بنایا تھا، جس میں اوقاف سے متعلق موجودہ دور میں پیش آنے والے مشکل مسائل اور ہندوستان کے پس منظر میں پیدا ہونے والی مختلف پیچیدگیوں کو سامنے رکھتے ہوئے بڑے اہم سوالات مرتب کئے گئے تھے۔ اس سمینار میں ملک و بیرون ملک کے مؤقر علماء شریک ہوئے اور انہوں نے ایسی تجاویز منظور کیں جن میں موجودہ مشکلات کا حل بھی ہے، وقف کے سلسلہ میں شریعت کی بنیادی تعلیمات اور اصول و مقاصد کی پوری پوری رعایت بھی اور توازن و اعتدال بھی۔ ان مقالات کا مجموعہ اردو میں اور ان میں سے منتخب مقالات اور علماء ہند کی آراء کا خلاصہ عربی میں اکیڈمی کی طرف سے شائع ہو چکا ہے۔

چودہویں فقہی سمینار منعقدہ حیدرآباد میں وقف کے مسئلہ کو ایک اور پہلو سے زیر بحث لایا گیا اور وہ یہ کہ موجودہ دور میں مسلمانان ہند کے مسائل کے حل کے لئے کس طرح کے اوقاف قائم ہونے چاہئیں؟ اس موضوع پر جو تحریریں سمینار میں آئیں، وہ موجودہ حالات کے پس منظر میں بڑی ہی چشم کشا ہیں۔ ان ہی مقالات اور مختصر تحریروں کا یہ مجموعہ آپ کے سامنے پیش ہے۔ اس میں زیادہ تر تحریریں تو وقف کی ترغیب اور موجودہ حالات میں وقف کی ضروری اور اہم جہات کی تعیین پر مشتمل ہیں اور وزارت اوقاف حکومت کویت سے وابستہ ایک عرب فاضل ڈاکٹر عبد الغفار شریف کی گفتگو فقہی پہلو پر ہے۔ بہر حال یہ مجموعہ اپنے موضوع پر بڑی اہمیت کا حامل ہے اور گویا وقف سے متعلق مجلّہ کا تکملہ ہے جو اس سے پہلے اکیڈمی کی جانب سے اشاعت پذیر ہو چکا ہے۔

قارئین کو عزیزم محمد ہشام الحق ندوی (رفیق شعبہ علمی امور) کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ انہوں نے بہتر طور پر اس مجموعہ کی ترتیب کی خدمت انجام دی ہے۔ دعاء ہے کہ اللہ تعالی اس

کوشش کو قبول فرمائے اور اس سے مسلمانوں کو اوقاف کو نفع آور بنانے اور نئے اوقاف قائم کرنے کے سلسلے میں روشنی ملے۔ واللہ ہو الموفق۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری)

۲؍صفر المظفر ۱۴۲۸ھ

۲۰؍فروری ۲۰۰۷ء

☆☆☆

پہلا باب

سوالنامے اور فیصلے

اکیڈمی کا فیصلہ:

وقف

وقف کو اسلامی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل رہی ہے، اور وقف کے ذریعہ بڑے بڑے تہذیبی وتمدنی، فلاحی اور رفاہی کارنامے انجام دیئے گئے ہیں، اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے سمینار نے درج ذیل امور طے کئے ہیں:

۱- ہندوستان میں مسلم اوقاف کو سرکاری وغیر سرکاری ناجائز قبضوں سے واگذار کرنے، اور وقف کی جائیداد کو جدید امکانات اور شرعی ضابطوں کی رعایت کرتے ہوئے بڑھانے، نفع آور بنانے اور ان کی سرمایہ کاری کرنے کی کوشش کی جائے۔

۲- بیواؤں، مطلقہ عورتوں، یتیموں، بیماروں اور دیگر ضرورت مند لوگوں کی حاجت روائی کے لئے نئے اوقاف کا قیام عمل میں لایا جائے۔

۳- ضرورت مند طلبہ کی اعانت اور ان کے لئے اسکالرشپ وغیرہ کی فراہمی کے لئے ''فنڈ برائے تعلیمی امور'' قائم کیا جائے۔

۴- دینی مراکز اور اسلامی مدارس کی تقویت کے لئے ''فنڈ برائے دینی مراکز'' کا قیام عمل میں لایا جائے۔

۵- ان تمام شعبوں کے لئے اہل خیر حضرات کو چاہئے کہ دل کھول کر حصہ لیں جو انشاء اللہ ان کے لئے صدقہ جاریہ ہوگا۔

سوالنامہ:

سماج کے سنگین مسائل کے حل کے لئے اوقاف کا قیام

اسلام دین فطرت ہے، اس کی تعلیمات دنیا وآخرت میں انسان کی کامیابی کی ضامن ہیں، عقائد وعبادات سے لے کر اخلاق ومعاملات ہر میدان میں اسلام کے احکام وتعلیمات اتنی جامع اور مکمل ہیں کہ ان کو اختیار کرنے اور ان پر عمل آوری سے نہ صرف آخرت کی فلاح یقینی بن جاتی ہے بلکہ دنیا کے مختلف میدانوں میں انسان کی زندگی خوشگوار، پرامن اور اطمینان بخش ہو جاتی ہے۔ یہ بات محتاج بیان نہیں کہ معاشیات اور اقتصادیات کے سلسلہ میں اسلامی تعلیمات اتنی جامع اور مکمل ہیں کہ ان پر عمل پیرا ہونے سے سماج میں معاشی توازن پیدا ہوتا ہے اور ہر طبقہ کی معاشی ضروریات حسن وخوبی کے ساتھ پوری ہوتی ہیں۔

اسلام نے سماج کے نادار اور بے سہارا طبقوں اور افراد کو اوپر اٹھانے اور ان کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے ایسی بہت سی تعلیمات دی ہیں جن کی انفرادی اور اجتماعی سطح پر عمل آوری سے کمزور طبقات وافراد کو سہارا ملتا ہے، وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کے لائق بنتے ہیں اور ان کا نہ صرف معاشی معیار بلکہ علمی وفکری معیار بھی بلند ہوتا ہے۔

اسلام کے مالیاتی نظام میں وقف کو ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے، مختلف احادیث وآثار میں وقف کی اہمیت بیان کی گئی ہے، اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اسے صدقۂ جاریہ قرار دیا گیا ہے، اسلامی تاریخ کے ہر دور میں غریبوں اور مسکینوں کی ضروریات کو پورا کرنے، انہیں معاشی طور پر خود کفیل بنانے، مسلمانوں کو علوم وفنون سے آراستہ کرنے، مریضوں، پریشان حالوں

کی حاجت روائی کرنے اور اصحاب علم وفضل کا معاشی تکفل کرنے میں اسلامی اوقاف کا بہت اہم رول رہا ہے، ہر دور میں باتوفیق اہل ثروت مسلمان مختلف دینی، علمی، سماجی ورفاہی مقاصد کے لئے چھوٹے بڑے اوقاف قائم کرتے رہے اور ان اوقاف کے ذریعہ بہت سے وہ کام انجام پاتے رہے جنہیں دور حاضر میں وزارت تعلیم، وزارت صحت وغیرہ انجام دیا کرتی ہیں۔

اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جاتی ہے کہ قدیم اوقاف کی حفاظت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں نئے اوقاف قائم کرنے کا رجحان پیدا کیا جائے بلکہ اس رجحان کو مہمیز کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ وقف کی یہ سنت (جس میں مسلم سماج بلکہ انسانی سماج کے لئے بے شمار فوائد ہیں) مسلسل فروغ وترقی پاتی رہے۔ دور حاضر میں ایسے مختلف میدان ملکی وعالمی سطح پر ظاہر ہو چکے ہیں جن کے لئے اوقاف قائم کرنے اور ان کا مستحکم نظام بنانے کی ضرورت ہے۔ اس احساس کے ساتھ درج ذیل سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں، تاکہ ان کے بارے میں آپ کے مطالعہ وفکر سے استفادہ کیا جائے اور ان کی روشنی میں کچھ ایسی تجاویز چودھویں فقہی سمینار میں پیش کی جاسکیں جو اوقاف کے سلسلہ میں امت کی بہترین رہنمائی کرسکیں۔

۱- مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف

موجودہ دور میں ایک اہم مسئلہ مطلقہ اور بیوہ عورتوں کا ہے جو معاشی طور پر انتہائی کمزور اور بے سہارا ہوتی ہیں، اسلام کا نظام نفقہ مسلم سماج میں رائج نہ ہونے کی وجہ سے وہ اعزہ واقرباء بھی جن پر یہ معاشی کفالت لازم ہے اور وہ معاشی طور پر ایسی عورتوں کی کفالت کرسکتے ہیں، اپنی ذمہ داری کو ادا نہیں کرتے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غریب خاندانوں ہی کی نہیں بلکہ بعض اوقات معزز اصحاب ثروت خاندانوں کی مطلقہ اور بیوہ عورتیں معاشی بدحالی کا شکار ہوتی ہیں، ان کی اس بدحالی سے فائدہ اٹھا کر انہیں معاشی خوشحالی کا سنہرا خواب دکھا کر غلط راہوں پر ڈالا جاتا ہے، بعض اوقات آزادی نسواں کا نعرہ بلند کرنے والی بعض تنظیمیں انہیں اچک لیتی ہیں اور ان کے ذریعہ ملکی

عدالتوں اور قومی پریس میں اسلامی تعلیمات کو ہدف بناتی ہیں، کیا ان حالات میں مناسب نہ ہوگا کہ ملک کے مختلف شہروں اور علاقوں میں ایسے اوقاف قائم کئے جائیں جن کے ذریعہ ایسی فقرو فاقہ سے دوچار پریشان حال عورتوں کا باعزت معاشی تکفل ہو اور انہیں در در کی ٹھوکریں کھانے سے بچایا جاسکے۔

۲- تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

مسلمانوں میں تعلیم کا تناسب دوسری قوموں سے بہت کم ہے، جہالت اور ناخواندگی کی وجہ سے مسلمان قسم قسم کی سماجی خرابیوں میں مبتلا ہیں، اس بات کا عام احساس ہے کہ مسلمانوں میں تعلیم کا فیصد بہت کم اور تعلیم کا معیار دوسری اقوام سے کافی پست ہے، دینی تعلیم سے ہمارے بہت سے بچے محروم رہتے ہیں اور عصری تعلیم کے میدان میں بھی ان کا معیار کافی پست ہے، حالانکہ اللہ کی دی ہوئی ذہانت اور علمی وفکری صلاحیتیں اس امت کے بچوں اور نوجوانوں میں دوسری اقوام سے ہرگز کم نہیں ہیں، عام طریقہ سے معاشی بدحالی کی وجہ سے ہمارے ذہین ترین بچے جو علم کے مختلف میدانوں میں نئے اکتشافات کر سکتے ہیں، زیور تعلیم سے آراستہ نہیں ہو پاتے، اس تناظر میں اس بات کا احساس بار بار ہوتا ہے کہ کاش تعلیمی مقاصد کے لئے ہمارے پاس منظم اوقاف ہوتے اور ان کا بہترین نظم ونسق ہوتا تا کہ ہمارا کوئی بچہ معاشی کمزوری کی وجہ سے دین ودنیا کی تعلیم سے محروم نہ رہے اور اپنے ذہین ترین بچوں کو اعلیٰ تعلیم کے لئے ہم ایسے تمام وسائل فراہم کرسکیں جن کی مدد سے وہ مقابلہ کی اس دوڑ میں دوسری اقوام سے بازی لے جاسکیں، اس پس منظر میں آپ سے گذارش ہے کہ تعلیمی اوقاف کی اہمیت اور اس کی مختلف شکلوں کے بارے میں آپ کے ذہن میں جو باتیں ہوں وہ تحریر فرمائیں۔

۳- مریضوں کے لئے اوقاف

دور حاضر میں انسانی آمدنی کا ایک بڑا حصہ علاج معالجہ پر خرچ ہورہا ہے، دن بدن علاج مہنگا ہوتا جارہا ہے، خوش حال لوگوں کے لئے بھی علاج معالجہ کے اخراجات ادا کرنا مشکل ہورہا ہے، خاص طور سے بعض انتہائی مہلک اور سنگین امراض (مثلاً کینسر، ایڈز وغیرہ) کے دوا علاج کے مصارف غیر معمولی ہوتے ہیں، جن کا علاج سماج کے متوسط طبقہ کے لئے بھی ممکن نہیں ہوتا، ہمارے سماج میں ایسے مریضوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جارہی ہے جو اپنے دوا علاج سے عاجز ہوتے ہیں، اسلام دین رحمت ہے، انسانوں کی خدمت اور راحت رسانی اس کی تعلیمات کا ایک اہم حصہ ہے، مسلم عہد حکومت میں مریضوں کے لئے بھی اوقاف قائم کئے جاتے تھے، اب اس میں بہت کمی آگئی ہے، اس بات کی ضرورت کا شدت سے احساس عام طور پر کیا جارہا ہے کہ ایسے مریضوں خصوصاً کینسر وغیرہ جیسے سنگین امراض میں مبتلا مریضوں کے لئے جو علاج معالجہ کے مصارف اٹھانے پر قادر نہیں ہیں، مختلف اوقاف قائم کئے جائیں، ان کے تحت اسپتال، طبی مراکز وغیرہ قائم ہوں جہاں علاج معالجہ کا اطمینان بخش نظم ہو، طب وصحت کے میدان میں اوقاف قائم کرنے اور ان کا نظم ونسق چلانے کے بارے میں کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں جو تجاویز آپ کے ذہن میں ہوں انہیں تحریر فرمائیں۔

۴- تحفظ شریعت اور دعوت دین کے لئے اوقاف

اوپر ذکر کردہ مقاصد کے علاوہ اور مختلف مقاصد مثلاً تبلیغ ودعوت، صحافت وابلاغ، دفاع عن الدین وغیرہ کے لئے مختلف قسم کے اوقاف قائم کئے جاسکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ دور حاضر کے حالات اور تقاضوں کی روشنی میں جن مقاصد اور جن کاموں کے لئے اوقاف قائم کئے جانے کی ضرورت ہے اور ان اوقاف کو زیادہ سے زیادہ مفید اور ثمر آور بنانے کے لئے جو

طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں ان کی نشاندہی کی جائے اور اس سلسلہ میں اپنی قیمتی تحقیقات وآراء سے استفادہ کا موقع دیا جائے۔

☆☆☆

دوسرا باب

وقف سے متعلق تمہیدی نکات

اوقاف سے متعلق شرعی احکام میں اجتہاد کی ضرورت

ڈاکٹر محمد عبدالغفار شریف ☆

فلاسفہ کہتے ہیں کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔ یہ انسانی معاشرہ کا دستور ہے، خواہ اس میں مسلمان رہتے ہوں یا غیر مسلم۔ یہی ضرورت علماء کو اجتہاد پر آمادہ کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ باغیوں اور رہزنوں وغیرہ سے متعلق بیش تر احکام صحابہ کرام کے درمیان ہونے والی جنگوں یا ان کے اور خوارج کے درمیان ہونے والی جنگوں کے نتیجہ میں وجود میں آئے۔ آپ تمام سرات کو معلوم ہے کہ جب امام شافعی عراق سے مصر تشریف لے گئے تو ان کی بہت سی آراء تبدیل ہوگئیں۔ دلائل اور اصول تو پرانے ہی تھے البتہ بعض ان نئے واقعات، نئے عرفوں اور ان تہذیبی امور کی وجہ سے جو حجاز اور عراق میں انہیں پیش نہیں آئے تھے اور مصر میں ان کو ان سے سابقہ پیش آیا، انہوں نے بہت سے دلائل پر از سر نو غور کیا اور ان کے سامنے بہت سے ایسے دروازے کھلے جو اب تک نہیں کھلے تھے، ان ہی میں سے احکام وقف میں واقع ہونے والا تغیر بھی ہے، اسی لئے وقف کے مؤبد اور مؤقت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ وقف مؤبد ہوگا، امام اعظم کے نزدیک وقف مؤقت بھی ہوسکتا ہے البتہ انہوں نے بعض مسائل مثلاً مساجد

☆ سکریٹری جنرل اوقاف پبلک فاؤنڈیشن حکومت کویت

اور مقابر وغیرہ کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے، اسی طرح اشیاء منقولہ، نقود اور منافع کے وقف میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے۔ امام مالک کے نزدیک جمہور فقہاء کے برعکس کوئی چیز کرایہ پر لے کر اس کی منفعت وقف کی جاسکتی ہے۔ ان کے نزدیک وقف کے لئے عین کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

سلطنت عثمانیہ کے آخری دور میں، اسی طرح مصر کے مملوکی عہد میں جب حکومت کمزور ہوئی تو بہت سے اوقاف ضائع ہو گئے، ان اوقاف کے ذریعہ کسی زمانہ میں مدارس اور شفا خانے اور بہت سے معاشی، سماجی، صحتی اور تعلیمی امور انجام پاتے تھے۔ مسلمان اتنے تہذیب یافتہ تھے کہ انہوں نے جانوروں پر بھی جائدادیں وقف کی تھیں۔ دمشق میں اس وقت جو میونسپل اسٹیڈیم ہے وہ کسی زمانہ میں مجاہدین کے بیمار اور بوڑھے گھوڑوں پر وقف تھا۔ اسے ''أرض المرجۃ'' کہا جاتا تھا۔ اس کے بعد کے دور میں مسلمانوں کے اوقاف ضائع ہو گئے، اس کے اسباب کا علم مجھے ونشریسی کی کتاب ''المعیار المعرب فی فتاوی علماء أفریقیۃ والمغرب'' کے ذریعہ ہوا۔ یہاں افریقہ سے مراد تیونس ہے، اسے افریقہ اس وجہ سے کہتے تھے کہ وہ افریقہ کا باب الداخلہ تھا۔ اندلس کے تاجر پورے یورپ اور افریقہ میں اپنے تجارتی سامان برآمد کرتے تھے، یہ تجارتی سامان بندرگاہوں پر آتے تھے۔ اس زمانہ میں ان پر کسٹم ڈیوٹیز لگائی جاتی تھیں، کبھی کبھی یہ ٹیکس سامان کی قیمت سے بڑھ جاتے تھے، تاجروں نے اس سلسلہ میں غور کیا اور اپنے سردار شاہ بندر سے مشورہ کیا، اتفاق رائے سے یہ طے پایا کہ ایک فنڈ قائم کیا جائے اور اس کے ذمہ دار شاہ بندر ہوں گے۔ ہر تاجر اس میں ایک متعین فیس جمع کرے گا۔ اگر کوئی تاجر کسی حادثہ سے دوچار ہو جائے یا بھاری ٹیکسوں کی زد میں آجائے تو اس ٹیکس کی ادائیگی اس فنڈ سے کی جائے گی۔ اس فنڈ میں ترقی ہوئی اور اب انہوں نے اس کے مال میں سرمایہ کاری شروع کر دی۔ اس فنڈ میں سرمایہ کاری کرنے والوں نے اندلس کے علماء سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فتوی دیا کہ یہ

وقف ہے۔ اس طرح کمرشیل انشورنس اور سرمایہ کاری انشورنس کا آغاز ہمارے آباءواجداد نے کیا، یورپ بہت بعد میں اس سے واقف ہوا، حالیہ دور میں یہی چیز ہمارے پاس دوبارہ مغرب سے آئی۔

سلطنت عثمانیہ کے زوال کے نتیجہ میں اوقاف کے زوال پذیر ہونے کی وجہ سے علماء نے اوقاف کے سلسلہ میں اجتہاد کے ذریعہ نئے احکام مستنبط کئے جیسے اُحکار اور اجارتین وغیرہ عقود کے احکام۔ وقف کے بیش تر احکام اجتہادی ہیں جو مصالح اور قواعد پر مبنی ہیں۔ کویت میں جب امانت عامہ برائے اوقاف کا قیام ہوا تو اس وقت اوقاف کی صورتحال یہ تھی کہ ایک طویل عرصہ تک کئی کئی سال کی آمدنی بمشکل چار فیصد ہو پاتی تھی یعنی سالانہ آمدنی صفر تھی، اوقاف کی عمارتیں تھیں، ان کا کرایہ آتا تھا اور اپنے شرعی مصارف میں خرچ ہوجاتا تھا، عمارتوں کے قدیم ہونے کی وجہ سے کرایہ دار بھی ان کو کرایہ پر لینے کی طرف راغب نہیں ہوتے تھے، وزارت اوقاف کے پاس اتنے پیسے نہیں تھے کہ ان عمارتوں کو از سر نو تعمیر کراتی اور ان کو ترقی دیتی، ایسی صورت میں عالم اسلام کے دوسرے حصوں کی طرح ہم بھی ان عمارتوں کو نہایت معمولی کرایہ پر لگادیتے تھے، حکمت مؤمن کا گمشدہ مال ہے۔ ہمارے دوست امریکہ اور برطانیہ گئے، وہاں انہوں نے ٹرسٹ کا نظام دیکھا، ٹرسٹ کا نظام وقف سے ملتا جلتا ہے، یہ اسلامی نظام سے ماخوذ ہے، یہ ٹرسٹ رفاہی ہوتا ہے، اس میں رقوم جمع کی جاتی ہیں اور تمام شعبوں میں ان کی سرمایہ کاری ہوتی ہے، مغرب کی بڑی بڑی یونیورسٹیاں کیمبرج اور ہارورڈ وغیرہ سب وقف ہیں، البتہ انہیں تجارتی ذہن اور سرمایہ کاری کے نقطہ نظر سے چلایا جاتا ہے، اس میں غریب طلبہ کی امداد کا بھی فنڈ ہے۔ ان اوقاف کی آمدنیاں ان ہی جامعات میں صرف ہوتی ہیں، ہمارے دوستوں نے اس مغربی تجربہ سے فائدہ اٹھایا، وہ ملیشیا گئے، وہاں انہوں نے نہایت ترقی یافتہ پروجیکٹ دیکھا۔ اس کا نام ہے: ''تابونک جی'' یہ ملیشیائی باشندوں کا ادارہ ہے، ملیشیا کے مسلمان باشندے انتہائی

مفلوک الحال تھے، تجارت چینیوں کے ہاتھ میں تھی اور صنعت ہندوستانیوں کے ہاتھ میں جن میں سے بیشتر غیر مسلم تھے، مسلمان یا تو حاکم تھے یا مزدور، ایک چھوٹا سا طبقہ اقتدار میں تھا اور بیش تر لوگ چینیوں کے ہاں مزدوری کرنے والے تھے، یہ حج کی آرزو رکھتے تھے مگر ان کے پاس پیسے نہیں ہوتے تھے، اس صورت میں انہوں نے سوچا کہ کیوں نہ ہم ہر اس شخص سے جو حج کی آرزو رکھتا ہو ماہانہ یا اس کی استطاعت کے مطابق ایک متعین قسط جمع کرائیں، پھر ان رقوم کو اکٹھا کر کے ایک فنڈ قائم کریں اور ان سے سرمایہ کاری کریں پھر ہر سال دس افراد کو، بیس افراد کو، سو آدمیوں کو حج کرائیں، جس کا نمبر آ جائے وہ ان پیسوں سے حج کرے اور بقیہ پیسے بعد والوں کے لئے وقف رہیں۔

آج یہ ادارہ "تابونگ حجی" ملیشیا کا سب سے بڑا اقتصادی ادارہ ہے، بڑی بڑی کمپنیاں چلاتا ہے، بہت سی کمپنیوں میں شراکت دار ہے، ملیشیا میں اس نے متعدد اسلامی بینک قائم کئے ہیں اور اپنے ملک کی ایک قابل لحاظ اقتصادی قوت بن کر ابھرا ہے۔ جو شخص بھی کوئی اسلامی کمپنی قائم کرنا چاہتا ہے وہ "تابونگ حجی" کو اپنا شراکت دار بنانا چاہتا ہے۔

یہ سوچ کویت منتقل ہوئی، جب دوستوں نے ان دو تجربات ایک اسلامی اور ایک مغربی کی روشنی میں اموال وقف کو فروغ دینے کے لئے ایک ادارہ قائم کرنے پر غور کیا تو انہوں نے دیکھا کہ وقف کے بیش تر اموال تعمیر نو اور استبدال کے متقاضی ہیں۔ ہم یہاں دیکھتے ہیں کہ فقہاء دو انتہاؤں پر ہیں: ایک انتہا یہ ہے کہ وقف کا استبدال کسی حال میں جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وقف کوئی عمارت ہو اور وہ منہدم ہو جائے، قابل استعمال نہ رہے تو اسے بیچنا جائز نہ ہوگا۔ وہ اسی حال میں چھوڑ دی جائے گی، نہیں معلوم کہ کب اور کون اس کی از سر نو تعمیر کرے گا۔ اس رائے کی وجہ سے بہت سے اوقاف ضائع ہو گئے۔ اس کے برعکس بعض فقہاء (حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ اگر وقف کی کوئی چیز یہاں تک کہ مسجد بھی قابل استفادہ نہ رہ جائے یا منہدم ہو جائے تو اسے بیچ

کر اس کی قیمت کسی دوسری جگہ میں موجود کسی مسجد میں صرف کی جاسکتی ہے، بلکہ بعض علماء حنابلہ جیسے شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ابن قاضی الجبل کی رائے یہ ہے کہ ایک کم فائدہ وقف کو دوسرے زیادہ نفع والے اور بہتر وقف سے بدلنا بھی جائز ہے، اس بات کا تعین کہ زیادہ نفع کس وقف میں ہے یا تو قاضی کے مشورہ سے وقف کا متولی کرے گا یا یہ کچھ شرائط کے ساتھ مشروط ہوگا۔ استبدال کا جواز علی الاطلاق نہیں ہے ورنہ وقف ایک کھلواڑ بن جائے گا۔

اس سلسلہ میں مناسب طریقہ کار اختیار نہ کرنے ہی کی وجہ سے اردن، فلسطین اور ہندوستان کے بہت سے اوقاف ضائع ہو گئے، فلسطین کے بہت سے مقدسات کی دیکھ ریکھ کے لئے وہاں کی وزارت اوقاف اور اسلامی بینک کے درمیان تعاون کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس مقصد کے لئے مقارضہ یا مضاربہ بانڈز کا طریقہ اختیار کیا گیا جو اصلاً اگر چہ تجارت کے ساتھ خاص ہے مگر بہت سے فقہی اجتہادات کی رو سے غیر تجارتی معاملات میں بھی درست ہے۔

ہم لوگ ہمیشہ اپنی اکیڈمیوں، اداروں، دارالافتاء ات یہاں تک کہ اسلامی کمپنیوں کے شرعی بورڈس میں کسی ایک مسلک کی پابندی نہیں کرتے، ہم جملہ اسلامی مسالک سے استفادہ کرتے ہیں اور ان کے اجتہادات کے دائرہ سے نہیں نکلتے، ہم ان مسالک اور اجتہادات سے زمان ومکان کے مناسب حال آراء کو لے لیتے ہیں، بشرطیکہ وہ نص صریح سے متصادم نہ ہوں، نص صریح میں تاویل کا امکان نہیں ہوتا اور ایسی نص کبھی بھی کسی اصولی یا فقہی قاعدہ سے متصادم نہیں ہوسکتی ہے۔

الحمد للہ ہم نے محسوس کیا کہ اس طریق کار سے اوقاف کو بہت ترقی دی جاسکتی ہے، ہندوستان، فلسطین اور اردن کے بہت سے وہ اوقاف جو تعمیر نو یا سرمایہ کاری کے متقاضی ہیں، آئی ڈی بی وغیرہ کے تعاون سے ان کے مسائل کو حل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے لئے مقارضہ بانڈز کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے۔ ایسی صورت میں وزارت اوقاف یا اوقاف مینجمنٹ کی حیثیت

مضارب کی ہوگی، یہی ادارہ لوگوں سے مال اکٹھا کرے گا اور اس کے سلسلہ میں بانڈز جاری کرے گا، یہ بانڈز ایسے ہی ہوں گے جیسے کمپنی کے شیئرز۔ اگر نقود کی صورت میں ہوں گے تو ان پر بیع صرف کے احکام منطبق ہوں گے اور اگر دیون کی صورت میں ہوں تو ان میں دین کے احکام جاری ہوں گے۔ اگر نقود اور دیون کا مجموعہ ہوں گے تو حکم میں اعتبار غالب حصہ کا ہوگا۔ ان اموال سے ہم اوقاف کو فروغ دے سکتے ہیں، ایسی آمدنیوں کا ایک حصہ بانڈز کے مالکان کو ملے گا۔ ایک وقت ایسا بھی آسکتا ہے کہ بانڈز کے مالکان اپنے بانڈز فروخت کرنا چاہیں اور وقف انہیں خرید لے۔ اس طرح وقف کے حصص بڑھ جائیں گے اور ان سے مزید سرمایہ کاری کی جا سکے گی۔ وقت کے ساتھ ساتھ وقف کی اصل پوزیشن بحال ہو جائے گی اور شرکاء اپنے اپنے منافع لے کر سرمایہ کاری سے علاحدہ ہونا چاہیں تو علاحدہ ہو سکیں گے۔

اس وقت وزارت اوقاف کویت نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ اس کے پاس تقریباً ایک سو ساٹھ ملین کویتی دینار کے برابر اثاثہ جات اور نقد رقوم ہیں۔ کوئی بھی شخص اگر کوئی اسلامی کمپنی قائم کرنا چاہتا ہے تو اس کو شراکت کی دعوت دیتا ہے۔ ہم کمپنیوں میں شامل ہوتے ہیں، کبھی کبھی ہم مینجمنٹ میں بھی شریک ہوتے ہیں، کمپنیاں قائم کرتے ہیں اور دوسری کمپنیوں پر اپنی شرطیں عائد کرنے کی پوزیشن میں ہوتے ہیں، اس طرح وقف ان کمپنیوں میں سب سے مضبوط شراکت دار ہوتا ہے۔ اس سے وقف کو ایک ایسی آمدنی حاصل ہوتی ہے جو عمارت کے علاوہ ہوتی ہے، الحمد للہ ہم نے اس سلسلے میں علماء اور فقہی اکیڈمیوں کے فتاوی حاصل کر لئے ہیں کہ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے زائد ہو تو اسے یوں ہی چھوڑنے کے بجائے اس سے سرمایہ کاری کی جائے، ان کو یوں ہی رکھ چھوڑنے سے ان کی قوت خرید میں کمی آتی جائے گی اور وقف کا نقصان ہوگا۔ ہم ان رقوم سے کمپنیوں کے شیئرز خرید لیں گے۔ کیونکہ مرکزی بینک کی نظر میں کمپنیوں کے شیئرز نقد رقوم کے مثل ہیں۔ ہم اسے کسی وقت بھی فروخت کر سکتے ہیں اور ان کی اچھی سے اچھی

قیمت ہمیں مل سکتی ہے، اس طریقہ کار سے نہ صرف اصل سرمایہ آمدنی میں اضافہ کا باعث ہے بلکہ ایک آمدنی خود دوسری آمدنی کے حصول کا قوی ذریعہ ہے۔ اس طرح اللہ کا شکر ہے کہ اوقاف کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوا ہے۔

اوقاف کو فروغ دینے کے لئے وسیع تناظر میں نئے طریقوں پر ہمیں غور وفکر کرتے رہنا چاہئے۔ ہم نے عقد انتفاع کا بھی استعمال کیا، اس سے اسلامی کمپنیوں کو بڑے منافع حاصل ہوئے۔ ہمیں تعصب سے بچتے ہوئے اوقاف کے نئے مسائل کو فقہی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اس وقت نوجوانوں کی شادی کے لئے بھی اوقاف کا قیام ہونا چاہئے، اگر ہندوستان کے اوقاف کی سرمایہ کاری باہر کے ملکوں میں براہ راست ممکن نہ ہو تو مختلف رفاہی اور فلاحی تنظیموں مثلاً جمیعۃ الشیخ عبد اللہ النوری وغیرہ کے توسط سے یہ کام انجام دیا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ تنظیمیں سرمایہ کاری کریں گی اور آپ کے منافع آپ کو ادا کریں گی۔ اگر قانون سماجی مفادات کا تحفظ نہ کر رہا ہو تو اس کے خلاف حیلہ اختیار کرنا شریعت کے منافی نہیں ہے۔

ہمیں امید ہے کہ ہم اسلام کے مصالح کے لئے باہم تعاون کریں گے۔

☆☆☆

[عربی سے ترجمہ: محمد ہشام الحق ندوی]

نئے اوقاف کا قیام: مسائل اور عملی تدابیر

مولانا بدر الحسن القاسمی، کویت

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اوقاف کے مسائل سے خاص دلچسپی لی ہے۔ اکیڈمی کی طرف سے اس موضوع پر ایک مستقل سمینار بھی منعقد ہو چکا ہے اور اس سلسلے میں دو کتابیں بھی ایک عربی میں اور ایک اردو میں طبع کی گئی ہیں۔ اسی طرح اکیڈمی نے وقف کو فروغ دینے سے متعلق مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی مرحوم کا ایک پمفلٹ بھی شائع کیا ہے۔

یہ وقت اوقاف سے متعلق فقہی احکام پر بحث و مناقشہ کا نہیں ہے۔ اس موقع پر چونکہ اوقاف پبلک فاؤنڈیشن حکومت کویت کے عزت مآب سکریٹری جنرل ہمارے درمیان موجود ہیں اس لئے جہاں تک ممکن ہو سکے گا اوقاف کو فروغ دینے سے متعلق ہم ان کے تجربات سے استفادہ کرنا چاہیں گے۔ محترم سکریٹری جنرل اس فن کے ماہر ہیں اور اس سلسلے میں ان کی رائے کا وزن ہے۔

اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار اور مشہور اسلامی سیاحوں کے سفر نامے مثلاً سفر نامہ ابن بطوطہ اور سفر نامہ ابن جبیر وغیرہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ ماضی میں مسلم دنیا کی علمی تحریک کو فروغ دینے میں اوقاف غیر معمولی طور پر مؤثر رہے ہیں۔ ہمارے ہاں اوقاف میں اتنا تنوع رہا ہے اور دوسروں کو آرام پہنچانے کا اتنا انتظام و اہتمام رہا ہے کہ مغرب اپنی تمام تر ترقیات کے باوجود اس سطح تک نہیں آ سکا ہے۔ مساجد، مدارس اور خانقاہوں کے لئے اوقاف تو

مشہور بات ہے لیکن گمشدہ کتوں کی دیکھ ریکھ کے لئے یا بلیوں کو کھانا کھلانے کے لئے یا گھروں میں کام کرنے والے ان خادموں کے لئے اوقاف جن سے کام کے دوران غلطی سے برتن ٹوٹ جائیں اور مالک کی طرف سے غصہ میں انتقامی کاروائی کا اندیشہ ہو اپنی نظیر آپ ہیں۔ اس قسم کے اوقاف ایسی مشکل گھڑی میں ان بے سہارا لوگوں کی دل داری کے لئے کئے جاتے تھے۔ مغرب عربی کے ایک عالم نے دو جلدوں میں وقف کے موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اوقاف کی ان متنوع اقسام سے متعلق بہت سی معلومات جمع کردی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی بہت سے مصنفین نے اسپتالوں سے متعلق کئے گئے اوقاف پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں کا معیار اتنا ترقی کر گیا تھا کہ مریض کے شفایاب ہوجانے کے بعد اس کے لئے مخصوص کھانوں کے علاوہ اس کو ذہنی ونفسیاتی آرام پہنچانے کے لئے نغموں اور ترانوں کا بھی انتظام ہوتا تھا۔ اسی طرح خلیفہ مامون کے عہد کی تمام علمی درسگاہیں اوقاف کے زیر انتظام تھیں اور اس وقت کی عالم اسلام کی تمام علمی وفکری، ثقافتی اور تہذیبی ترقیات اوقاف کی مرہون منت تھیں۔ اس کے بعد کے دور میں اوقاف زوال پذیر ہوگئے۔

دور حاضر میں متولی حضرات اور حکومتوں نے ان کا ناجائز استعمال کیا۔ ہندوستان پر آٹھ سو سال تک اسلام کی حکمرانی رہی۔ یہاں کی تمام ریاستوں بشمول حیدرآباد ودہلی کے شہروں اور دیہاتوں میں اوقاف کی بڑی بڑی جائدادیں موجود ہیں۔ ان تمام پر یا تو مختلف حکومتوں نے یا ان کے متولیوں نے جو بدقسمتی سے مسلمان ہی ہیں، غاصبانہ قبضہ کر رکھا ہے۔ یہ فقہاء کی تعبیر کے مطابق "ظَلَمَۃ" اور "طُغَاۃ" ہیں۔

سروے رپورٹوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض ریاستوں میں بیس فیصد، بعض میں ستر فیصد اور بعض میں پچھتر فیصد وقفی جائدادیں ہیں۔ صرف دہلی میں ایک ہزار چھیالیس اور بہار میں بائیس ہزار اسی رجسٹرڈ اوقاف ہیں لیکن وقف بورڈ کے پاس اتنا سرمایہ نہیں ہے کہ ان کے

سالانہ اخراجات ہی پورے کرسکے۔ حکومت ان اوقاف کا استعمال کرتی ہے اور اس کے سامنے اوقاف کی جائدادیں ضائع ہورہی ہیں۔ اصل مسئلہ ان کی بقاء وتحفظ کا ہے۔

ماضی قریب میں عالم اسلام کی حکومتوں اور اداروں نے اوقاف سے دلچسپی لینی شروع کی اور اس سلسلہ میں وزارت اوقاف کویت کو سب پر سبقت حاصل ہے۔ سب نے اس بات کی شہادت دی کہ حکومت کویت نے اپنی نوعیت کا بے نظیر تجربہ کیا۔ یہ تجربہ دوسرے ممالک کے اوقاف کے لئے سنگ میل ثابت ہوا۔ بطور خاص اس زمانہ میں اوقاف کو کیسے فروغ دیا جائے؟ ان کی تعداد میں اضافہ کے لئے کیا کیا جائے؟ اس وقت موجود اوقاف کا تحفظ کیسے کیا جائے؟ ان تمام پہلوؤں پر کویت میں اور کویت سے باہر بھی متعدد سمینار منعقد کرائے گئے، استبدال وقف کی جو بحثیں قدیم فقہاء نے کی تھیں ان سے استفادہ کیا گیا اور اوقاف کی سرمایہ کاری کے متنوع طریقے اختیار کئے گئے۔ اس وقت ہمارے پاس ان تمام مسائل سے متعلق وافر علمی ذخیرہ جس کی ہمیں بھارت میں ضرورت پڑسکتی ہے، مدون صورت میں موجود ہے۔

اس موضوع پر ایک مستقل سمینار ہوجانے کے باوجود اس کو زیر بحث لانے کی ضرورت اسی پہلو سے ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بھارت میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ہے اور ان کی ضروریات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس لحاظ سے اگر بھارت میں موجود بے پناہ اوقاف کی سرمایہ کاری کی جائے تو ان کے ذریعہ صرف مسلمانوں کی ضروریات ہی پوری نہیں ہوں گی بلکہ ایک پوری حکومت چلائی جاسکتی ہے۔

کچھ عرصہ پہلے کویت میں اوقاف کے مسائل سے متعلق ایک سمینار منعقد ہوا تھا، اس میں ''وقف مرہون'' کا مسئلہ زیر بحث آیا تھا، بیشتر فقہاء مثلاً شیخ مختار السلامی، شیخ صدیق محمد امین الضریر وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ ایسا وقف ضائع سمجھا جائے گا اور اسے ترک کردیا جائے گا، لیکن میری رائے یہ تھی کہ اسے بھارت کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ ہمارے ہاں بھارت

میں ایسی مثال موجود ہے کہ ایک وقف کی قیمت ایک ملین کویتی دینار ہے لیکن وہ کسی ہندو کے پاس ایک لاکھ یا اس سے بھی کم قیمت میں بطور رہن ہے تو کیا ایسی صورت میں ہم اسے چھوڑ دیں گے اور اس کے حصول کی کوشش نہیں کریں گے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ کویت کی طرز پر ہمارے ہاں بھی نئے اوقاف کا قیام ہو اور مختلف ''صنادیق'' (فنڈز) قائم کئے جائیں، جیسے ٹکنالوجی فنڈ، علمی فنڈ، قرآن فنڈ، بیواؤں اور یتیموں سے متعلق فنڈ، قیدیوں، گم شدہ افراد اور شہداء کے خاندانوں سے متعلق مخصوص فنڈ وغیرہ۔ جب ہماری تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے کہ کتوں اور بلیوں وغیرہ کے لئے اوقاف ہوتے تھے تو یتیموں، بیواؤں اور بیماروں کے لئے تو ان کی اشد ضرورت ہے۔

اس سمینار میں ایسے فنڈ کے قیام سے متعلق بھی فیصلے کئے جانے کی ضرورت ہے جن کے ذریعہ اوقاف کی اراضی اور جائدادوں کی بازیابی کے لئے قانونی چارہ جوئی کے اخراجات پورے کئے جاسکیں، خواہ یہ مقدمے قابض حکومت سے لڑنے پڑیں یا مختلف غاصب گرویوں سے۔

آخر میں میں ایک تجویز پیش کرنا چاہوں گا، خوش قسمتی سے اوقاف پبلک فاؤنڈیشن کے سکریٹری جنرل موجود ہیں، وہ تجویز یہ ہے کہ ہمارے علماء جو اپنے اپنے مدارس اور علمی مراکز کے لئے کویت اور دیگر عرب ممالک کا سفر کرتے ہیں اور تاجروں اور سرمایہ داروں کے دفاتر اور رہائش گاہوں پر لائن لگا کر کھڑے ہوتے ہیں، یہ ان کے مقام ومنصب کے شایان شان نہیں ہے، کبھی کبھی بہت ہی ناخوش گوار صورت حال پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح گیارہ ستمبر کے بعد علمی مراکز و مدارس کی امداد و تعاون پر بعض قسم کی پابندیاں بھی عائد کی گئی ہیں۔ امدادی کمیٹیوں اور تنظیموں پر اس سلسلے میں سخت دباؤ بھی ہے۔ ان تمام حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے میری تجویز یہ ہے کہ اس طرح چندوں کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے متعدد مدارس و مراکز کے لئے اوقاف کا

قیام عمل میں لایا جائے۔اس کے لئے یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ متعین رقوم بطور وقف ان مدارس کے نام پر اوقاف پبلک فاؤنڈیشن کویت یا اس طرح کے اداروں کو سرمایہ کاری کے لئے دے دی جائیں اور ان کی آمدنی سے یہ مدارس ومراکز اپنے اخراجات پورے کریں۔اس طرح کا ایک معاہدہ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی اپنی زیر نگرانی قائم اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) اور اوقاف پبلک فاؤنڈیشن کویت کے درمیان اور ایک معاہدہ ''المعہد العالی للقضاء والإ فتاء'' پٹنہ اور اوقاف پبلک فاؤنڈیشن کویت کے درمیان طے پایا تھا۔

میرا مقصد موجودہ قوانین وضوابط کے تحت نئے اوقاف کے قیام کے لئے جدوجہد کرنے کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔

☆☆☆

[عربی سے ترجمہ: محمد ہشام الحق ندوی]

تیسرا باب

وقف - ضرورت واہمیت

وقف نقدی

ہماری موجودہ زندگی میں وقف کے کردار کا احیاء

ڈاکٹر شوقی احمد دنیا☆

اسلامی شریعت میں جن خیر کے کاموں پر ابھارا گیا ہے ان میں وقف کو ایک بڑا مقام حاصل ہے، یہ خیر وفلاح کے کاموں میں انفاق مال کے اہم اور نمایاں طریقوں میں شمار ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو عمدہ ترین مال میں سے خرچ کرنے کا طریقہ یہی تلقین کیا کہ وہ اسے وقف کر دیں۔ اسی افضلیت کی بنا پر آپ ﷺ کے صحابہ کرام میں سے صاحب استطاعت افراد میں کوئی ایسا فرد نہیں تھا جس نے وقف نہ کیا ہو (ابن قدامہ، المغنی مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، الریاض ۱۴۰۱ھ-۵/۵۹۹، القرافی، الذخیرۃ ۶/۳۲۳، دار الغرب الاسلامی بیروت ۱۹۹۴)، اسی طرح کوئی بھی عہد اور کوئی بھی مسلم مملکت خیر کے کاموں میں وقف کرنے والے سینکڑوں اصحاب خیر سے خالی نہیں رہی۔

وقف کی اسی اہمیت کی بنا پر معاش، اجتماع، ثقافت اور سیاست ہر پیمانہ پر اس کے زبردست اثرات پڑے، بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ کوئی اسلامی ادارہ اتنا طاقت ور اور اپنے مختلف میدانوں میں اثرات کے لحاظ سے اتنا موثر نہ تھا جتنا وقف اور اس میں عروج وزوال کے تمام ادوار یکساں رہے تو مبالغہ نہ ہوگا (ملاحظہ ہو: شوقی دنیا، أثر الوقف فی إنجاز التنمیة الشاملة، مجلة

☆ صدر شعبہ معاشیات، کامرس کالج، جامعۃ الازہر۔

البحوث الفقهية المعاصرة، الرياض، العدد(۲۴)۱۴۱۵ھ، حلقة إدارة وتثمير الممتلكات الوقفية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب جدة ۱۴۱۰ھ، أعمال ندوة إحياء دورالوقف في الدول الإسلامية، رابطة الجامعات الإسلامية بورسعيد ۱۹۹۸،ڈاکٹر مصطفى السباعي :من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي بيروت،أعمال ندوة الوقف، الجمعية الخيرية الإسلامية، قاهرہ، فروری ۲۰۰۰ء)۔

آج کے موجودہ حالات کے پیش نظر وقف کی ضرورت زیادہ بڑھ گئی ہے، کیونکہ افراد اوراجتماعیات کی سطح پر بہت سی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل میں وقف بنیادی رول ادا کرسکتا ہے اور باوجود اس کے کہ ماضی میں وقف نے اسلامی معاشرہ کی تشکیل وارتقاء میں بڑا کردار ادا کیا ہے آج پھر اسلامی معاشرہ کو اوپر اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ وقف اپنا کردار نبھائے۔ موجودہ صورت حال میں وقف انتہائی تنزلی، کمزوری اور اضمحلال کا شکار ہے اور شدید بحران سے گذر رہا ہے، حالانکہ اس کی ضرورت ہے اوراس میں امکانات بھی بہت ہیں۔ یہ ہماری معاصر مسلم دنیا کا ایک بہت بڑا المیہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہماری موجودہ زندگی میں وقف کا اہم کردار کیا ہے؟ وہ اسباب وعوامل کیا ہیں جن کی وجہ سے وقف تنزلی اور کمزوری کا شکار ہے اور نتیجتاً اپنا مطلوبہ کردار ادا نہیں کررہا، ان عوامل کا علاج کیسے ہوگا، ان پر غلبہ کیسے پایا جائے کہ وقف صحت مند ہوجائے اور قوت کے ساتھ اپنا فعال کردار ادا کرے؟ اس مقالہ میں ان ہی سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی جائے گی، بعض سوالوں کا جواب مجمل اور سرسری ہوگا، بعض میں صرف خاص مسائل کی طرف اشارہ کردیا جائے گا اور بعض کا مبسوط ومفصل جواب دیا جائے گا اور بعض میں اوسط درجہ کی تفصیل دی جائے گی۔

یادرہے کہ مقالہ کا مرکزی عنوان ''وقف نقدی'' ہے، بقیہ مسائل سے تعرض تمہید وتکمیل کے بطور ہوگا۔ مرکزی موضوع مذکورہ تینوں سوالات اوران کے جوابات کے بیچ بھی چھایا رہے گا۔

ان تینوں سوالوں اوران کے جواب کے پیش نظر مقالہ کا خاکہ دوقسموں پر مشتمل ہوگا:
پہلی قسم میں وقف کی موجودہ ناگفتہ بہ صورت حال اوراس کی شدید ضرورت پر۔
اور دوسری قسم میں وقف نقدی، اس کے مسائل، سرمایہ کاری ،مینجمنٹ اور اثرات پر بحث ہوگی۔

پہلی قسم: وقف کی کمزوری اوراس کی ترقی کی شدید ضرورت

۱-موجودہ دور میں وقف کی کمزوری

وقف موجودہ عالم اسلامی میں کس قدر کمزور پڑ گیا ہے اس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں، بہت سی چیزیں ہیں جو اس کی دلیل ہیں، مثلاً اموال موقوفہ کی مقدار اور قومی سرمایہ میں ان کے تناسب، ان کی سالانہ افزونی (اگر وہ ہے) کے اوسط، قومی آمدنی کی شرح نمو سے اس کے تقابل، اموال موقوفہ کے منافع اور آمدنی کی مقدار اور قومی آمدنی میں اس کے تناسب وغیرہ سے اس کا اندازہ بخوبی ہوجاتا ہے۔

فطری بات ہے کہ اس بات کے تحقیقی وتجزیاتی مطالعہ کے لئے مستقل ریسرچ ورک کی ضرورت ہے، یہاں تو ہم محض اس سلسلہ میں اشارہ ہی سے کام لیں گے جس سے معلوم ہوگا کہ معاصر مسلم دنیا میں اوقاف کس قدر گراوٹ کا شکار ہیں، بعض مما لک میں اوقاف کی بڑھوتری وترقی سے اس کلیہ پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، ان میں کویت سرفہرست ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ دور میں اوقاف انحطاط کا شکار ہیں تو اس سے مراد اس فرق کو بتانا ہوتا ہے جو ماضی کے اوقاف اور آج کے اوقاف میں ہے، ظاہر ہے کہ یہ فرق بہت بڑا ہے، دوسرا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اوقاف کی موجودہ حالت سامنے آئے اور اس میں کیا تبدیلیاں ہوسکتی ہیں، یہ معلوم ہو۔

۲- موجودہ دور میں اوقاف کی تنزلی کے عوامل

ہر صورت حال کے کچھ اسباب وعلل ہوتے ہیں۔ اوقاف کی اس حالت کے اسباب کیا ہیں؟ اس سوال کے جواب کے لئے مستقل ریسرچ ورک کی ضرورت ہے، کیونکہ اسباب و عوامل متعدد بھی ہیں، پیچیدہ اور پھیلے ہوئے بھی اور ان کا مزاج بھی الگ الگ ہے۔

اس مقالہ میں ان سب اسباب کو تو گنایا نہیں جا سکتا نہ ہی اس کا یہ موضوع ہے، البتہ ان کے بعض ابھرے ہوئے پہلوؤں کی طرف اشارہ اور ان پر سرسری نظر ضرور ڈالی جائے گی۔ اگر چہ یہ اسباب وعوامل متعدد اور متنوع ہیں لیکن ان کو خاص خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

مثلاً: بہتیرے لوگوں کے نزدیک اوقاف کا فقہی پہلو مبہم ہے، جن میں خاصے پڑھے لکھے اور فقہ کے لوگ بھی ہیں، اوقاف کے فقہی احکام کے بارے میں لوگوں میں عجیب تصورات پھیلے ہوئے ہیں جو فقہی اعتبار سے زیادہ تر غلط ہیں، ان غلط فہمیوں کے باعث اوقاف میں بڑی کمزوری اور انحطاط آیا، تحلیل وتجزیہ کے بجائے بعض موٹی چیزوں کا ذکر کیا جا رہا ہے، کیونکہ تجزیہ سے مقالہ اپنے اصل موضوع سے ہٹ جائے گا۔

(الف) یہ مشہور ہو گیا ہے کہ صرف اموال ثابتہ یعنی اراضی اور جائدادوں ہی کا وقف ہوسکتا ہے، اموال منقولہ کا نہیں، اس بنا پر نقد روپیہ تو بدرجہ اولی وقف کا محل نہیں رہتا، حالانکہ فقہی طور پر یہ رائے درست نہیں ہے، کیونکہ تمام اسلامی فقہی مسالک اس پر متفق ہیں کہ اموال ثابتہ وقف کا محل ہیں اور بہت سے فقہی مذاہب اور بعض مذاہب کے کچھ علماء اموال منقولہ کے وقف کو جائز قرار دیتے ہیں بلکہ صراحت کے ساتھ نقود کے وقف کو اور حتی کہ منافع کو بھی ایک قسم کا مال قرار دے کر اس کے وقف کو جائز ٹھہراتے ہیں (الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۷۶/۴، دار احیاء الکتب العربیہ، القاہرہ، الرملی نہایۃ المحتاج ۳۶۰/۵، دار احیاء التراث العربی، بیروت، النووی، روضۃ الطالبین ۳۷۸/۴، دار الکتب العلمیۃ بیروت) نتیجہ یہ نکلا کہ جو بات معروف ہے وہ فقہ کی رو سے صحیح نہیں ہے۔

(ب) یہ بھی مشہور ہے کہ وقف ہمیشہ کے لئے ہوگا، وقتی طور پر نہیں، حالانکہ فقہی طور پر یہ بھی غلط ہے، صحیح بات یہ ہے کہ یہ رائے بعض مسالک کی ہے، جبکہ بعض دوسرے مسالک وقتی وقف کی اجازت دیتے ہیں (ایضا الدسوقی ۴؍۸۷، ابن شاش، عقد الجواہر الثمینۃ ۳؍۳۷، دار الغرب الاسلامی، بیروت ۱۴۱۵ھ، ابن قدامہ، المغنی ۵؍۶۲۳، الماوردی ۹؍۳۸۱، الحاوی الکبیر، المکتبۃ التجاریہ، مکۃ المکرمہ ۱۴۱۴ھ، احمد بن یحی المرتضی، عیون الازہار ۳۶۰، دار الکتاب اللبنانی، بیروت ۱۹۷۵ء)۔

(ج) یہ بھی عام ہے کہ وقف لزوماً ہی ہوتا ہے، جوازاً نہیں، اسی لئے اس سے رجوع، یا اس کو معلق بنانا یا اس میں کوئی شرط وغیرہ لگانا جائز نہ ہوگا حالانکہ فقہ میں ان سب کی گنجائش موجود ہے (السرخسی، المبسوط ۱۲؍۲۷، دار المعرفہ بیروت، ۱۹۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین، رد المحتار ۴؍۳۳۸، دار الفکر بیروت، ۱۹۷۹ء، الدسوقی، حوالہ سابق، ۴؍۸۹، القرافی، الذخیرۃ ۶؍۳۲۶، دار الغرب الاسلامی، بیروت ۱۹۹۴ء، المہدی المرتضی، عیون الازہار، حوالہ سابق ۳۶۱)۔

(د) یہ بات بھی مشہور ہے کہ وقف ایک انفرادی عمل ہے، ایک شخص ایک موقوف علیہ کے لئے وقف کرسکتا ہے، حالانکہ فقہی طور پر جو بات صحیح ہے، وہ یہ ہے کہ واقف ایک بھی ہوسکتا ہے اور کئی بھی، اسی طرح موقوف علیہ ایک بھی ہوسکتا ہے اور کئی بھی، مختلف مذاہب کی متعدد کتابیں اس بات کو صراحت سے بیان کرتی ہیں (السرخسی، المبسوط، حوالہ سابق ۱۲؍۳۸، ابن قدامہ، المغنی ۵؍۶۳۳، سحنون، المدونۃ ۶؍۹۹ دار صادر، بیروت)۔

(ھ) اسی طرح یہ بھی عام ہے کہ وقف میں اموال موقوفہ یا موقوف علیہ جہات کے سلسلہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، حالانکہ بہت سے فقہاء اس کی اجازت دیتے ہیں کہ حالات کے لحاظ سے اوقاف کی حفاظت کی غرض سے اور وقف کے مقاصد کے لحاظ سے اس کی گنجائش موجود ہے بلکہ بعض مذاہب میں تو بہت ہی وسعت پائی جاتی ہے (المہدی المرتضی، حوالہ سابق، ۳۶۰، السرخسی، المبسوط ۱۲؍۴۱، ابن عابدین، حوالہ سابق ۴؍۳۸۴)۔

(و) اسی طرح یہ بھی معروف ہے کہ واقف اپنے وقف سے کوئی دنیاوی فائدہ نہیں

اٹھا سکتا، حالانکہ فقہ اس بات کی اجازت دیتی ہے (عبد الرحمٰن بن قاسم، مجموع فتاوی ابن تیمیہ، الریاض ۱۳۹۸، ۳۱/ ۲۱۲، اور اس کے بعد کے صفحات، ابن قدامہ، حوالہ سابق ۵/ ۶۳۳، ابن بیہ، اثر المصلحہ فی الوقف، مجلۃ البحوث الفقہیہ المعاصرہ، الریاض شمارہ ۴، ۱۴۲۱، ۱۴۲۱ھ، ابن عابدین، حوالہ سابق ۴/ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(ز) یہ بھی مشہور ہے کہ واقف کی شرطیں جو بھی ہوں ان کا احترام کیا جائے گا، اگر وہ معصیت پر مبنی نہ ہوں، مجھے نہیں معلوم کہ کسی قاری کے کانوں میں یہ عبارت پڑی یا نہیں کہ "شرط الواقف کنص الشارع" حالانکہ فقہی طور پر صحیح یہ ہے کہ واقف کی شرطیں صحیح ہوں گی بشرطیکہ ایک طرف تو وہ شرع کے قواعد کے مطابق ہوں اور دوسری طرف شریعت کے مقاصد سے بھی ہم آہنگ ہوں، ورنہ ان کا اعتبار نہ ہوگا، فقہ میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں جن میں واقفین کی شرطیں نہ صرف ختم کی جاتی ہیں بلکہ ان کو کالعدم کرنا واجب ہو جاتا ہے (محمد ابوزہرہ، محاضرات فی الوقف، دار الفکر العربی، قاہرہ ۱۹۷۱ء، ۱۳۶/ ، اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین، حوالہ سابق ۴/ ۳۸۷، الحطاب، مواہب الجلیل ۵/ ۳۶، ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی ۳۱/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

فقہ الاوقاف سے متعلق غلط طور پر رائج تصورات کے یہ چند نمونے دیئے گئے ہیں، حالانکہ فقہ الوقف اس سے بری ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وقف کے فقہی پہلوؤں کے سلسلہ میں کچھ علمی پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں اور اس پیچیدگی کا وقف پر منفی اثر پڑنا منطقی بات ہے، اسی لئے بہت سے اموال وقف کا محل نہیں ہو سکے، حالانکہ موجودہ دور میں ان کی بڑی اہمیت ہے، اراضی اور جائداد تو بہت سے لوگوں کے پاس نہیں ہیں لیکن نقد روپیہ تھوڑا بہت ہر ایک کے پاس ہوتا ہے، بعض لوگ اس لئے وقف نہیں کرتے کہ انہیں ابھی آمدنی کی ضرورت ہے یا مستقبل میں ہو سکتی ہے، تو مذکورہ بالا غلط تصورات کی وجہ سے وہ کلی یا جزئی طور پر وقف کرنے سے باز رہتے ہیں، کون ہے جو تنہا صحت، تعلیم، سکونت یا دین سے متعلق کوئی پروجیکٹ شروع کردے!! ایسے لوگ بہت ہی کم تعداد میں ہیں جبکہ اکثریت کے لئے یہ ممکن نہیں، ہاں مشترکہ طور پر ممکن ہے، لیکن

انفرادی وقف کا تصور لوگوں کوایسا کرنے سے روک دیتا ہے، اسی طرح یہ خیال کہ وقف کو بدلا نہیں جاسکتا، چاہے حالات جیسے بھی ہوں، کتنے ہی اوقاف کے ویران اور برباد ہونے کا سبب بنا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ لوگ وقف کرنے سے گریز کرتے ہیں، کیونکہ اوقاف کی بدحالی ان کی نظر میں ہے، اسی لئے واقف کی غرض فوت ہوگئی اور واقف کی شرطوں کوان کی نوعیت سے قطع نظر لازما ماننے کا خیال، بہت سی حکومتوں کو اوقاف کی تنظیم، ان کے لئے قانون بنانے اور ان میں سے بعض پر پابندیاں عائد کرنے کی صورت میں ظالمانہ مداخلت کے لئے جواز عطا کرتا ہے، دوسری طرف واقف کی شرط کے باعث بہت سے اوقاف زوال پذیر ہوجاتے ہیں۔

واقف کی شرطوں کی مناسب تنفیذ وتطبیق ایک اہم معاملہ ہے اوراس کے باعث بہت سے لوگ وقف کرنے پر آمادہ ہوجاتے ہیں، فقہ میں اس پہلو کی رعایت کی گئی ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ شرطیں واقف کے مفاد، موقوف علیہ کے مفاد اور سماج کے مفاد کو پورا کرنے والی اور مناسب ومعقول ہوں، یعنی مسئلہ یہ ہے کہ لوگوں کو اس کا صحیح شعور ہو اور اجتماعیت یا مملکت کی مداخلت ضرورت پڑنے پر مناسب طریقہ پر ہو، لوگوں میں منافع وقف کے جائز ہونے کے شعور کا مناسب حد تک نہ پایا جانا ہی، وقف کی فعالیت اوراس کے دائرہ کی وسعت کے بڑی حد تک متاثر ہونے کا سبب ہے، حالانکہ فقہ مالکی میں اس کی صراحت موجود ہے اور منافع بھی مال ہوتے ہیں اوراعیان کی طرح باقی رہتے ہیں، اعیان سے کم ان کی اہمیت نہیں ہوتی، بلکہ اعیان میں ان کے پائے جانے ہی سے اعیان کو اقتصادی قیمت حاصل ہوتی ہے۔

امور وقف کی انجام دہی کی عصری شکلیں یعنی انتظام، سرمایہ کاری اور دیکھ ریکھ وغیرہ کا نظام نہیں ہے یا کم از کم عام لوگ انہیں نہیں جانتے، جبکہ موجودہ دور میں زمانہ کے حالات کے مطابق جدید اور عصری طریقوں کی شدید ضرورت ہے۔ بہت سے اسلامی ملکوں میں ایسے قانون موجود ہیں جولوگوں کو وقف کرنے سے روک دیتے ہیں۔

اس طویل اقتباس سے جو جوہری نتائج نکلتے ہیں، وہ یہ کہ فقہ الاوقاف میں کافی لچک ہے جو اوقاف کو نئے حالات کے مطابق ڈھالنے اور آگے بڑھنے میں مدد دیتی ہے، خاص طور پر جب ہم وقف کی دینی اہمیت کو پیش نظر رکھیں اور کیا یہ محض مذہبی وتعبدی عمل ہے یا ایسا دینی عمل جو معقول ہے اور جس کی ایک غرض ومقصد ہے، وقف اور موقوف علیہ کو فائدہ پہنچانا اس کا مقصد ہے یعنی حالات کے لحاظ سے اس میں جمود بھی آ سکتا ہے اور حالات وظروف کے لحاظ سے تبدیلی وترقی بھی ہوسکتی ہے۔

دوسرے لفظوں میں کیا شرعاً مصلحت معتبرہ کو وقف کی پالیسی سازی میں کچھ دخل ہوگا، اگر ہم جواب ہاں میں دیں تو ایک بات ہوگی اور فقہاء کے مطابق ہوگی، شیخ عبداللہ بن بیہ (حوالہ سابق) نے جو تحلیل وتجزیہ کیا ہے اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ وقف کے کام میں زیادہ سے زیادہ لچک ہونی چاہئے تاکہ ان کو حالات کے مطابق ڈھالا جاسکے۔

۳-موجودہ دور میں اوقاف کے فعال کردار کی شدید ضرورت

گذشتہ سطور میں ہم نے یہ بیان کیا کہ اوقاف اس وقت کمزوری اور پژمردگی کا شکار ہیں اور اگر بعض فکری وعملی کام کئے جائیں تو ان کے کردار کا احیاء ممکن ہے، اس طرح کی کوششوں کے جواز میں چند باتیں کہی جاسکتی ہیں، مثلاً:

۱-موجودہ دور میں مملکت کا سماجی اور معاشی کردار کمزور ہوگیا ہے، جدید رجحانات نے قومی معاشیات کو پرائیوٹ سیکٹر میں مرکوز کردیا ہے، سول اور پرائیوٹ اداروں اور افراد کے ہاتھ پوری اجتماعی زندگی آ گئی ہے، اسی لئے ممکن ہے کہ وقف کا ادارہ افراد واجتماعیات کی بہت سی اقتصادی وسماجی ضرورتوں کی تکمیل میں ایک زبردست رول ادا کرے۔

۲-اسی میں یہ اضافہ کیجئے کہ آج مذکورالصدر رجحانات کے نتیجہ میں ریاست کے مالی وسائل بڑی حد تک محدود ہوگئے ہیں، کیونکہ اسے بہت سے وہ ٹیکس نہیں ملتے جو پہلے ملا کرتے

تھے، نتیجہ یہ ہے کہ آج بہت سی اقتصادی واجتماعی ضرورتیں حکومت کے بجٹ سے باہر پوری ہوتی ہیں، جنہیں بنیادی طور پر سول سیکٹر اور رضاکارانہ طور پر پرائیوٹ اقتصادی سیکٹر ہی پورا کر سکتے ہیں، وقف اپنی شکل اور مالیاتی طریقہ کار سے بہت سی ضرورتیں پوری کر سکتا ہے۔

۳-موجودہ صورت حال میں کئی حکومتوں کو اپنی مالی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے باہر سے مدد لینی پڑتی ہے، اس قسم کی مالی امداد کے نقصانات بالکل واضح ہیں۔

۴-موجودہ دور میں عالم اسلام تعلیم اور علمی تحقیق میں ایک زبردست پچھڑے پن کی حالت میں ہے، اس کے لئے مسلم حکومتیں جو بجٹ بناتی ہیں وہ بہت ہی معمولی ہیں، جس سے اس کی تنزلی میں روز بروز اضافہ ہی ہو رہا ہے، یہ زوال اقتصادی بھی ہے اور علمی اور سائنسی بھی۔ معاصر اقوام کی ترقی کی اساسیات میں علم ومعرفت کی اقتصادیات کو جنہیں جدید اقتصادیات کہا جاتا ہے، اول درجہ دیا جانا مشہور ومعروف بات ہے۔ عمومی آمدنی کی کمی کی صورت میں مسلم حکومتیں ان اجتماعی اداروں اور مراکز کو سرمایہ کیسے فراہم کریں؟ کیا اس کام کو پرائیوٹ سیکٹر کے لئے چھوڑ دیا جائے جو اصلا زیادہ سے زیادہ منافع سمیٹنے کے لئے ایسے پروجیکٹس پر توجہ مرکوز رکھتا ہے جن کے ذریعہ وہ منافع حاصل ہو سکیں، ظاہر ہے کہ اس بات سے حقیقی سائنٹفک ریسرچ وتحقیق اور تعلیم کے ادارے راضی نہ ہوں گے، کیا ان چیزوں کو خارجی مالیاتی اداروں پر چھوڑ دیا جائے جن کے مقاصد اور محرکات مشتبہ ہیں یا صحیح طریقہ کار یہ ہے کہ اوقاف کو مثبت اور تعمیری طور پر اس میدان میں استعمال کیا جائے جیسا کہ ماضی میں کیا گیا تھا اور ایسا علمی ارتقاء وجود پذیر ہوا تھا جس کا اعتراف پوری دنیا کو ہے؟

۵-عالم اسلام میں روز بروز تقسیم دولت کے بارے میں خلیج بڑھ رہی ہے اور غربت میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے حتی کہ اس وقت مسلم دنیا کے ۶۰ فیصد سے زیادہ لوگ غربت کا شکار ہیں (اسلامی ترقیاتی بینک کی سالانہ رپورٹ ۹۹/ ۲۰۰۰، ص ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات)، موجودہ دور کے

حالات اور گلوبلائزیشن اور اسپیشلائزیشن وغیرہ کے نئے عالمی ومقامی رجحانات سے ایسا لگتا ہے کہ غربت کی اس سنگین صورت حال میں مزید ابتری آئے گی اور تقسیم دولت میں فاصلہ بڑھے گا۔ پوری دنیا پر اس صورت حال کا مقابلہ کرنا ضروری ہے جو نہ صرف اس کے امن وامان اور استحکام کے لئے خطرہ ہے بلکہ اس کے وجود کے لئے ایک چیلنج ہے، مسلم دنیا پر اللہ کا یہ فضل ہے کہ وہ اس نازک صورت حال کا مقابلہ کرنے کا ایک مؤثر ذریعہ رکھتی ہے جو وقف ہے، بشرطیکہ اس پر بہتر طریقہ سے عمل کیا جائے۔

۶- دولت کی غلط تقسیم اور شدید غربت کے نتیجہ میں عام محتاج لوگ علاج معالجہ کی بہتر سہولیات سے محروم ہیں، کیونکہ ایک طرف تو سرکاری اسپتال اور طبی مراکز روبہ زوال ہیں، دوسری طرف ان میں علاج کی جدید سہولیات اور اچھے مینجمنٹ کا فقدان ہے، جبکہ سرمایہ کاری کی بنیاد پر چلائے جانے والے اسپتال اور پرائیوٹ نرسنگ ہوم گراں قیمت ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ عام غریب لوگ ان سے فائدہ اٹھانے کی سکت نہیں رکھتے، بیماریاں پھیلتی جاتی ہیں اور غریبوں کی آمدنی اور کمائی کی صلاحیت کو مزید گھٹادیتی ہیں اور ان کی غربت میں اضافہ کردیتی ہیں، اس مسئلہ سے نمٹنے کے لئے اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ فلاحی اور چیریٹیبل اداروں سے مدد لی جائے، جن میں اوقاف کا کردار ماضی میں بہت تابناک رہا ہے اور وہ آج بھی بہت اچھا کردار ادا کرسکتے ہیں۔

۷- مذکورہ بالا نکات کے علاوہ ہمیں ایسے طریقہ کار کی شدید ضرورت ہے، جس کے معاشی ڈائمنشن کے ساتھ ہی اس کا روحانی اور اخلاقی پہلو بھی ہو اور ہمارا اقتصادی، اخلاقی، مادی اور روحانی ہر طرح سے ارتقاء ہوسکے، وقف ہمیں اس قسم کا ارتقا بہم پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

ہر پہلو اور ہر اعتبار سے یہ بات مبرہن اور روشن ہوجاتی ہے کہ موجودہ دور میں اوقاف کی کتنی ضرورت ہے۔ اب اس مقالہ کے دوسرے حصہ میں اوقاف کی مختلف قسموں میں سے ایک قسم جس کی افادیت کے ہم اب تک بہت زیادہ قائل نہیں رہے ہیں یعنی ''نقدی اوقاف'' پر گفتگو ہوگی۔

دوسری قسم-وقف نقدی

نقدی وقف میں بہت سے امکانات ہیں، جن سے بہتر طریقہ پر وقف کے فلاحی وترقیاتی مقاصد کا حصول ممکن ہے، اسی لئے وقف نقدی پر توجہ اوراس کے ارتقاء کی کوشش وقف کے کردار کے احیاء کے سلسلہ میں بنیادی نوعیت رکھتی ہے، اس موضوع کے اہم نکات ہم ذیل میں لکھتے ہیں:

۱-نقدی وقف کامفہوم

اس وقف سے مراد یہ ہے کہ نقد مال کی تمام تر انواع واقسام کو وقف کیا جائے، یعنی ایسا وقف جس میں موقوف علیہ نقد مال ہو۔

۲-نقدی وقف کا حکم

اس مسئلہ میں تتبع اورغور وفکر سے مذاہب اسلامیہ کے فقہاء کی جو رائیں ملیں وہ یوں ہیں:

۱-ایک بھی فقہی مذہب ایسا نہیں جس کے علماء کا نقد مال کے وقف کے ناجائز ہونے پر اجماع ہو، ہر مذہب میں اس کے جواز کے قائلین موجود ہیں، مذہب مالکی اس بارے میں سرفہرست ہے، اس کی جتنی بھی مشہور اور معتمد علیہ کتابیں ہیں سب میں وقف نقدی کے جواز کی صراحت ملتی ہے (الدسوقی، حوالہ سابق ۴؍۷۷)، اس کے بعد حنفی مذہب ہے کہ اس کے کئی ائمہ اور مشاہیر علماء اس کے جواز کے قائل ہیں بلکہ اس کے ایک مشہور عالم نے تو وقف النقود کے جواز میں ایک کتاب لکھی ہے (الامام ابوالسعود، رسالۃ ابی السعود فی جواز وقف النقود، تحقیق صغیر احمد، دار ابن حزم بیروت ۱۴۱۷ھ) تقریبا یہی موقف حنبلی مسلک کا ہے حتی کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس کے جواز کو راجح

قرار دیا ہے(مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۳۱/ ۲۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات)، ایسا لگتا ہے کہ شافعی مذہب میں اس کے جواز کی سب سے کم بات کہی گئی ہے(الماوردی، الحاوی الکبیر، حوالہ سابق ۹/ ۳۷۹)، جہاں تک شیعی فقہ کا میں نے مطالعہ کیا ہے، مجھے کوئی ایسی صراحت نہیں ملی جو وقف النقود اور اس کے شرعی حکم کو بتاتی ہو، لیکن ایک نص ایسی ہے جو اگر ثابت ہو جائے تو جواز پر دلالت کرے گی، امام مرتضی کہتے ہیں:"ویشترط في الموقوف صحة الانتفاع به مع بقاء عینه" (عیون الازہار حوالہ سابق/ ۳۵۹) (مال موقوف میں یہ شرط ہے کہ اس کے عین کے باقی رہتے ہوئے اس سے انتفاع صحیح ہو) اس مطالعہ کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوگا کہ وقف النقود میں یہ شرط متحقق ہے، یہ اشارہ کرنا بھی مناسب ہے کہ ماضی میں کئی مسلمان ملکوں میں نقد وقف کرنا ایک عام بات تھی، حتی کہ بعض علماء نے اس کے جواز وعدم جواز کے حوالہ سے نہیں بلکہ نقود موقوفہ کی زکاۃ کے حوالہ سے بات کی ہے، یعنی جواز کا مسئلہ ان کے نزدیک طے شدہ تھا۔

۲- نقد وقف کے عدم جواز پر کوئی صریح قول مجھے نہیں ملا، فقہاء کے اقوال و مذاہب کے مطالعہ سے جو بات معلوم ہوئی وہ یہ تھی کہ عہد نبوی اور خلافت راشدہ میں وقف نقد نہیں تھا بلکہ اراضی اور جائداد وغیرہ کا وقف تھا، سنت وقف اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ اصل کو روک لیا جائے اور اس کے ثمرات کو عام کیا جائے، یہ وقف نقود میں نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس سے صحیح شرعی فائدہ اہلاک عین سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ صدر اسلام میں صرف اموال منقولہ کے وقف پر عمل سے دوسری چیزوں کے وقف کی ممانعت لازم نہیں آتی، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ وقف صرف اصول ثابتہ (اراضی) پر ہی منحصر نہ تھا، ہاں غالب یہی تھا، کیونکہ حضرت خالدؓ نے اپنی زرہ اور جنگی اسلحہ وقف کیا جو کہ منقولہ اموال ہیں، نبی ﷺ نے اس کو برقرار رکھا جیسا کہ متفق علیہ حدیث سے ثابت ہے، نقد بھی اموال منقولہ میں سے ہے، یہ بھی تسلیم ہے کہ وقف کا طریقہ یہی ہے کہ اصل کو روکا جائے، پیداوار سے استفادہ کیا جائے، لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ

چیز وقف نقد میں حاصل نہ ہوگی، کیونکہ نقود مثلی ہوتے ہیں، مثل بھی اصل کی طرح ہوتا ہے اور نقود تعین سے متعین نہیں ہوتے، ان کا بدل بھی ان کے قائم مقام ہوتا ہے۔ یہ بات بھی تسلیم ہے کہ استفادہ شرعی چاہتا ہے کہ نقود کو بدلا جائے لیکن ان کے عین کو خرچ کرنا کوئی ضروری نہیں، کیونکہ عین تو دائما باقی رہے گا (کئی فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، ابن عابدین، حوالہ سابق ۴؍ ۳۶۴، دسوقی، حوالہ سابق ۴؍ ۷۷)، لگتا یہ ہے کہ عدم جواز کے قائلین نے یہ دیکھا کہ ایک شخص دوسرے شخص یا جہت کو نقد وقف کرتا ہے اور انہیں روپیہ دے دیتا ہے اور بس قصہ ختم۔ حق یہ ہے کہ اس طرح کا عمل وقف نہیں بلکہ محض عام صدقہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں نہ اصل قائم ہے نہ انتفاع جاری!! لیکن جو نقد وقف کے قائل ہیں ان کا مقصود یہ شکل نہیں ہوتی، بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ موقوفہ نقود کو اصل قائم سمجھا جائے اور اس سے استفادہ اس طور پر ہو کہ اصل قائم رہے، جیسا کہ آگے آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔ اس صورت میں کہ نقود موقوفہ کی سرمایہ کاری کی جائے اور ان کے منافع موقوف علیہ پر تقسیم ہوں اور اس صورت میں کہ کھجور کے درخت کو وقف کردیا جائے اور اس کے منافع وثمرات کسی پر خرچ کئے جائیں، کیا فرق ہے، جبکہ کھجور کا درخت پرانا ہوکر ختم بھی ہوسکتا ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اس کے پودے خرید کر لگانا ضروری ہوگا تاکہ کھجور مستقل باقی رہے (ہلال الرائی، احکام الوقف، دار المعارف العثمانیہ، ۱۳۳۵ھ ص ۲۰)۔ اب سوال یہ ہے کہ کھجور کا جو درخت باقی رہے گا کیا وہی ہوگا جو وقف کیا گیا تھا؟ حالانکہ مثلیت ایک جنس کے درختوں کے مقابلہ میں نقود میں زیادہ ہوتی ہے۔ پھر نقود کے وقف سے وقف کی ہمیشگی کا قانون بھی نہیں ٹوٹتا، کیونکہ وہ بھی سرمایہ کاری اور افزونی سے برابر موجود رہے گا، بلکہ اراضی اور جائدادوں کے مقابلہ میں زیادہ موجود رہے گا، اصل میں اعتبار مال موقوف کی نوعیت کا نہیں اس کے انتظام کا ہے۔ بدنظمی سے ہر قسم کا مال ضائع ہوجائے گا۔ کسی میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے یہ بات

کھل کر سامنے آئی کہ بہت سے فقہاء نے نقد وقف کی اجازت دی ہے، نیز یہ کہ اس قسم کے وقف میں بعض ایسے خصائص وفوائد ہیں جن میں سے بیشتر عین کے وقف میں نہیں پائے جاتے جیسا کہ اگلے مبحث میں ہم دیکھیں گے۔

۳- جدید دنیا میں وقف نقد کو زیادہ اہمیت دینے کے عوامل

شروع میں یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ نقد وقف کے ذرائع ووسائل کے مدنظر اس پر زیادہ توجہ دینے کی ہماری دعوت کا قطعی یہ مطلب نہیں کہ ہم وقف عینی کی اہمیت گھٹا رہے ہیں، جیسا کہ بعض ان لوگوں کا کہنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ وقف عین موجودہ اقتصادی ترقی میں کچھ معاون نہیں ہے (محمد بوجلال، نحو صیاغۃ مؤسسیۃ للدور التنموی للوقف: الوقف النامی، مجلۃ دراسات اقتصادیہ اسلامیۃ، المعہد الاسلامی للبحوث والتدریب، جدۃ، جلد خامس، العدد الاول رجب ۱۴۱۸ھ)۔ صحیح یہ ہے کہ وقف شرعی اپنی مختلف انواع کے ساتھ ترقی کے کام میں مدد دیتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی خدمت کے مزاج، نوعیت اور مقدار میں وقف کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے، جیسے حالات ہوں ان کے مطابق۔ اس بحث کا مقصود وقف کی اس فراموش کردہ نوعیت کی اہمیت واضح کرنا اور اس کی طرف توجہ دلانا ہے، یہ نہیں کہ وہ وقف عینی کا بدل ہے بلکہ وہ وقف عینی کو سہارا دیتا ہے اور اس کا بنیادی جز ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ اس میں یہ خصوصیات پائی جاتی ہیں:

۱- نقد تقریبا تمام لوگوں کے پاس ہوتا ہے، قلت وکثرت سے صرف نظر کرتے ہوئے عام لوگوں کے پاس مال اور نقد روپیہ ہوتا ہے، جبکہ ان میں سے بہت سے لوگ اراضی اور جائدادوں کے مالک نہیں ہوتے۔

۲- وقف مشترک یا اجتماعی وقف کے قیام کے لئے اوقاف کی دوسری اقسام سے زیادہ مناسب وقف نقدی ہے اور انفرادی وقف سے زیادہ اجتماعی وقف تقاضائے وقت کے مطابق

ہے، اس لئے کہ اس میں ذرائع ووسائل کی فراوانی ہوتی ہے جس کے ذریعہ بہت سے اقتصادی اور اجتماعی پروجیکٹ بنائے جاسکتے ہیں۔

۳-اس کی سرمایہ کاری کے طریقے، انداز اور میدان متعدد ومتنوع ہیں، اسی وجہ سے اس کے منافع بھی زیادہ ہوتے ہیں۔

۴-اس کے مقاصد اور دائرے بھی متنوع و متعدد ہیں جن میں کوئی محدودیت اور رکاوٹ نہیں ہے۔

۵-''مالیات کی فراہمی کو عام کرنے'' کے موجودہ اصول سے بھی وقف نقدی ہی زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

۶-سرمایہ کاری میں اس کا اثر اس لئے زیادہ ہوتا ہے کہ مختلف مراحل میں پروڈکشن کے مختلف طریقوں میں یہ مدد دیتا ہے، کیونکہ نقد پیسہ کی بنیاد پر ان پروجیکٹوں اور سرگرمیوں میں شامل ہونا آسان ہے، یہ بعض وہ خصوصیات ہیں جن سے وقف نقدی کی اہمیت اور مقام کا پتہ چلتا ہے۔

۴-وقف نقدی کی تشکیل

نقد وقف کبھی تو انفرادی ہوتا ہے اس طرح کہ کوئی فرد یا جہت اکیلے وقف کرے اور مال موقوف میں کوئی دوسرا شریک نہ ہو، یہ عام طور پر اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ یا تو آدمی کی مالی استطاعت اچھی ہو اور موقوف علیہ معین ومحدود ہو یا جہت عام اور چھوٹی ہو، چنانچہ اس طرح کا وقف اپنی اہمیت کے باوجود محدود نوعیت کا ہوتا ہے (اگر چہ اس کا وجود ہے جیسے کہ ڈاکٹر شوقی فنجری نے طلبہ علم اور دعوت وفقہ اسلامی کے لئے وقف کیا اور جیسے صالح کامل نے جامعۃ الازہر کے مرکز الاقتصاد الاسلامی پر وقف کیا)، جو نقدی وقف اجتماعی یا مشترک ہوتا ہے وہ اس طرح ہوتا ہے کہ

کوئی محدود یا غیر محدود جماعت بالاشتراک کسی بھی صورت میں وقف فنڈ قائم کرے یا کوئی ایسا ادارہ فنڈ قائم کرے جس کے پاس انفرادی اوقاف جمع ہو گئے ہوں، جیسا کہ بعض بینک کرتے ہیں جنہیں انفرادی اوقاف موصول ہوتے ہیں، وہ ان کو ملا کر جن کا مقصد ایک ہو، ایک فنڈ بنا دیتے ہیں تا کہ اس کی سرمایہ کاری اور اس سے حاصل شدہ منافع کے ذریعہ جہت موقوف علیہ کو منافع ملیں یا اگر واقف نے کسی ایک جہت کو مخصوص نہ کیا ہو تو کئی فلاحی اداروں کو منافع دیئے جائیں۔

کبھی یہ فنڈ وقف کے چیکوں کے ذریعہ بنایا جاتا ہے، جن کی قیمت متعین ہوتی ہے اور کوئی نظام بنا کر عام لوگوں کو فروخت کے لئے پیش کیا جاتا ہے۔ کبھی واقفین کی ایک جماعت یا کسی خیراتی ادارہ یا بینک یا کسی سرکاری ادارہ کے ذریعہ دین اور حکومت کی رو سے جائز متعین ضوابط کے دائرہ میں یہ چیک پیش کیا جاتا ہے۔

۵-نقدی وقف کی سرمایہ کاری

کسی چیز کی سرمایہ کاری سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس چیز کو کام میں لگا دیا جائے تا کہ اس سے منافع حاصل ہوں، جیسے گھروں اور اراضی کو کرایہ پر دینا اور منافع حاصل کرنا یا کبھی کوئی چیز بٹائی پر دینا، مشہور ہے کہ نقود جامد اور ساکن ہوتے ہیں، وہ بذات خود کوئی منافع نہیں دے سکتے، ان کو بدلنا، حرکت میں لانا اور سرمایہ کی دوسری صورتوں میں بدلنا ضروری ہے، پھر ان ہی کو یا ان کے منافع کو نقود میں لوٹا دیا جائے، مثلاً ممکن ہے کہ ان سے کوئی سامان خریدا جائے پھر نفع لے کر بیچا جائے یا ان سے مستقل اسباب و جائداد خرید لی جائیں اور منافع حاصل کئے جائیں مثلاً اراضی، مکانات، کارخانے، شیئرز وغیرہ۔ اس سے پہلے ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ وقف نقود کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کو کام میں لگا دیا جائے، ان سے منافع بھی حاصل ہوں اور وہ

زائل بھی نہ ہوں، بیشتر حالات میں اس کا تقاضا ہے کہ ان کے ذریعہ سرمایہ کاری کی جائے، اس طرح انہیں باقی رکھا جائے اور ان کے حاصل اور آمدنی کو خرچ کیا جائے۔

اس موقع پر مناسب ہے کہ فقہاء نے وقف نقود کی جن صورتوں کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک صورت کی طرف اشارہ کردیا جائے، پھر نقد وقف کی سرمایہ کاری کی صورتوں کا تذکرہ کیا جائے گا، فقہاء نے کہا کہ قرض دینے کے لئے نقود وقف کئے جاسکتے ہیں، مثلاً ایک شخص محتاجوں کو قرض دینے کے لئے نقد مال کی ایک مقدار وقف کرے، محتاج اس قرض کو لے کر اس سے ضرورت پوری کرے، اس کے بعد وقف کے متولی کو لوٹا دے (الدسوقی، حوالہ سابق ۴/۷۷)۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ اصل محبوس کیا ہے اور اس کی آمدنی کہاں ہے؟

جواب یہ ہوگا کہ اصل نقود موقوف ہوں گے، وہ اس قرض کے لئے قائم اور باقی رہیں گے، آمدنی وہ منفعت ہوگی جو قرض لینے والے کو ان نقود سے پہنچے گی، ظاہر ہے کہ قرض لینے والے کو ایک قسم کا فائدہ ہے ورنہ قرض لینے کی کوئی حاجت نہ ہوتی۔ اس کا مطلب ہے کہ قرض حسن دینے کے لئے وقف سے کوئی فنڈ قائم کیا جاسکتا ہے اور یہ ایک اہم چیز ہے جس کا بدل نہیں (ڈاکٹر راشد العلیوی، الصیغ الحدیثۃ لاستثمار الوقف وأثرہا فی دعم الاقتصاد، ندوۃ مکانۃ الوقف وأثرہ فی الدعوۃ والتنمیۃ مکہ مکرمہ۔ شوال ۱۴۲۰ھ)۔ یہاں کہا جاسکتا ہے کہ نقود کی سرمایہ کاری کہاں ہوئی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں سرمایہ کاری نہیں، کیا ہر وقف سے الگ منفعت اور علاحدہ آمدنی حاصل ہوتی ہے؟۔

علماء کہتے ہیں کہ بعض قسم کے اوقاف سے آمدنی حاصل ہوتی ہے اور بعض سے حاصل نہیں ہوتی (سحنون: المدونۃ، حوالہ سابق ۶/ ۱۰۰) پہلے کی مثال وہ کرایہ کے لئے وقف کئے گئے مکان سے اور دوسرے کی مثال رہائش کے لئے وقف کئے گئے مکان سے دیتے ہیں، یہاں سوال تو یہ ہونا چاہئے کہ قرض کبھی کبھی ادا نہیں کئے جاتے اور وقف کے متولی کا جو خرچ ہے وہ کیسے پورا ہوگا، کیونکہ اگر یہ مسائل صحیح طور پر حل نہیں ہوں گے تو اموال وقف اور فنڈ کے ذرائع ختم ہوجائیں گے،

جو وقف کے مقصد اور اس کی سنت کے منافی ہوگا، اسی طرح واقف کی جو غرض ہے کہ وقف باقی رہے اور موقوف علیہ اس سے دائمی فائدہ اٹھائے جس سے دائمی ثواب حاصل ہو، وہ بھی ختم ہو جائے گی، ضروری احتیاطی تدابیر اختیار کرنے یعنی ضمانتوں، رہن اور کفالات کے ساتھ ساتھ اس بات کے جواز پر بھی غور کیا جاسکتا ہے کہ قرض لینے والا اطمینان بخش طریقہ پر طے شدہ حدود و ضوابط کی روشنی میں اپنے قرض کے واقعی اخراجات ادا کرے، ہماری رائے یہ ہے کہ اس سلسلہ میں بہتر یہ ہوگا کہ وقف کا متولی وقف کے ایک متعین حصہ کی سرمایہ کاری کرے اور یہ واقف کے علم میں ہو اور اس کے منافع سے بنیادی طور پر متولی کے اخراجات پورے کئے جائیں، دیون معدومہ کے لئے کچھ حصے خاص کر دیئے جائیں، جو بچیں ان کو رأس المال بنالیا جائے اور قرض کے لئے محفوظ کئے گئے فنڈ میں شامل کرلیا جائے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ مال وقف کے کچھ حصہ کو بیچ کر باقی حصہ پر اس کی آمدنی صرف کی جاسکتی ہے، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کے ایک حصہ سے آمدنی حاصل کر کے اسے اس کے دوسرے حصہ پر خرچ کیا جاسکتا ہے (فقہاء کہتے ہیں: کسی شخص کی خدمت کے لئے وقف کئے گئے غلام کا نفقہ خود اس شخص کے ذمہ ہوگا (الذخیرۃ ۶/ ۳۴۱)، یہاں نقود شہریوں کی خدمت کے لئے وقف ہیں، لہذا وہ تمام چیزیں جو ان کی بقاء کے لئے ضروری ہیں ان ہی کے ذمہ ہوں گی۔ دیکھئے: الکمال ابن الہمام، فتح القدیر ۵/ ۴۳۴، ابن تیمیہ، الفتاوی ۳۱/ ۲۱۴، الدسوقی ۴/ ۹۰)، یہ اس وجہ سے کہ اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ وقف باقی رہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس موقع پر ضرورت ہے کہ قرض دینے کے لئے وقف کا جو فنڈ ہے اس کے مال کی سرمایہ کاری اور بڑھوتری سے متعلق فقہ کی رو سے غور کیا جائے اور اس کو زائد از ضرورت آمدنی نیز نگہداشت کی غرض سے رہائشی مکان کی سرمایہ کاری کے مسئلہ پر قیاس کیا جائے۔ وقف نقود کا مقصد جہت موقوف علیہ پر اس کے منافع کو خرچ کرنا بھی ہوتا ہے، جس کا لازمی تقاضا یہ ہوگا کہ پہلے اس کی سرمایہ کاری ہو پھر اس کے نفع کو خرچ کیا جائے یا زیادہ مناسب یہ ہوگا کہ اس کے

ایک جز کو موقوف علیہ پر خرچ کیا جائے قدیم فقہاء نے بھی اس کی صراحت کی ہے (الماوردی، الحاوی الکبیر، حوالہ سابق ۹/۷۷ ۳، ابن تیمیہ، الفتاوی ۳۱/ ۲۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الکمال ابن الہمام، حوالہ سابق ۵/ ۴۳۲)۔

اگر واقف نے وقف کے لئے کوئی خاص طریقہ مقرر نہ کیا ہو تو سرمایہ کاری کے بہت سے طریقے اور اسالیب ممکن ہیں، بس شرط یہ ہے کہ وہ زیادہ نفع بخش اور وقف کی غرض پوری کرنے والے ہوں اور احکام شریعت سے ہم آہنگ بھی ہوں، اگر ایسا نہ ہو تو وقف کا متولی دوسرے ایسے طریقے اختیار کرسکتا ہے جو ان تقاضوں سے مطابقت رکھتے ہوں۔ وقف کے منتظمین کے سامنے موجودہ دور کے بہت سے طریقے ہیں اور اسلامی بینکوں نے انہیں استعمال بھی کیا ہے، جیسے راست سرمایہ کاری، کرایہ پر دینا، مضاربت، شرکت، سلم، بیع مرابحہ، مال تیار کرانا، کرنسی نوٹوں کی خرید، سرمایہ کاری فنڈ قائم کرنا اور ان میں شرکت کرنا وغیرہ۔ کیونکہ اوقاف کے مال بھی دوسرے مالوں کی طرح ہیں اور ان کے لئے بھی متعدد طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں، بس شرعی التزام کی شرط ہے، اس وقت بھی جبکہ واقف غیر شرعی طریقہ کی صراحت کردے، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ سرمایہ کاری کے عمل کی افادیت پر سنجیدگی سے غور وفکر کرلیا جائے تاکہ ایک طرف مال وقف کی حفاظت بھی ہو اور دوسری طرف زیادہ سے زیادہ منفعت بھی حاصل ہو، کیونکہ مال وقف یتیم کے مال اور بیت المال کے مال کی طرح ہے، اس کی سرمایہ کاری کے لئے زیادہ سے زیادہ محنت ہونی چاہئے۔ بہتر ہوگا کہ عمومی مصلحت سے بالکل صرف نظر بھی نہ کی جائے تاکہ وقف سے متعلق معاشی مصلحت کا حصول ممکن ہو، کیونکہ وقف اصلاً ایک رفاہی عمل ہے، لہذا فلاح وبہبود کا تصور اس کے تمام اقدامات ومراحل میں موجود رہنا چاہئے اور اسے موقوف علیہ کے حقوق میں جو وقف کے عمل کا اصل مقصود ہیں غبن تصور نہ کیا جائے، اس بات کو مثال سے یوں سمجھایا جاسکتا ہے کہ کسی اسپتال یا اسکول یا یونیورسٹی کو نقد وقف کیا گیا اور اس نقد کی سرمایہ کاری یعنی مذکورہ

مصارف پر ان کی آمدنی کے صرف کے لئے دو پروجیکٹ سامنے ہیں، پہلا عام لوگوں کی آبادکاری کا، دوسرا پروجیکٹ متوسط یا اعلی درجہ کے لوگوں کی آبادکاری کا، پہلے پروجیکٹ سے جو فائدہ ہوگا وہ دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوگا لیکن پہلے پروجیکٹ سے غریب لوگوں کو فائدہ ہوگا، جنہیں رہنے سہنے کی جگہ کی ضرورت ہے، تو اس صورت میں وقف کے منتظمین وقف کے مال کو کہاں لگائیں، اس سوال کا جواب آسان نہیں؟ کیونکہ پہلی صورت میں اجتماعی فائدہ ہے تو دوسرے میں موقوف علیہم کو زیادہ فائدہ ہے۔ مناسب میدان میں اس مال کی سرمایہ کاری کے لئے موقوف، موقوف علیہ اور اموال وقف کی سرمایہ کاری اور اس کے منافع کی تقسیم کے درمیان دقت نظر پر مبنی تمیز مفید ہوگی، اسی طرح اس پہلو کو پیش نظر رکھنا کہ موقوف علیہم کی مصلحتوں کی رعایت خاص طور پر جب کہ وہ ضرورت مند بھی ہوں یا عمومی مصارف کی رعایت بذات خود ایک اجتماعی مصلحت ہے۔ اس میں اس سے بھی مدد مل سکتی ہے کہ مملکت خود روبعمل لائے جانے والے پروجیکٹوں کے لئے ترجیحات متعین کرے اور وقف کا فنڈ بھی سرمایہ کاری کے متنوع میدان اختیار کرے، اس طرح ایک حسین امتزاج سامنے آئے گا جس کے ذریعہ ممکنہ طور پر بیک وقت عام وخاص دونوں قسم کے منافع ومصالح کے حصول کو یقینی بنایا جاسکے گا۔

۶- نقدی اوقاف کے نظم وانصرام کا مسئلہ

انفرادی نقد وقف کے انتظام میں کوئی خاص دشواری نہیں، اسے تو واقف خود بھی انجام دے سکتا ہے یا کسی تجربہ کار سرمایہ کاری کے ادارہ کو معاہدہ کے ذریعہ یہ ذمہ داری دے سکتا ہے، اس کی نگرانی کا ذمہ وہ خود لے یا کسی دوسرے ادارے سے کروائے لیکن اجتماعی نقد وقف جس میں چیک، فنڈز اور اچھے مالیاتی ادارے کی ضرورت ہوگی جو خود اس کی سرمایہ کاری کرے یا کسی دوسرے ادارے سے کروائے، اس کے لئے ایک پورے انتظامی نظام کی ضرورت پڑتی ہے اور

غالبًا سب سے اہم مسئلہ یہ ہوگا کہ واقفین کیسے اس نظام کی مناسب نگرانی کریں جس سے یہ ضمانت ملے کہ وقف کے مال کی بہتر سرمایہ کاری ہورہی ہے اور اس کے منافع بہتر طریقے پر صرف کئے جارہے ہیں یا تو واقف فنڈ بنا کر جس کا نظم ان میں سے بعض افراد کریں اور مختلف سرمایہ کاری کے اداروں سے تعامل کریں، اس کام کو انجام دیں گے، باقی واقفین ایک عام سوسائٹی بنالیں گے اور کبھی واقفین کسی مالیاتی ادارہ سے مدد لیں گے جوان کی نیابت میں مذکورہ فنڈ کا نظم کرے گا اور وکالت یا مضاربت یا اجارہ کی بنیاد پر اس کے ذرائع آمدنی کو کام میں لگائے گا وغیرہ......۔

اس صورت میں اہم یہ ہوگا کہ ایک تنظیم عمل میں لائی جائے جوایک طرح سے واقفین کی نگرانی کرے یا تو وہ فنڈ کی انتظامیہ میں شامل ہو یا کم از کم واقفین کی عام سوسائٹی میں، بہرحال اس طرح کے بہتر انتظامات آج کے ترقی یافتہ مینجمنٹ میں کوئی مشکل نہیں، کیونکہ اس طرح کے مالیاتی اور مینجمنٹ کے ادارے پھیلے پڑے ہیں، یہ بھی اہم ہے کہ مملکت قوانین وضوابط کی روشنی میں اس طرح کے معاملات میں دخیل ہو۔

۷-نقدی وقف کے فنڈز کا میدان عمل

اس سے پہلے ہم اشارہ کرچکے ہیں کہ عالم اسلام زندگی کے تقاضے پورے کرنے میں شدید مشکلات سے دوچار ہے اور اپنے باشندوں کی تعلیم، علاج، روزگار اور رہائش وغیرہ کے مسائل کو حل کرنے اور باوقار زندگی کی فراہمی میں ناکام ہے، ہم نے یہ بھی اشارہ کیا کہ ان ضروریات زندگی کی فراہمی کے لئے بڑے سرمایہ کی ضرورت ہے جو حکومتوں کے پاس نہیں ہیں اور پرائیوٹ سیکٹر جو معاشیات پر چھایا ہوا ہے وہ ان پر توجہ نہیں کرتا، لہذا اب ایک ہی شکل بچتی ہے کہ سول سیکٹر پر مبنی رضا کارادارے اسے کریں اور پرائیوٹ سیکٹر سے مدد لیں۔

اس کام کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ مختلف افراد اور اداروں کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اقتصادی و اجتماعی طور پر ضروری چیزوں کی فراہمی کے لئے سرمایہ صرف کریں، اس چیز کے لئے دین و مذہب سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں جو انہیں رضا کارانہ مال خرچ کرنے پر آمادہ کرے، اسلام صدقات، وقف اور خیرات کی اپنی تعلیمات اور قوانین کے ذریعہ اس رجحان کو سب سے زیادہ ابھار سکتا ہے، مطلوب یہ ہے کہ پہلے یہ جذبہ ابھارا جائے اور ایک عام شعور پیدا کیا جائے، جس میں سب کو خطاب کیا جائے اور اس طور پر کہ سب اسے سمجھیں اور اس کے تمام پہلو اور نکات سب کے سامنے واضح ہو جائیں، پہلے اوقاف کی مذہبی اہمیت، پھر اقتصادی اور سماجی اہمیت بتائی جائے، پھر اس کی شکلوں اور اسالیب پر عمل کی بھرپور وضاحت ہو، لوگوں کے سامنے یہ پہلو لایا جائے کہ اس سے عام لوگوں کے مفادات کیسے پورے ہوں گے اور اس میں حصہ لینے والوں کو بہتر ثواب ملے گا، پھر مملکت اپنے قوانین اور حدود و ضوابط کے ذریعہ لوگوں کو اس پر مطمئن کردے کہ ان کے عطیے اور اوقاف محفوظ رہیں گے اور اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے خاص ہوں گے، ان کو دست درازی اور کھلواڑ سے بچایا جائے گا۔

اسی طرح یہ بھی اہم ہے کہ پرائیوٹ مالیاتی ادارے اور سرکاری ایجنسیاں بھی وقف کے فنڈز قائم کریں جو سماج کی فلاح و بہبود کے لئے کام کریں اور علاج کے مسئلہ، تعلیم کے مسئلہ، بے روزگاری کے مسئلہ، ریسرچ کے مسئلہ اور آبادکاری کے مسئلہ وغیرہ پر کام کریں (الامانۃ العامۃ للاوقاف، الکویت، "الصناديق الوقفية - النظام العام ولائحة التنفيذية" مطابع الخط ۱۴۱۷ھ) اور افراد اور اداروں کو ان مدات میں خرچ کرنے پر ابھاریں، اسی طرح واقفین کے مقاصد درست ہوں گے اور ان کا رخ بالفعل حقیقی خیر کے کاموں کی طرف ہوگا، لاحاصل، گھٹیا اور دین و دنیا کے لئے غیر مفید مقاصد کی طرف نہ ہوگا، ابن تیمیہ نے ایسے کاموں میں وقف کرنے کو باطل قرار دیا ہے (الفتاوی) اور یہ نہ صرف شرعاً صحیح ہے بلکہ معاشی طور پر بھی درست ہے۔

خاتمہ

بنیادی طور پر اس مقالہ میں نقد وقف سے بحث کی گئی ہے، تمہید میں اس سے متعلق بنیادی نکات کا تذکرہ کیا گیا ہے، اس کا اصل مقصود یہ ہے کہ موجودہ دور میں وقف کے کردار کو مضبوط بنایا جائے۔ مقالہ میں وقف کے ادارہ کی تعریف وتوضیح کی گئی اور پھر موجودہ دور میں اس کے کردار کی ضرورت کو اجاگر کیا گیا، مقالہ کے پہلے حصہ میں ان چیزوں سے بحث تھی تو دوسرے حصہ میں وقف نقد سے، اس حصہ میں وقف نقد کی تعریف کی گئی، اس کے سلسلہ میں فقہی موقف بیان کیا گیا، پھر وقف کی خصوصیات اور اس کے وسائل، اس کی تشکیل اور اس کی سرمایہ کاری کی بعض صورتوں کا تذکرہ کیا گیا، آخر میں اس کے بعض ادارہ جاتی اور تنظیمی امور کو بیان کیا گیا۔

اس پوری بحث سے بعض اصولیات سامنے آئیں، جن کی طرف ذیل میں اشارہ کیا جارہا ہے:

اول: ایک طویل مدت سے مسلم دنیا کے اوقاف دگرگوں حالات سے دوچار ہیں، اگرچہ اب بعض جگہوں پر اس کی ترقی اور افزونی کے لئے بعض اچھی کوششیں کی جارہی ہیں۔

دوم: اوقاف کی اس ناگفتہ بہ حالت کے پیچھے بنیادی طور پر بعض وہ تصورات اور غلط فہمیاں ہیں جو اس کے احکام اور شرعی قیود سے متعلق پھیلی ہوئی ہیں، جن کے باعث وسعت تنگی میں، آسانی مشکل میں اور بہاؤ جمود میں بدل گیا، حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ فقہ اسلامی میں اوقاف کے تعلق سے کافی لچک پائی جاتی ہے اور "ماجری التعامل به فوقفه جائز" (جس چیز کا تعامل جاری ہو اس کا وقف جائز ہے) کی بے نظیر عبارت سے اس بات کو بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے، اسی وجہ سے ہمیں آج شدید ضرورت ہے کہ فقہ الوقف کو نئی صورت میں سامنے لائیں اور اس کی تشکیل جدید کریں۔

سوم: معاصر مسلم دنیا کے اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی احوال کا تقاضا ہے کہ اوقاف پر

سنجیدگی سے توجہ دی جائے اور جدید اسالیب اور ٹیکنالوجی سے استفادہ کرتے ہوئے اسے ترقی دی جائے تاکہ آج کے حالات میں وہ اپنا مطلوبہ کردار ادا کرسکیں اور ان بحرانی حالات کا سامنا کیا جاسکے۔

چہارم: اوقاف کی افزائش اور ترقی دینے کی جہت میں یہ بھی اہم ہے کہ وقف نقدی کا اہتمام کیا جائے، اس لئے کہ اس کی خصوصیات اور وسائل زیادہ ہیں اور مختلف مسالک اور فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں، سابقہ بحث سے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں وقف نقد پر عمل رہا ہے اور آج وہ عصر حاضر سے پوری طرح مطابقت بھی رکھتا ہے۔

اب ضرورت اس کی ہے کہ اس کے انتظامی اور مالیاتی پہلوؤں کی کافی شافی توضیح کی جائے، ان کو بروئے کار لانے کا عمل آسان ہوجائے گا اگر ان اسلامی مالیاتی اسالیب اور طریقوں کو پیش نظر رکھا جائے جن پر اسلامی مالیاتی ادارہ کے ذریعہ عمل کیا جارہا ہے اور جن کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں ہماری تجویز یہ ہے کہ اکیڈمی وقف نقد کی انفرادی واجتماعی دونوں شکلوں کے جواز کا فیصلہ صادر کرے اور اس پر اسلامی مالیاتی ضوابط وطریقوں کو لاگو کرنے میں زیادہ لچک اور آسانی کا مظاہرہ کرے، اس طرح وقف کے سلسلہ میں امام قرافیؒ کے مندرجہ ذیل قول پر عمل کیا جاسکے گا: "هو من أحسن القرب وينبغي أن تخفف شروطه" (وقف ثواب حاصل کرنے کی بہتر صورتوں میں سے ایک ہے اور اس کی شرطوں کو آسان ہونا چاہئے) (الذخیرہ ۶/ ۳۲۲)، نیز اکیڈمی مسلم حکومتوں سے یہ سفارش کرے کہ وہ لوگوں کو اوقاف کی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے قوانین اور طریقہ کار پر نظر ثانی کریں۔

☆☆☆

وقف کا مقام اور سماجی مسائل کے حل میں اس کا کردار

عبدالرحمن بن سلیمان المطرودی ☆

تمہید

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا و أنتم مسلمون" (سورہ آل عمران:۱۰۲) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جو اس سے ڈرنے کا حق ہے اور جان نہ دینا بجز اس حال کہ تم مسلم ہو)۔

اسی طرح ارشاد ربانی ہے: "یا أیها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً کثیراً ونساء واتقوا الله الذی تساء لون به والأرحام إن الله کان علیکم رقیباً" (سورہ نساء:۱) (اے لوگو! اپنے پروردگار سے تقویٰ اختیار کرو جس نے تم سب کو ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہ کثرت مرد اور عورتیں پھیلا دیئے اور اللہ سے تقویٰ اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی تقویٰ اختیار کرو، بے شک اللہ تمہارے اوپر نگراں ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "یایها الذین آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سدیداً

☆ سکریٹری وزارت برائے امور اوقاف، سعودی عرب۔

يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً" (سورہ احزاب: ۷۰، ۷۱) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور راستی کی بات کہو اللہ تمہارے اعمال قبول کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کرے گا اور جس کسی نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کی سو وہ بڑی کامیابی کو پہنچ گیا)۔

اللہ تعالیٰ نے ہمارے نبی محمد رسول اللہ ﷺ کو ساری دنیا کے لئے رحمت بنا کر بھیجا اور آپ کے سلسلہ میں فرمایا: "وما أرسلناک إلا رحمة للعالمین" (سورہ انبیاء: ۱۰۷) (اور ہم نے آپ کو تمام جہان والوں کے لئے رحمت بنا کر ہی بھیجا ہے)۔ اسی طرح فرمایا: "لقد جاء كم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم" (سورہ توبہ: ۱۲۸) (تمہارے پاس تم ہی میں سے ایک ایسے رسول آئے ہیں جن کو تمہاری مضرت کی بات نہایت گراں گزرتی ہے، وہ تمہاری مغفرت کے بڑے خواہش مند رہتے ہیں، ایمان والوں کے ساتھ بڑے ہی شفیق اور مہربان ہیں)۔

اللہ تعالیٰ کا اپنے مومن بندوں پر یہ احسان ہے کہ اس نے انہیں نیکی اور تقوی کے کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کا حکم دیا: "تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب" (سورہ مائدہ: ۲) (نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں تعاون کرو، گناہ اور سرکشی پر تعاون نہ کرو، اللہ کا تقویٰ اختیار کرو، بلاشبہ اللہ شدید سزا دینے والا ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کو ایک دوسرے کا دینی بھائی بنایا تا کہ ہر بھائی اپنے بھائی کے لئے وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے: "والله لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (خدا کی قسم تم میں سے کوئی مومن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لئے بھی وہی پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے)۔

میرے لئے خوشی و مسرت کی بات ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے ذمہ داروں کی

گذارش قبول کرتے ہوئے اسلام میں وقف کی اہمیت، معاشرہ کی ترقی کے لئے اس کی ضرورت اور سماج کے معاشی مسائل کے حل میں اس کے کردار کے موضوع پر ایک مقالہ لکھوں، خاص کر اس لئے بھی کہ یہ حضرات ہندوستانی معاشرہ کو درپیش موجودہ مسائل کے حل کے لئے اسلامی اوقاف قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ان مسائل میں سرفہرست یتیموں، مطلقہ عورتوں اور بیواؤں کے حالات ومسائل ہیں، اسی طرح مریضوں کا علاج، مختلف سماجی شعبوں کے تقاضے، صحت کے مسائل نیز تعلیم وتربیت اور دعوت وتبلیغ کی ضروریات بھی ان میں شامل ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وقف انفاق فی سبیل اللہ کے میدان سے متعلق اسلام کی معروف ترین سنتوں میں سے ایک ہے، یہ اپنی حقیقت ومنہج کے اعتبار سے ایک انوکھا اسلامی انتظام ہے۔ یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے صدقہ جاریہ ہے اور منہج کے لحاظ سے صدقہ کے تسلسل اور صدقہ کے ماخذ کے دوام کا جامع ہے۔ یہ صدقہ کا ماخذ عین وہ شئی ہے جو بلند دینی تعلیمات وقوانین کے مطابق صدقہ کی جائے۔ یہ تعلیمات زندگی کے مسائل میں انسان کی مدد کرتی ہیں۔ وقف نے تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف اسلامی معاشروں کی ترقی اور تکافل میں اہم کردار ادا کیا ہے، یہ ہر زمان ومکان میں اپنا یہی زبردست کردار ادا کرنے پر قادر ہے اگر اسے نبی اکرم ﷺ اور صحابہؓ کے طریقہ کے مطابق شرعی بنیادوں پر روبہ عمل لایا جائے۔

پیش نظر مقالہ مندرجہ ذیل مباحث پر مشتمل ہے:

مبحث اول: فقہ الوقف: اس میں اختصار کے ساتھ موضوع کے فقہی زاویہ پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس کا مقصد وقف کے سلسلہ میں فقہی اجتہادات کی وضاحت کرنا نیز یہ اجاگر کرنا ہے کہ وقف کے مسائل میں فقہی احکام اور علماء کی آراء اور ان کے مسالک میں بے حد لچک پائی جاتی ہے۔

مبحث دوم: معاشرہ کی ترقی میں رفاہی اوقاف کا مقام: اس میں اسلامی

معاشرہ کوترقی دینے، آگے بڑھانے، امداد باہمی اور افراد کے تعاون میں رفاہی اوقاف کے مقام ومرتبہ کی توضیح کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ اسلامی معاشروں میں اوقاف اب بھی یہ کردار ادا کر سکتے ہیں۔

مبحث سوم اور چہارم میں چند متعین موضوعات پر بحث کی گئی ہے، چنانچہ **مبحث سوم** کا موضوع بیماروں، یتیموں اور بیواؤں کی خبر گیری کے لئے اوقاف کی اہمیت ہے، اس میں بطور خاص سوسائٹی کے مذکورہ طبقات سے متعلق شرعی احکام کی طرف بھی اشارے کئے گئے ہیں۔

مبحث چہارم میں دعوت وتبلیغ اور تعلیمی میدانوں میں اوقاف کی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس میں علم کا مقام واضح کیا گیا ہے نیز یہ بتایا گیا ہے کہ اس کی اشاعت کے لئے مسلمانوں کو اجتماعی جدوجہد کی ضرورت ہے، اسی طرح یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلام کے دور عروج میں کتابوں کی تالیف، نشر واشاعت اور لائبریریوں اور دار العلوموں کے قیام میں وقف کا کیا کردار رہا ہے۔

بحث کے اختتام میں ہندوستانی مسلمانوں کو درپیش اقتصادی، ترقیاتی اور سماجی مسائل کے حل کے لئے اسلامی اوقاف کے قیام کی تشکیل وتاسیس سے متعلق چند اہم سفارشات ذکر کی گئی ہیں۔

ہم اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہیں کہ اس کام کو اپنی رضا کے لئے خاص کر لے اور سب کو کتاب وسنت کے راستہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے، سب کی محنتوں کو بابرکت بنائے اور ان کو درست راستہ کی رہنمائی فرمائے۔

مبحث اول - فقہ الوقف

اسلام میں وقف کی ضرورت واہمیت اور اسلامی معاشرہ کی ترقی میں اس کے کردار پر گفتگو کرتے وقت شاید اس طرف اشارہ کرنا بھی اہم ہوگا کہ امت مسلمہ ایک متبع امت ہے نہ کہ مبتدع (بدعتی)، اس لئے ضروری ہے کہ وقف سے متعلق بعض فقہی احکام کی واقفیت حاصل کی جائے، اس کی ضرورت اس لئے بھی ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا ارادہ ہے کہ ہندوستانی معاشرہ کی ضرورت کے میدانوں سے دلچسپی لینے والے اسلامی اوقاف قائم کرے۔ یہ میدان اور گوشے صحت، سماج، تعلیم وتربیت، ترقی اور دعوت وتبلیغ سے متعلق ہیں۔ وقف سے متعلق فقہی احکام کا جاننا اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ اس قسم کے اوقاف کا قیام شرعی طور پر درست، کتاب وسنت کے مطابق اور صحابہؓ کے عمل پر مبنی ہو، کیونکہ ان اوقاف کی درست شرعی بنیاد ہی ان کے تحفظ اور ان کے دوام وبقاء کی ضامن ہے، کیونکہ صحیح آغاز اور درست مقدمات کا نتیجہ بالعموم بہتری کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ اس مقالہ میں وقف کے موضوع سے متعلق بعض فقہی پہلوؤں سے اختصار کے ساتھ تعرض کیا جائے گا، جیسے وقف کی لغوی واصطلاحی تعریف، کتاب وسنت اور عمل صحابہ سے اس کی شرعی دلیلیں، اس کی مشروعیت کی حکمت اور وقف کے ارکان وشرائط وغیرہ۔

اول- وقف کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

الف- لغوی تعریف: لغت میں وقف کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ وقف یقف بمعنی "حبس" کا مصدر ہے، تحبیس اور تسبیل اس کے مترادف ہیں، کہتے ہیں: "وقفت الدار للمساکین وقفاً" یعنی میں نے گھر کو مسکینوں کے لئے روک دیا۔ "وقفت الدابۃ" یعنی میں نے سواری کو روک لیا، لیکن "أوقفت" کہنا درست نہیں، یہ غیر فصیح لغت ہے، علماء لغت

نے اسے ناپسند کیا ہے، چنانچہ فیروز آبادی کہتے ہیں کہ فصیح کلام میں أوقف یا تو سکت (وہ خاموش رہا) یا أمسک و أقلع (رک گیا) کے معنی میں آتا ہے، جوہری نے کہا کہ کلام عرب میں أوقفت صرف ایک معنی میں آتا ہے جیسے "أوقفت عن الأمر الذي كنت فيه" (میں جس کام میں لگا تھا اس سے رک گیا)، راغب نے کہا ہے: لغت میں اس کے معنی ہیں: حرکت سے روک دینا، لغت کی رو سے یہ کبھی حسی ہوتا ہے، مثلاً وقفت الدار اور کبھی معنوی مثلاً "وقفت جهودي لإصلاح الناس" یعنی میں نے اپنی کوششیں لوگوں کی اصلاح پر مرکوز کردیں۔

ب- **اصطلاحی تعریف:** وقف کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ اس کے ارکان وشروط میں مختلف فقہی مذاہب کے درمیان اختلاف ہے۔ میں یہاں مذاہب اربعہ کی بعض تعریفات اختصار سے بیان کروں گا:

مذہب حنفی: مرغینانی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وقف کسی شئ کو اللہ کی ملکیت قرار دے کر روک لینا اور اس کے منافع کو صدقہ کردینا ہے۔

مذہب مالکی: اقرب المسالک میں ہے کہ یہ مالک کا اپنی مملوک شئ کی منفعت کو اگرچہ اجرت کے ساتھ ہو یا اس کی آمدنی کو مخصوص عبارت کے ذریعہ اتنی مدت تک کے لئے جتنی وہ مناسب سمجھے کسی مستحق کے لئے خاص کردینا ہے۔

مذہب شافعی: رملی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: یہ ایسے مال کو جس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو، اصل کو باقی رکھتے ہوئے، اس کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر کسی موجود اور مباح مصرف کے لئے روک لینا ہے۔

مذہب حنبلی: ابن قدامہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: یہ اصل کو روک لینا اور ثمرات کو اللہ کے راستہ میں دینا ہے۔ یہ تعریف نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ماخوذ

ہے جو آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا: "حبس الأصل وسبل الثمرة" (اصل کو باقی رکھو اور پھل کو خرچ کرو)۔

اسلام میں وقف چونکہ شرعی معاملات میں سے ہے، اس لئے اعتبار عملی معانی کا ہوگا، الفاظ اور حروف کا نہیں، یہاں وہ تعریف زیر بحث ہے جو معاملات کی صورتوں اور عملی صورت حال سے ہم آہنگ ہو، عملی لحاظ سے میں جس تعریف کو بہتر سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ "مالک شی مملوک میں اپنا تصرف روک دے اور اس کی آمدنی یا منافع کو صدقہ کردے"۔

دوم- وقف کی مشروعیت

وقف انفاق فی سبیل اللہ کے اہم ترین، سب سے زیادہ باعث اجر، سب سے زیادہ مفید اور سب سے زیادہ دیرپا طریقوں میں سے ایک ہے، اس کی مشروعیت کے بارے میں کتاب وسنت سے بہت سی نصوص وارد ہیں، اکثر اہل علم کے نزدیک وہ مشروع ہے، جمہور علماء کی رائے اس کے مشروع اور لازم ہونے کی ہے۔

یہ اسلام کی خصوصیات میں سے ہے، کیونکہ یہ نیکی اور خیر کے کاموں میں سے ہے اور ان بڑی عبادتوں میں سے ہے جن کے ذریعہ بندہ اللہ سبحانہ کی قربت حاصل کرتا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: سلف اور ان کے بعد کے اکثر اہل علم وقف کو درست سمجھتے ہیں، صرف شریح وقف کے قائل نہیں ہیں جو فرماتے ہیں کہ مال میں اللہ تعالی نے حقوق متعین کردیئے ہیں، ان کو نظر انداز کرنا اور مال کو روکنا جائز نہیں۔

ابن رشد کہتے ہیں: وقف ایک جاری سنت ہے، اس پر نبی ﷺ اور آپ کے بعد کے مسلمان عامل رہے ہیں، اس کی مشروعیت پر کتاب وسنت اور اجماع دلالت کرتے ہیں۔

الف- قرآن سے وقف کی دلیلیں

کتاب اللہ میں متعدد نصوص اور بہت سی ایسی آیات ہیں جو انفاق کی مشروعیت اور عمل

خیر پر آمادہ کرتی ہیں اور خیر کے کاموں میں سب سے اہم عمل وقف ہے۔ یہ نصوص درج ذیل ہیں:

"لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شئ فإن الله به علیم" (آل عمران:۹۲) (تم ہرگز نیکی نہیں پا سکتے جب تک کہ اپنی پسندیدہ چیز خرچ نہ کرو اور تم جو کچھ بھی خرچ کرتے ہو اللہ تعالیٰ اسے جانتا ہے)۔

نیز فرمایا:

"یاأیها الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون ولستم بآخذیه إلا أن تغمضوا فیه واعلموا أن الله غنی حمید" (بقرہ:۲۶۷) (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کرو گے حالانکہ تم خود بھی اس کے لینے والے نہیں ہو بجز اس صورت کے چشم پوشی ہی کر جاؤ اور جانے رہو کہ اللہ بے نیاز ہے، ستودہ صفات ہے)۔

"إنما أموالکم وأولادکم فتنة والله عنده أجر عظیم فاتقوا الله مااستطعتم واسمعوا وأطیعوا وأنفقوا خیرا لأنفسکم ومن یوق شح نفسه فأولئک هم المفلحون إن تقرضوا الله قرضا حسنا یضاعفه لکم ویغفر لکم والله شکور حلیم" (تغابن:۱۵-۱۷) (تمہارے مال اور تمہاری اولاد تو ایک آزمائش ہیں اور اللہ ہی ہے جس کے پاس بڑا اجر ہے، لہذا جہاں تک تمہارے بس میں ہو، اللہ سے ڈرتے رہو اور سنو اور اطاعت کرو، اور اپنے مال خرچ کرو، یہ تمہارے ہی لئے بہتر ہے، جو اپنے دل کی تنگی سے محفوظ رہ گئے، بس وہی فلاح پانے والے ہیں، اگر تم اللہ کو قرض حسن دو، تو وہ تمہیں کئی گنا بڑھا کر دے گا، اور تمہارے قصوروں سے درگذر فرمائے گا، اللہ بڑا قدر دان اور بردبار ہے)۔

اورفرمایا:

"وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين" (آل عمران: ۱۱۵) (اور جو بھی نیک کام یہ کریں گے، اس سے ہرگز محروم نہ کئے جائیں گے اور اللہ پرہیز گاروں کو خوب جانتا ہے)۔

اورفرمایا:

"ياأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون" (حج: ۷۷) (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو، اور اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو، اور نیکی کرتے رہو تا کہ فلاح پاجاؤ)۔

اورفرمایا:

"مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم" (بقرہ: ۲۶۱) (جو لوگ اپنے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہتے ہیں، ان کے مال کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک دانہ ہے کہ اس سے سات بالیاں اگیں، ہر ہر بالی کے اندر سودانے ہوں، اور اللہ جسے چاہے افزونی دیتا رہتا ہے، اور اللہ بڑا وسعت والا ہے، بڑا علم والا ہے)۔

ب- سنت سے وقف کی دلیلیں

وقف کی مشروعیت سے متعلق بہت ساری احادیث اور بے شمار روایات وارد ہیں، یہ عمومی یا خصوصی طور پر وقف کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں، یہ قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔ خصاف نے ان میں سے بہت سی نصوص کو اپنی کتاب "احکام الاوقاف" میں بیان کیا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱- بخاری ومسلم نے صحیحین میں حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ملی، اس کے بارے میں مشورہ کے لئے وہ نبی ﷺ کے پاس

آئے اور بولے: یارسول اللہ مجھے خیبر میں ایک ایسی زمین ملی ہے جس سے عمدہ کبھی کوئی مال نہیں ملا، اس بارے میں آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو اصل کو روک کر اسے صدقہ کردو' راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے یہ صدقہ (وقف) کردیا اس نیت کے ساتھ کہ اس کی اصل نہ فروخت کی جائے گی، نہ خریدی جائے گی، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور نہ وہ بطور ہبہ کسی کو دی جائے گی۔ یہ وقف فقراء، قرابت داروں، غلاموں، فی سبیل اللہ، مسافر اور مہمانوں کے لئے تھا، اس کے ذمہ دار کو دستور کے مطابق اس میں سے لینے کی اجازت تھی، اسی طرح اس سے غیر متمول دوست کو کھلانے کی بھی اجازت تھی (بخاری)۔

نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ وقف کی اصل درست ہے، نیز اس بات کی بھی کہ یہ جاہلیت کے شائبوں سے پاک ہے، یہی ہمارا اور جمہور کا مسلک ہے۔ اس پر مسلمانوں کا یہ اجماع بھی دلیل ہے کہ مساجد اور سقایات (آب رسانی کے ذرائع) کا وقف درست ہے۔

۲- مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" (صحیح مسلم) (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے البتہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر اسے ملتا رہتا ہے: صدقہ جاریہ، مفید علم اور نیک اولاد کی دعائیں)، نووی نے اپنی شرح مسلم میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں وقف کی بنیاد کے صحیح ہونے اور اس کے باعث ثواب ہونے کی دلیل ہے۔

ج- اجماع سے وقف کی دلیلیں

اس کی مشروعیت پر علماء کا اجماع ہے، اسے رافعی اور ابن قدامہ نے بیان کیا ہے۔

رافعی کہتے ہیں: وقف پر صحابہؓ کا قولی اور فعلی اتفاق مشہور ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جابر فرماتے ہیں کہ صحابہؓ میں کوئی بھی وسعت والا شخص ایسا نہ تھا جس نے وقف نہ کیا ہو، اس پر ان کا اجماع ہے کہ ان میں جو بھی وقف پر قادر تھا اس نے وقف کیا اور یہ چیز مشہور ہوئی، اس پر کسی نے بھی نکیر نہیں کی، لہذا اجماع ثابت ہوگیا۔

حدیث عمرؓ پر ترمذیؒ نے یہ حکم لگایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، صحابہ اور دیگر اہل علم کے نزدیک اس پر ہی عمل ہے، ہم ان کے متقدمین میں زمین وغیرہ کے وقف کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں پاتے (سنن الترمذی)۔

سوم- وقف کی مشروعیت کی حکمت

یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اسلامی قوانین اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ ایک مسلمان کا اپنے خالق جل شانہ سے تعلق مضبوط ہونا چاہئے۔ اس تعلق کی بنیاد اللہ تعالیٰ کی توحید خالص، تنہا اسی کی معبودیت اور تمام اقوال وافعال میں صرف اسی کے قصد پر ہونی چاہئے۔ اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی احکام نازل کئے ہیں ان کا مقصود یہ ہے کہ اللہ کی خاطر انسانوں سے باہم محبت کی بنیاد پر مسلمان آپس میں اپنے رشتے مضبوط کریں۔ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان سے تعلق کو مضبوط بنانے، اس کی خبر گیری اور اس کی حاجت روائی کے اصول تک پہنچانے والے وسائل میں سے وقف ہے، اس کی حکمتیں عظیم اور اس کے مقاصد بلند ہیں، یہ حکمتیں اور مقاصد مسلمانوں کے عام وخاص مصالح کے دائرہ میں پورے ہوتے ہیں۔ نصوص شرعی واضح طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اسلامی شریعت بندوں کی مصلحتوں کے لئے وضع کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما" (نساء:۱۶۵) (اور پیمبروں کو ہم نے بھیجا خوش خبری سنانے والے اور ڈرانے والے بنا کر تا کہ لوگوں کے لئے پیمبروں کے آنے کے بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے اور اللہ تو ہے ہی بڑا زبردست بڑا حکمت والا) اور فرمایا: "وما أرسلناك إلا رحمة

للعالمین" (انبیاء:۱۰۷) (اے نبی ہم نے آپ کوتمام دنیاوالوں کے لئے صرف رحمت ہی بنا کر بھیجا ہے)۔

اسلام میں احکام شرع کی تکلیف کی بنیاد مخلوق سے متعلق شرعی مقاصد کی حفاظت پر ہے۔ یہ مقاصد تین ہیں:

۱-ضروری، ۲- حاجی، ۳-تحسینی۔

ضروری مقاصد کا مفہوم یہ ہے کہ دین ودنیا کے مصالح کے لئے ان کی تکمیل ضروری ہو، ان کی حفاظت دو چیزوں سے ہوگی: ایک اس ذریعہ سے جس سے اس کے ارکان وقواعد کو مضبوط کیا جاسکے اور دوسرے اس ذریعہ سے جس کے سہارے وقوع پذیر یا متوقع خرابی کو دور کیا جاسکے، یعنی سلبی طور پر مقاصد کی رعایت۔

ضروریات مجموعی طور پر پانچ ہیں:

۱- دین کی حفاظت، ۲- جان کی حفاظت، ۳-نسل کی حفاظت، ۴- مال کی حفاظت، ۵-عقل کی حفاظت۔

جہاں تک حاجی مقاصد کی بات ہے تو ان کا مفہوم یہ ہے کہ توسیع کے پہلو سے ان کی ضرورت ہو اور ان کے ذریعہ اس تنگی کو رفع کیا جائے جو اغلبی طور پر حرج میں مبتلا کرتی ہے اور جس سے مطلوب فوت ہوجائے، ان کا لحاظ نہ رکھا جائے تو مکلفین بالجملہ حرج ومشقت میں مبتلا ہوجاتے ہوں، البتہ یہ حرج مصالح عامہ میں متوقع عمومی فساد کے درجہ میں نہیں ہوتا۔

تحسینی مقصد یہ ہے کہ اچھی عادات واخلاق کو لیا جائے اور عقل سلیم جن بری چیزوں سے ابا کرتی ہو ان سے اجتناب کیا جائے، اس میں مکارم اخلاق بھی آجاتے ہیں، جن چیزوں پر حاجی اور ضروری مقاصد منطبق ہوتے ہیں ان ہی پر تحسینی بھی منطبق ہوتے ہیں مثلاً عبادات میں نفل نمازیں اور تمام سنتیں، زینت وجمال، خیر کے کام کرنا، صدقات، احسان تقرب وغیرہ کے دوسرے کام۔

ان چیزوں میں وقف سماج کے احوال وظروف کے مطابق شامل ہے۔

وقف صدقات، زکاۃ، ہدیے اور خیرات وغیرہ میں انفاق کی صورتیں متنوع ہیں۔ شریعت اسلامی نے مسلمان کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ انفاق کی جس مشروع صورت کو چاہے اختیار کرلے۔ تاہم انفاق کی سب سے افضل صورت وہ ہے جس کا فائدہ عام ہو، جو برقرار اور جاری رہے، وقف میں میں عمومی فائدہ اور نفع ہے، اسی وجہ سے وہ ان عباداتی کاموں میں سے ہوگیا جن سے اللہ کی قربت حاصل ہوتی ہے، قرآن کریم نے متعدد آیات میں اس پر ابھارا ہے، چنانچہ فرمایا: "**لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شئ فإن الله به عليم**" (آل عمران: ۹۲) (جب تک اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے نیکی کے مرتبہ کو نہ پہنچ سکوگے)۔ اسی طرح فرمایا: "**مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم**" (بقرہ: ۲۶۱) (جولوگ اپنے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہتے ہیں، ان کے مال کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک دانہ ہے کہ اس سے سات بالیں اگیں، ہر ہر بالی کے اندر سو دانے ہوں، اور اللہ جسے چاہے افزونی دیتا رہتا ہے، اور اللہ بڑا وسعت والا ہے، بڑا علم والا ہے)۔

نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: وعدّ منها صدقة جارية**" (مسلم) (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا ہر عمل منقطع ہوجاتا ہے، بجز تین کے: ان میں سے آپ نے صدقہ جاریہ کا شمار فرمایا)۔ وقف دو وجوہ سے بقیہ صدقات اور ہدایا سے ممتاز ہے:

پہلی وجہ: اس کا تسلسل۔

دوسری وجہ: اس کی پائداری۔

پہلی وجہ: وقف کے تسلسل کے دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ وہ ان ابواب خیر میں سے ہے جن کا اجر وثواب جاری رہتا ہے، جیسا کہ حدیث گزری کہ جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا ہر عمل منقطع ہوجاتا ہے، بجز تین کے، صدقہ جاریہ..... واقف کی جانب سے وقف سے یہی مقصود ہوتا ہے۔

دوسرا پہلو خیر اور نیکی کے کاموں میں اس کے فائدہ کا تسلسل ہے جو کہ ملکیت کی منتقلی سے بھی منقطع نہیں ہوتا، امت کے اس سے مستفید ہونے کی جہت سے وقف کا یہی مقصود ہے۔

دوسری وجہ: یعنی وقف کی پائیداری جس کے معنی یہ ہیں کہ وقف ایک مستقل اسلامی مالیاتی ادارہ ہے جو اس میدان میں خرچ کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے جس کے لئے وقف ہوتا ہے، امت کو جب شدید حالات ومصائب پیش آتے ہیں اس وقت اس کی زبردست خدمت کرتا ہے، وقف اعمال خیر کے تسلسل اور پائیداری کا ذریعہ ہے، کیونکہ دعوتی، تعلیمی اور ریلیف کے کاموں نیز مدارس ومساجد پر خرچ کرنے میں اس کا بڑا کردار ہے۔

وقف کے ہونے سے وہ خدمات اور امت کے وہ فرائض اور سرگرمیاں نہیں رکتیں جو کم آمدنی اور کم انفاق سے رک سکتی تھیں۔ فقہاء نے وقف کی مشروعیت کی مندرجہ ذیل حکمتیں بیان کی ہیں:

۱- وقف کے ذریعہ مسلمانوں کے امداد باہمی کے اصول پر عمل ہوتا ہے۔

۲- اس کے ذریعہ امت کے مصالح اور اس کی ضرورتیں انجام پاتی ہیں اور اس کی ترقی ونموپذیری میں مدد ملتی ہے۔

۳- اس میں مال کی بقاء اور اس سے دائمی انتفاع کو یقینی بنایا جاسکتا ہے۔

۴- یہ گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے اور اس سے اجر وثواب کا حصول ہوتا ہے۔

۵- اس سے نیکی وخیر کے کاموں کو دوام ملتا ہے۔

۶- وقف کے ذریعہ مال کو کھلواڑ سے بچایا جا سکتا ہے مثلاً اولاد کی فضول خرچی یا رشتہ دار کے غلط تصرف سے۔

مجموعی حیثیت سے وقف سے وسیع پیمانے پر اجتماعی مقاصد واہداف کی تکمیل ہوتی ہے، خیر کے وسیع الاطراف کام کیے جا سکتے ہیں، اسلامی معاشرہ کی ضروریات ومطالبات جیسے بھی ہوں ان میں مختلف طرح سے وقف کا استعمال ہوسکتا ہے، اللہ تعالیٰ کی جانب سے اخروی اجر وثواب تو ہے ہی۔

چہارم-ارکان وقف

کسی شی کا رکن اس کا وہ جز ولازم ہوتا ہے جس کے بغیر اس کا تحقق نہ ہوتا ہو، کسی معاملہ کا رکن وہ جز ہے جس کے بغیر وہ عقد وجود پذیر نہ ہو، ارکان وقف کے بیان میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ ہر وہ لفظ ہے جو وقف پر دلالت کرے۔ جمہور نے اس کے مندرجہ ذیل ارکان بتائے ہیں:

۱-واقف، ۲-جس پر وقف کیا جائے، ۳-موقوف، ۴-صیغۂ وقف۔

ابن نجیم البحر الرائق میں لکھتے ہیں کہ وقف کا رکن وہ الفاظ ہیں جو وقف پر دلالت کریں۔

خرشی لکھتے ہیں: وقف کے ارکان چار ہیں: عین موقوفہ، صیغہ وقف، واقف، موقوف علیہ۔

نووی نے کہا: اس کے ارکان چار ہیں: واقف، موقوف، موقوف علیہ اور صیغہ وقف۔

غایۃ المنتہیٰ اور اس کی شرح مطالب اولی النہی میں ہے کہ وقف کے ارکان چار ہیں: واقف، موقوف علیہ، وہ لفظ جس کے ذریعہ وقف کیا جائے اور عین موقوفہ، فقہاء نے ان الفاظ کی دو قسمیں کی ہیں جن سے وقف منعقد ہوتا ہے:

پہلی قسم: صریح الفاظ یعنی جو وقف پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کریں اس طور پر کہ وہ اسی معنی میں استعمال ہوتے ہوں، وہ یہ ہیں: وقف، حبس، تسبیل، وقف کا لفظ تو اسی کے لئے موضوع لہ اور اسی سے معروف ہے، تحبیس اور تسبیل عرف شرع میں وقف کے لئے ثابت ہیں، مثلاً نبی علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "حبس الأصل وسبل الثمرة" (اصل کو روک کر اس کے پھل کو وقف کردو)۔

مختصر خلیل اور اس کی شرح الشرح الصغیر میں ہے: چوتھا رکن صریح صیغہ ہے جیسے وقفت، حبست، یا سبلت ہے۔ شیرازی نے لکھا ہے: وقف، حبس اور تسبیل یہ صریحی صیغے ہیں، ابن قدامہ نے مقنع میں لکھا ہے: وقف کا صریح صیغہ وقفت، حبست اور سبلت ہے۔ حنفیہ کی یہ رائے اوپر گزر چکی ہے کہ وہ وقف کے ارکان کو صیغہ میں محصور کرتے ہیں۔ خرشی کا کہنا ہے: اگر یوں کہے کہ میں نے فقراء اور مساکین یا طلبہ علم وغیرہ کے لئے صدقہ کیا، تو وقف صحیح اور ہمیشہ کے لئے ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے اس میں اس قسم کی کوئی قید لگا دی کہ اسے نہ بیچا جائے نہ ہبہ کیا جائے۔

شیرازی نے کہا: لفظ "تصدق" وقف کا کنایہ ہے، کیونکہ یہ لفظ صدقہ نافلہ اور وقف کے مابین مشترک ہے، اس لئے صرف اس لفظ سے وقف کرنا صحیح نہ ہوگا، البتہ اگر وقف کی نیت یا مندرجہ ذیل پانچ الفاظ میں سے کوئی لفظ اس سے جوڑ دے مثلاً کہے: "تصدقت به صدقة موقوفة أو محبوسة أو مسبلة أو مؤبدة أو محرمة" تو وقف ہو جائے گا یا تصدق کے ساتھ وقف کا حکم بیان کردے، مثلاً کہے: یہ وہ صدقہ ہے جسے نہ بیچا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے نہ وراثت میں دیا جا سکتا ہے، تب بھی وقف ہو جائے گا، کیونکہ ان قرائن کے ساتھ اور کوئی احتمال باقی نہ رہے گا۔

دوسری قسم: الفاظ کنائی کی ہے، جن میں وقف کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی احتمال ہو،

جیسے صدقہ، نذر تو ان الفاظ سے وقف تبھی صحیح ہوگا جب ان کے ساتھ وقف کے معنی پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ بھی جوڑا جائے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: وقف کا کنایہ تصدقت، حرمت اور أبدت جیسے الفاظ ہیں، کنایہ سے وقف صحیح نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت ہو یا دوسرے الفاظ میں سے کوئی لفظ اس سے ملایا جائے یا وقف کا حکم بیان کیا جائے، مثلاً کوئی شخص کہے: میں نے صدقہ موقوفہ کردیا یا موقوفہ کے علاوہ محبسة، مسبلة، محرمة یامؤبدة جیسے الفاظ استعمال کرے یا ساتھ میں یوں کہہ دے: اسے بیچا نہ جائے گا، نہ ہبہ کیا جائے گا اور نہ اس میں وراثت چلے گی۔

ابن قدامہ الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں: اگر کنایات کے ساتھ تین میں سے کوئی چیز جوڑ دی جائے تو کنایہ کے لفظوں سے بھی وقف صحیح ہوجائے گا۔ وہ یہ ہیں:

۱- واقف وقف کی نیت کرے، تو نیت سے وہ باطن میں وقف ہوجائے گا، ظاہر میں نہیں۔

۲- یہ کہ اس میں کوئی لفظ پانچوں الفاظ میں سے جوڑ دیا جائے مثلاً کہے: صدقہ موقوفہ، یا محبسہ، یا مسبلہ یا مؤبدہ یا محرمہ۔

۳- یہ کہ واقف وقف کو اس کی صفات سے متصف کرے، مثلاً کہے: "صدقة لا تباع، ولا توهب لا تورث"، اسی پر اکتفا کرے، کیونکہ ملزوم کا ذکر لازم کے صریح ذکر سے بے نیاز کردیتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی بھی لفظ کسی مخصوص جہت میں مال وقف کرنے والا ہی استعمال کرے گا۔

پنجم- وقف بالفعل کا حکم

اس مبحث سے وقف بالفعل کا حکم بھی تعلق رکھتا ہے، اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ، مالکیہ اور حنابلہؒ یہ کہتے ہیں کہ وقف بالفعل ثابت ہوجائے گا، اگر اس کے ساتھ ایسے قرائن پائے

جائیں جو وقف پر دلالت کریں مثلاً واقف کوئی مسجد بنوادے اور اس میں نماز کی اجازت دے دے۔

مذہب حنفی: مرغینانی فرماتے ہیں کہ اگر مسجد بنادے گا تو اس سے اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی جب تک اپنے طریقہ سے اسے ملکیت سے نکال نہ دے اور اس میں لوگوں کو نماز کی اجازت نہ دے دے۔ اگر کسی ایک نے نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی، اسے ملکیت سے نکالنا اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر وہ اللہ تعالیٰ کے لئے خاص نہ ہوگی۔ اس میں نماز کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ حوالگی ضروری ہے اور تسلیم نوع کی شرط ہے جو کہ مسجد ہونے کی صورت میں اس میں نماز سے ہی پوری ہوگی یا اس لئے کہ جب قبضہ دشوار ہو تو قبضہ کی جگہ اس کے مقصود کا تحقق لے لے گا پھر اس میں ایک کی نماز بھی کافی ہوگی، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے منقول ایک روایت ہے، کیونکہ پوری جنس کا عمل دشوار ہے کہ ایک جماعت کے ذریعہ نماز کی ادائیگی کی شرط لگائی جائے، کیونکہ مسجد تو بالعموم اسی کے لئے بنائی ہی جاتی ہے، امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس کے قول "میں نے اسے مسجد کے لئے کردیا" سے اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی۔

مالکی مذہب: دسوقی شرح کبیر کے اپنے حاشیہ میں وقف کے صیغہ کے سلسلہ میں خلیل کے قول: حبست و وقفت کے ضمن میں لکھتے ہیں: ایسے الفاظ جو حبست و وقفت کے قائم مقام ہوں، مثلاً تخلیہ کہ مسجد بنائے اور اس کے اور لوگوں کے بیچ تخلیہ کردے، اگرچہ مسجد کچھ لوگوں کے لئے مخصوص نہ ہو، نہ یہ تخصیص ہو کہ اس میں فرض پڑھی جائے نفل نہیں، لہذا مسجد بنا کر اس میں لوگوں کو نماز کی اجازت دینا بھی وقف کی تصریح کے مثل ہوگا۔ اگرچہ کسی وقف یا افراد کی تخصیص نہ ہو، ایسے ہی اگر نماز کو مقید نہ کرے کہ فرض ہی ہو، تو پھر کسی چیز کی ضرورت نہ ہوگی اور اس پر وقف کا حکم لگایا جائے گا۔

شافعی مذہب: شیرازی کہتے ہیں: وقف صرف قول کے ذریعہ ہی درست ہے، لہذا اگر واقف نے کوئی مسجد بنوائی اور اس میں نماز ادا کی یا لوگوں کو اس میں نماز ادا کرنے کی اجازت دی تو یہ وقف نہیں ہوا۔

نووی کہتے ہیں: اگر مسجد کی طرز کی کوئی عمارت بنوائی یا کسی اور طرز کی کوئی عمارت بنوائی اور اس میں لوگوں کو نماز ادا کرنے کی اجازت دی تو وہ مسجد نہ ہوگی، اسی طرح اگر اپنی ملکیت میں تدفین کی اجازت دی تو اس سے وہ زمین قبرستان نہ ہوگی خواہ اس جگہ میں نماز ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اسی طرح اس میں تدفین ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

حنبلی مذہب: ابن قدامہ کہتے ہیں کہ امام احمد کے مذہب کا ظاہر یہ ہے کہ وقف بالفعل اس پر دلالت کرنے والے قرائن کے ذریعہ ثابت ہوجاتا ہے، مثلاً مسجد بنائی اور اس میں لوگوں کو نماز پڑھنے کی اجازت دی، یا مقبرہ بنایا اور اس میں دفن کرنے کی اجازت دی یا پانی کی سبیل بنائی اور اس سے پینے کی لوگوں کو اجازت دی، کیونکہ امام احمدؒ نے ابوداؤد اور ابوطالب کی ایک روایت میں ایسے آدمی کے بارے میں جس نے مسجد میں کوئی مکان داخل کردیا اور نماز کی اجازت دی، کہا ہے کہ اسے رجوع کا حق نہ ہوگا، یہی حکم اس کا ہوگا جس نے قبرستان بنایا یا سبیل بنوائی اور لوگوں کو استعمال کی اجازت دے دی، اسے بھی رجوع کا حق نہ ہوگا۔

راجح یہی ہے کہ ایسی صورتوں میں اگر قرائن ہوں تو بالفعل وقف ثابت ہوجائے گا، کیونکہ عرف میں اس کا اعتبار ہے اور عرف میں اس پر وقف کی دلالت ہے، لہذا قول کی طرح عرف سے بھی وقف ثابت ہونا چاہیے مثلاً کسی نے اپنے مہمان کے سامنے کھانا پیش کیا تو عرف میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے کھانے کی اجازت دے دی، کسی نے راستہ میں پانی کا مٹکا رکھ دیا تو سمجھا جائے گا کہ اس نے یہ فی سبیل اللہ دے دیا ہے۔ کسی نے لوگوں میں کچھ بکھیر دیا تو سمجھا جائے گا کہ یہ اس کو لینے کی اجازت ہے، اسی طرح حمام میں داخل ہونا اور اس کا پانی بغیر اجازت

کے استعمال کرنا دلالت حال کی وجہ سے مباح ہوگا۔تو جس طرح بغیر لفظ بولے لین دین سے بیع ہوجاتی ہے اور دلالت حال سے ہبہ اور ہدیہ صحیح ہوجاتا ہے، اسی طرح یہاں وقف بھی ہوجائے گا۔

مبحث دوم

سماج کی ترقی میں رفاهی اوقاف کی اهمیت اور ان کا مقام

بندوں پر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بہت زیادہ اور بے شمار ہیں، اس نے فرمایا: ''وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله غفور رحيم'' (نحل:۱۸) (اگر اللہ کی نعمتوں کو شمار کرو تو گن نہ سکو گے، بلاشبہ اللہ غفور اور رحیم ہے)۔ ان نعمتوں میں سب سے بڑی اور عظیم تر اسلام کی نعمت ہے، اللہ نے فرمایا: ''يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين'' (حجرات:۱۷) (یہ لوگ تم پر احسان جتاتے ہیں کہ انہوں نے اسلام قبول کرلیا۔ان سے کہو اپنے اسلام کا احسان مجھ پر نہ رکھو، بلکہ اللہ تم پر اپنا احسان رکھتا ہے کہ اس نے تمہیں ایمان کی ہدایت دی، اگر تم واقعی اپنے دعوائے ایمان میں سچے ہو)۔

اللہ کی نعمتیں تمام احوال، گوشوں اور میدانوں میں متعدد اور متنوع ہیں، یہ زبردست نعمتیں، عظیم احسانات اور بے شمار انعامات تمام ہی لوگوں کے لئے عام ہیں اور زندگی کے ہر چھوٹے بڑے، خفیہ، اعلانیہ اور ماضی، حال و مستقبل اور کائنات کی تمام باریکیوں کو محیط ہیں۔

مسلمان بندوں پر اللہ کی عظیم نعمتوں میں سے یہ ہے کہ ان میں ان ہی میں سے ایک رسول بھیجا جو انھیں اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے۔ انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے، آپ ﷺ اللہ رب العالمین کے پاس سے ایک متوازن شریعت لے کر آئے جس سے لوگوں

کے دنیاوآخرت کے امور درست ہوں اورانہیں صراط مستقیم کی رہنمائی ملے۔اللہ نے فرمایا:"هو الذی بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفی ضلال مبين" (جمعہ:۲) (وہی ہے جس نے امیوں کے اندر ایک رسول خود انہی میں سے اٹھایا، جوانہیں اس کی آیات سناتا ہے،ان کی زندگی سنوارتا ہے، اوران کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے، حالانکہ اس سے پہلے وہ کھلی گمراہی میں پڑے ہوئے تھے)۔اللہ نے ان کے لئے دین کی تکمیل کی اوران پر دین کا اتمام کیا،فرمایا:"أليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" (آج میں نے تمہارے لئے دین کو مکمل کردیا،اپنی نعمت تم پرتمام کردی اورتمہارے لئے اسلام کو دین کے بطور پسند کرلیا)۔انھیں خیرامت بنایا جسے لوگوں کے لئے نکالا گیا ہے،اسی طرح فرمایا:"كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون" (آل عمران: ۱۱۰) (تم لوگ بہترین جماعت ہو، جولوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے،تم بھلائی کاحکم دیتے ہواور برائی سے روکتے ہواوراللہ پرایمان رکھتے ہو،اوراہل کتاب بھی اگر ایمان لے آتے توان کے حق میں بہت خوب ہوتا،ان میں سے کچھ تو ایمان والے ہیں مگر اکثر ان میں سے نافرمان ہیں)۔اس دین کی تکمیل یہ ہے کہ یہ زندگی کے تمام گوشوں کومحیط اوراس میں زندگی کے تمام مادی ومعنوی اطراف شامل ہیں۔یہ انسانی شخصیت کے تمام مطالبات وضروریات کو پورا کرتا ہے۔وجہ یہ ہے کہ خالق وقادر مطلق انسانی نفس کی تمام باریکیاں جانتا ہے۔فرمایا:"ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" (شمس:۷-۱۰) (اورنفس انسانی کی اور اس ذات کی قسم جس نے اسے ہموار کیا، پھر اس کی بدی اور اس کی پرہیزگاری اس پرالہام کردی، یقیناً فلاح پاگیا وہ جس نے نفس کا تزکیہ کیا،اورنامراد ہوا وہ جس

نے اس کو دبا دیا)۔ اور اللہ تعالی تمام انسانوں کی بغیر رنگ، زبان اور نسل کے اختلاف کے، ضرورتیں پوری کرتا ہے، کیونکہ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ انسانیت کا بناؤ کس میں ہے اور بگاڑ کس میں، لہذا جن چیزوں میں بناؤ ہے ان کا حکم دیا، جن میں بگاڑ ہے ان سے روکا اور اسلامی قوانین کا وہ نظام دیا جو اس دین کو کامل ومکمل کرتا ہے۔ اس نے اس نظام کو ہر زمان ومکان کے قابل بنایا جو زندگی کے امور کی تنظیم کرتا ہے، صحیح راستہ کی رہنمائی کرتا ہے، فاسد اور کج امور کو درست کرتا ہے۔ گم کردہ راہ کو راہ دکھاتا ہے۔ فقیر کی مدد کرتا، یتیم کی کفالت کرتا اور معاشرہ کے تمام افراد کے اندر ہمدردی کی روح پیدا کرتا ہے، یہ اللہ کا بڑا احسان، اس کا فضل اور بندوں پر اس کی بڑی رحمت ہے، وہ رحمان ورحیم ہے۔ اس نے اپنے رسول کو تمام انسانوں کے لئے آخری پیغام دے کر بھیجا ہے تاکہ آپ تمام دنیا والوں کے لئے رحمت بنیں، فرمایا: "وما أرسلناک إلا رحمة للعالمین" (انبیاء: ۱۰۷) (اور ہم نے آپ کو (اے پیغمبر) دنیا جہان پر اپنی رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے) اس رحمت نے زندگی کے تمام پہلوؤں کو گھیر لیا ہے، لہذا وہ تمام اسلامی قوانین کی ایک صفت لازمہ ہے، رحمت ربانی شریعت اسلامیہ میں ظاہر ہے، اس کا احساس صرف وہی مسلمان کرسکتا ہے جو دین دار ہو اور ظاہری وباطنی طور پر دینی تعلیمات پر عمل پیرا ہو، یہ تعلیمات ہمیشہ اس کے نفس کو صاف، قلب کو پاکیزہ، روح کو شفاف اور کردار بلند بنائیں گی، ہمیشہ اسے خیر پر عمل پیرا ہونے، نیک اعمال کرنے اور اللہ کی رضا جوئی کے لئے اپنی قیمتی سے قیمتی چیز قربان کرنے پر آمادہ کریں گی جس کا یہ حال اور یہ صفت ہو وہ ہمیشہ اپنے رب کی چوکھٹ پر پڑا رہے گا، جو شخص دینی تعلیمات پر عمل پیرا ہو رحمت اس کے دل سے کبھی جدا نہیں ہوگی، وہ اسے چاہے گا، اسے لٹائے گا اور سب کو اسی کی نصیحت کرے گا جیسا کہ اللہ نے فرمایا: "ثم کان من الذین آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة" (بلد: ۱۷) (پھر (اس کے ساتھ یہ کہ) آدمی ان لوگوں میں شامل ہو جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر اور خلق خدا پر رحم کی تلقین کی)۔ کیونکہ

اپنے ایمان کی رو سے وہ جانتا ہے کہ اللہ کی مخلوق پر رحم کر کے وہ خود اپنے لئے خدا کی رحمت لا رہا ہے، یہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی تصدیق ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "إنما يرحم الله عباده الرحماء" (بخاری) (اللہ اپنے بندوں میں ان ہی پر رحم کرتا ہے جو رحم دل ہوتے ہیں)۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا: "ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء" (طبرانی) (تم زمین والوں پر رحم کرو آسمان والا تم پر رحم کرے گا)۔ اپنے ایمان ویقین اور نبی کی تصدیق کے باعث وہ سمجھتا ہے کہ اگر وہ مخلوق خدا پر رحم نہیں کرے گا تو اللہ کی رحمت سے محروم ہو جائے گا بلکہ دنیاوی زندگی میں بھی بدبختی اس کے حصہ میں آئے گی، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لاتنزع الرحمة إلا من شقي" (رحمت کسی شقی کے دل سے ہی کھینچی جاتی ہے)۔

اس کے علاوہ سماج کے افراد کی باہمی ہمدردی کا عظیم حاصل اور بلند مقام مضبوطی اور وحدت ہے اور رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد کی تصدیق ہے کہ محبت باہمی اور آپسی تراحم ومہربانی میں مسلمانوں کی مثال جسد واحد کی ہے، جس کا کوئی عضو بیمار ہو جائے تو رات جگے اور بخار کے باعث سارے جسم پر اس کا اثر پڑے گا، اسی طرح ایک محرک اور بھی ہے جو جذبہ رحمت کو ابھارتا ہے اور آدمی کو خرچ کرنے اور لٹانے پر آمادہ کرتا ہے، وہ ہے مومن کی یہ خواہش کہ اپنے بھائی کے لئے وہی چیز پسند کرے جو وہ اپنے لئے پسند کرتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "والذی نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (مسلم) (خدا کی قسم جس کے قبضہ میں محمد ﷺ کی جان ہے تم میں سے کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے بھی وہی پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے)۔

انفاق فی سبیل اللہ کے لئے ان بلند اسلامی قوانین کے اغراض ومقاصد اور حکمتوں پر جس کی بھی نظر ہوگی اسے معلوم ہوگا کہ وہ بنی نوع انسان کے مابین تکافل، تعاون اور وحدت کے سلسلہ میں اتنی بلندی پر ہیں کہ جہاں تک کوئی بھی وضعی قانون نہیں پہنچتا، کیونکہ یہ ایسے بشری

قوانین ہیں جن کو خطاء، کمی یا نقص عارض ہوتا ہے، پھر اس قسم کی اسلامی تعلیمات دو بنیادوں پر مشتمل ہیں: دنیا کا اجر وثواب تمام تر اشکال وانواع کے ساتھ اور آخرت کا ثواب جسے اللہ نے بندوں کے لئے تیار کیا ہے اور جس کی حقیقت محض اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ انفاق کے سلسلہ کی ہی اسلامی تعلیمات میں سے ایک میدان اوقاف کا بھی ہے، جس کا دائرۂ کار انسان کی ضرورتوں اور حاجتوں کی تکمیل ہے۔ اوقاف انسان کو ایک ترقی یافتہ اور مہذب انتظام کے ذریعہ جس سے انسان کی ضرورت بھی پوری ہو اور انسان کی کرامت کی بھی حفاظت ہو، محتاجی اور تنگ دستی سے بچاتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولقد کرمنا بنی آدم" (بنی اسرائیل:۷۰) (ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔ یہ اسلامی قوانین انسان کو اس سے بچاتے ہیں کہ وہ اپنے کو ذلیل کرے یا اپنی توہین کرے، جو تنگی ومحتاجی میں دست سوال دراز کرنے اور مانگنے سے ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ شریعت نے اسے اپنی تعلیمات اور قوانین کے ذریعہ نفس کے مطالبات اور ضروری حاجات بھی فراہم کردیئے اور اس کو تذلیل سے بھی بچالیا۔ اس نے سماج کی تعمیر اور امن کی برقراری کے ساتھ ان ذرائع کو بھی بند کردیا جو انسان کی ضرورت ومحتاجی سے پیدا ہوتے ہیں اور اپنے اہل وعیال کی ضرورتیں پوری کرنے میں وہ بہت سی غلطیاں کرگزرتا ہے۔

اس لئے ہم پاتے ہیں کہ انفاق فی سبیل اللہ کے میدان میں اسلامی ہدایات فقر ومحتاجی کو دور کرنے کے مادی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اخروی ومعنوی پہلوؤں پر بھی مشتمل ہیں، جس کا ادراک فی سبیل اللہ خرچ کرنے والے کو ہوتا ہے۔ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے وہ بہترین منہج دیا ہے جس میں تزکیہ نفس اور سماج میں خیر کے کام علی الدوام کرتے رہنے کی ضمانت ہے، اس کے بہت سے راستے ہیں جن میں سب سے افضل وقف ہے، وقف وہ صدقہ جاریہ ہے جو سب سے زیادہ مکمل، سب سے زیادہ ثواب والا، عملی پہلو سے سب سے زیادہ مفید، سب سے زیادہ دائمی نفع کا حامل اور سب سے زیادہ پائیدار ہے، کیونکہ وہ سماج کی مضبوطی وتکافل کا تحفظ کرتا ہے، لوگوں

میں میل ملاپ اور محبت پیدا کرتا ہے اور زیادہ سے زیادہ نتیجہ خیز کاموں پر ابھارتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وقف کو شریعت اسلامیہ میں زبردست مقام دیا گیا، اسے سب سے مؤکد سنت بتایا گیا اور اسے صدقہ وانفاق فی سبیل اللہ کے افضل ابواب میں سے قرار دیا گیا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں نبی ﷺ فرماتے ہیں: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقه جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" (مسلم) (جب کسی آدمی کی موت ہو جاتی ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے، سوائے تین باتوں کے: صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے، نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)۔ نبی ﷺ کی یہ مبارک سنت امت کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر عمل کے لئے ابھارتی ہے: "آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير" (حدید: ۷) (ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول پر اور جس مال میں اس نے تم کو دوسروں کا جانشین بنایا ہے اس میں سے خرچ کرو، سو جو لوگ تم میں سے ایمان لے آئیں اور خرچ کریں انہیں بڑا اجر حاصل ہوگا)۔

خیر کا کام کرنے والوں سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یہ وعدہ فرمایا ہے کہ ان کے عمل کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا، ارشاد ہے:

"ليس عليک هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون" (بقرہ: ۲۷۲) (ان کی ہدایت آپ کے ذمہ نہیں بلکہ اللہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور تم جو کچھ بھی مال میں سے خرچ کرتے ہو سو اپنے لئے کرتے ہو اور تم اللہ ہی کی رضا جوئی کے لئے خرچ کرتے ہو اور تم مال میں سے جو کچھ بھی کرچ کرتے ہو سب تم کو پورا پورا لوٹا دیا جائے گا اور تم پر ذرا بھی زیادتی نہ کی جائے گی) اور ارشاد ہے: "لن تنالوا البر حتى تنفقوا

مما تحبون وما تنفقوا من شئ فان الله به علیم" (آل عمران: ۹۲) (جب تک تم اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے نیکی کے مرتبہ کو نہ پہنچ سکوگے اور جو کچھ خرچ کرتے ہو اللہ اس سے خوب واقف ہے)۔

اسلام میں وقف کی تاریخ اور مسلمانوں کی زندگی میں اس کے اثرات کا مطالعہ کرنے والا پائے گا کہ وہ زندگی کے تمام ترشعبوں، علمی، سماجی اور اقتصادی وغیرہ میں اسلامی معاشرہ کے لئے بہت مفید حل پیش کرتا ہے، وقف کے ذریعہ سے ہی بہت سے گوشوں میں اسلامی تہذیب پھلی پھولی، چنانچہ اسلامی شہروں میں اسپتال بنائے گئے۔ فقراء ومساکین اور بیماروں کے لئے علاج کا انتظام کیا گیا، اسی طرح فقراء اور محتاجوں کے لئے سرائے بنائے گئے، مساجد کی تعمیر ہوئی، قرآن کریم کے حفظ کے حلقے قائم ہوئے، وقف سے چلنے والے دار المطالعے قائم ہوئے، یہ وقف کے وہ عظیم اثرات ہیں جو پوری مسلم دنیا پر پڑے۔

اسی سے دیکھا جاسکتا ہے کہ اسلامی معاشروں میں اسلامی اوقاف کے مثبت اور نتیجہ خیز اثرات کیا تھے اور انھوں نے مختلف اداروں میں اسلامی تہذیب کو مالا مال کرنے میں کیا بلند کردار ادا کیا، اسلامی معاشروں کو آگے بڑھانے اور ان میں مختلف اقتصادی، سماجی اور صحتی وترقیاتی ادارے قائم کرنے میں وہ کیا سرگرم کردار کرسکتے ہیں۔

علمی تحقیق، تعلیم وتربیت کتب خانوں اور علاج ومعالجہ اور طبی تحقیقات کے لئے اسپتال اور ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے قیام میں آج بھی وقف کے کردار کو سرگرم بنایا جاسکتا ہے، نیز اس کے ذریعہ غربت کو دور کیا جاسکتا ہے، اس طرح کہ جو لوگ کام کرسکتے ہوں انہیں روزگار دیا جائے اور جو کام نہ کرسکتے ہوں ان کی ضرورتیں پوری کی جائیں نیز اور بھی میدانوں میں اس سے کام لیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح سماجی، انسانی اور ترقیاتی پہلوؤں سے ہم پاتے ہیں کہ ان میدانوں میں

وقف نے ماضی میں بھی زبردست کردار ادا کیا ہے اور یہ صدقات جاریہ کی سب سے عظیم اور درست ترین تعبیر ہے۔ ان صدقات کا جذبہ انسانی نفس میں اندر سے پیدا ہوتا ہے جو دینے، خرچ کرنے اور عمل خیر پر ابھارتا ہے، اللہ کی رضا جوئی کے علاوہ اور کوئی دباؤ، پابندی اور واجبات اس کے محرک نہیں بنتے، اس طرح دنیا میں مسلم معاشرہ کے افراد کے مابین تعاون اور تکافل ہوتا ہے، چونکہ مقصد نیک اور نیت بلند ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ مسلم معاشرہ میں باہمی میل ملاپ، محبت، تکافل اور وحدت باہمی پیدا ہوگی اور اللہ تعالی کے ارشاد: "**وتعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان**" (سورۂ مائدہ: ۲) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو) پر عمل ہوگا، اس لئے صدقات جاریہ کا درجہ بھی بہت بلند ہو جاتا ہے۔

مذکورہ بالا فرمان الٰہی اہل خیر، ثروت مند اور باغیرت افراد کو بڑی سخاوت کے ساتھ اسلامی معاشرہ میں ترقی اور اجتماعی کفالت کے تمام میدانوں میں خرچ کرنے پر ابھارتا ہے۔ یہ میدان وہ ہیں جو مسلم معاشرہ کی تمام ضرورتوں کو محیط ہیں اور اہم ترین گوشوں میں بہت بڑا رول ادا کرتے ہیں، یعنی سماج کو آگے بڑھانے کے لئے وہ کام کرنا جن میں یتیموں کی کفالت، فقراء ومساکین کی مدد، بیواؤں اور مطلقہ عورتوں کی نگہداشت، دارالعلوموں اور حفظ قرآن وغیرہ کے مدارس اور سماجی خدمات کے دیگر تمام گوشے آجاتے ہیں۔

اسلامی وقف نے سماجی مسائل کے حل میں ایک بڑا انسانی کردار ادا کیا جو تمام انسانی، اجتماعی، ترقیاتی، صحی اور تعلیمی میدانوں میں ممتاز ہے، اسی طرح دعوت الی اللہ میں بھی اس کا کردار نمایاں ہے۔ اسی سے وہ نمونہ سامنے آیا جو ہر حال میں اور ہر زمان ومکان میں قابل تقلید ہے۔ اوقاف اسلامیہ کے اس کردار کا احیاء اس مبارک سنت نبوی کی طرف رجوع سے ہوگا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ معاشرہ کی ترقی میں وقف کی ضرورت واہمیت کے سلسلہ میں شعور پیدا

کرنے کی کوشش کی جائے، اسی طرح اس مبارک میدان میں جولوگ خرچ کرنے کی استطاعت رکھتے ہوں ان کے حوصلوں کو بلند کرنے کی ضرورت ہے، نیز موجودہ زمانے کے مطالبات کے موافق نظام وقف کے نئے خدوخال وضع کرنے کی بھی ضرورت ہے۔

مبحث سوم

مطلقہ عورتوں، یتیموں، بیماروں اور بیواؤں کی خبرگیری میں اوقاف کی اہمیت

اسلام نے معاشرہ کے ان تمام طبقات کی طرف زبردست توجہ دی ہے جوخبر گیری اور توجہ کے مستحق ہیں، اس میدان میں اس کے قوانین نہایت اہم ہیں، چنانچہ اس نے ان لوگوں کو زمانہ کے مصائب اور ظروف واحوال کے تغیرات کے تھپیڑے کھانے کے لئے بے یار و مددگار نہیں چھوڑ دیا تاکہ یہ مشکلات وپریشانیاں اسے بڑے خطرات اور خطرناک نتائج تک نہ پہنچادیں اور وہ ان حالات سے نمٹنے کی کوشش میں شریعت مخالف اقدامات نہ کربیٹھیں۔ اس لئے اسلام شدت سے اس بات کا خواہاں ہے کہ ہرگروپ کے لئے جوتعاون وخبرگیری کا ضرورت مند ہو ایسے قوانین بنائے جو اس کو مادی ومعنوی طور پر مصائب سے محفوظ رکھیں، اس کی ضرورتیں پوری کریں، اس نے کبھی زکاۃ جیسے فرائض کے ذریعہ اور کبھی انفاق فی سبیل اللہ اور خیر کے مختلف کاموں مثلاً وقف اور صدقات نافلہ وغیرہ پر ابھار کر مسلم معاشرہ کو ان قوانین کی پابندی کی تعلیم دی ہے۔

ان اوقاف کو اگر اللہ کے حسب منشا استعمال کیا جائے، ان کی سرمایہ کاری بہتر طور پر کی جائے اور شرعی دائرہ میں تیز زمانے کے مطالبات اور زمانی ومکانی احوال کو سامنے رکھا جائے تو مسلم سماج میں کوئی بھی ایسا گروپ نہ رہ جائے گا جس کو مدد وتعاون کی ضرورت ہوگی، ہر ایک کی ضرورت پوری ہوجائے گی۔ اسلامی قوانین کے دائرہ میں رہتے ہوئے ضرورت، محتاجی اور فقر کو

دور کرنے میں کسی کی عزت پامال نہ ہوگی اور مسلم معاشرے کے تمام افراد میں تکافل، تعاون اور مضبوط تعلق قائم ہوجائے گا۔ اس طرح رسول اللہ ﷺ کا یہ قول پورا ہوجائے گا: "مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (اپنی مودت باہمی، تعاطف اور تراحم میں مومنین کی مثال جسد واحد کی ہے، جس کا ایک عضو بھی اگر بیمار ہوجائے تو اس کا اثر سارے جسم پر رات کو جاگنے اور بخار سے پڑے گا"۔ اس طرح کوئی بھی گروپ بغیر مدد وتعاون اور خبر گیری کے نہیں رہ جائے گا۔

سماج کے ان حصوں میں جن کو اوقاف کی توجہ تاریخ کے مختلف ادوار میں حاصل رہی ہے وہ بھی ہیں جن کا حکم ہم یہاں بیان کریں گے یعنی مطلقات اور وہ بیوائیں جوان کے حکم میں ہوں۔

اول- اسلام میں بیواؤں اور مطلقہ عورتوں کی خبر گیری

اسلام نے مطلقات کے سلسلہ میں زبردست اہتمام کیا ہے، چاہے حفاظتی تدابیر کا معاملہ ہو یا علاج کا۔ حفاظتی تدابیر کے سلسلہ میں اسلام نے کوشش یہ کی ہے کہ سماج میں طلاق کے حالات کم سے کم ہوں، یہ صرف ضرورت اور ناگزیر حالات ہی میں ہو جبکہ اس کے بغیر کوئی حل ہی نہ ہو، اس سلسلہ میں اسلام نے دو متوازی حل پیش کیے ہیں جو یوں ہیں:

الف- اس کا انتظام کہ طلاق کے حالات کم سے کم ہوں

یہ اس طرح کہ شریعت میں طلاق کو ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے اور اللہ کے نزدیک اسے ابغض الحلال بتایا گیا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خبر دی ہے کہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض چیز طلاق ہے (اسے بخاری اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے)۔

اسلام نے ان حالات کو دور کرنے کی کوشش پر ابھارا جو طلاق کی طرف لے جاتے ہوں تا کہ طلاق کے وقوع سے قبل ان کو حل کرنے کی کوشش ہو اور طلاق کے وقوع کو روکا جا سکے۔ اسلام نے یہ ضمانت دی ہے کہ اگر فریقین کی نیت صحیح ہو اور اصلاح حال کا ارادہ ہو اور اللہ کی خوشنودی مطلوب ہو تو دونوں کے مابین صلح ہو سکتی ہے۔

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا" (سورۂ نساء:۳۵)۔

(اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکَم مرد کے خاندان سے اور ایک حکَم عورت کے خاندان سے مقرر کر دو، اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی، تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا، بے شک اللہ تعالی بڑا ہی علم رکھنے والا ہے، ہر طرح باخبر ہے)

اور فرمایا:

"يأيها النبی قل لأزواجک إن كنتن تردن الحيوٰة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا" (سورۂ احزاب:۲۸)۔

(اے نبی ﷺ! اپنی بیویوں سے کہہ دو کہ اگر تم دنیا اور اس کی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ دے دلا کر بھلے طریقے سے رخصت کر دوں)۔

اور فرمایا:

"يأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا" (سورۂ احزاب:۴۹)۔

(اے مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورے ہونے کا تم مطالبہ کر سکو، لہذا انہیں مال دو اور بھلے طریقہ سے رخصت کر دو)۔

اور فرمایا:

"فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن" (سورۂ طلاق:۶)۔

(پھر اگر وہ تمہارے لئے بچہ کو دودھ پلائیں تو ان کی اجرت انہیں دو)۔

"أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن" (سورۂ طلاق:۶)۔

(ان کو (زمانہ عدت میں) اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو، جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسر ہو، اور انہیں تنگ کرنے کے لئے ان کو نہ ستاؤ اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر اس وقت تک خرچ کرتے رہو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے)۔

نکاح کی ترغیب

ب- اسلام نے نوجوانوں کو شادی پر ابھارا ہے، خواہ کنواری عورت سے یا شوہر دیدہ سے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم" (سورۂ نور:۳۲)۔

(اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام اور باندیوں میں جو اس کے یعنی نکاح کے لائق ہوں ان کا بھی۔ اگر یہ لوگ مفلس ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے انہیں غنی کر دے گا اور اللہ بڑا وسعت والا ہے بڑا جاننے والا ہے)۔

آپ ﷺ نے فرمایا:

"يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" (صحیح بخاری)۔

(اے نوجوانوں کی جماعت! تم میں سے جو نفقہ پر قادر ہو وہ شادی کر لے اور جس کو

اس کی استطاعت نہ ہو وہ روزہ رکھے، کیونکہ روزہ سے شہوانی قوت ٹوٹتی ہے)، اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا:

"تنكح المرأة لأربع لمالها و لحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك" (صحیح بخاری)۔

(عورت سے نکاح چار چیزوں کی وجہ سے کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، اس کے حسب کی وجہ سے، اس کے جمال کی وجہ سے، اس کے دین کی وجہ سے، تم دین دار کو ترجیح دو تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)۔

اگر ایک مسلمان رسول اللہ ﷺ کے ان ارشادات پر عمل کرے گا تو معاشرہ میں مطلقات کا تناسب بہت کم ہو جائے گا اور اس طرح اس مسئلہ پر بہت آسانی سے قابو پایا جاسکے گا۔

حجۃ الوداع میں آپ نے عورتوں کے حق میں عمومی اور بیواؤں اور مطلقہ عورتوں کے حق مین خاص طور پر نصیحت کی، فرمایا:

"فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" (مسلم)۔

(عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو کہ تم نے ان کو اللہ کی امانت کے بدلے لیا ہے، اللہ کے کلمہ کے ذریعہ تم نے ان کی شرمگاہیں حلال کی ہیں، تمہارے اوپر ان کی روزی اور معروف کے مطابق ان کو پہنانا ہے)۔

جہاں تک بیواؤں کی بات ہے تو وہ عورتوں کے عموم میں تو داخل ہی ہیں لیکن اسلام نے جہاں مساکین اور محتاجوں کی مدد اور ان کی خبر گیری پر ابھارا ہے وہیں بیواؤں کے ساتھ حسن سلوک کی بھی ترغیب دی ہے: حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله وأحسبه قال: و كالقائم الذي لا يفتر و كالصائم الذي لا يفطر" (النووی)۔

(مسکین اور بیوا کی دیکھ بھال کرنے والا مجاہد فی سبیل اللہ کی مانند ہے۔ میرا گمان ہے کہ آپ نے یہ بھی فرمایا: وہ رات میں اس عبادت کرنے والے شخص کی طرح ہے جو تھکتا نہیں اور اس روزہ دار کی مانند ہے جو افطار نہیں کرتا)۔

ہر زمانہ میں اسلامی اوقاف نے مطلقہ عورتوں اور بیواؤں وغیرہ کی مشکلات ومسائل کو حل کیا ہے اور فقر وتنگدستی کے وقت ان کی ضروریات پوری کرنے کی کوشش کی ہے جب ان کے لئے تمام راستے بند ہو جاتے ہیں، ان کے لئے اوقاف خاص کئے جاتے تھے جن کی آمدنی ان پر خرچ کی جاتی تھی، اسی طرح ان کو مکان دیئے جاتے، نفقہ اور لباس کا انتظام کیا جاتا، ان کو ہر وہ چیز دی جاتی جس سے ان کی ضرورت پوری ہوتی ہو، ان کی صحیح اسلامی طریقہ پر خبر گیری ہوتی اور ان کی اس کے لئے مدد کی جاتی کہ وہ کتاب اللہ کا حفظ کریں، شرعی علوم سیکھیں اور وہ کام بھی انھیں سکھائے جاتے تھے جو ایک مسلمان عورت کے لئے مناسب ہیں بلکہ وقف کے ادارے اس سے بھی آگے بڑھ کر شریعت کے مطابق ان کی شادی بھی کرتے تھے، تاکہ عورت کی حیاء اور عزت کا تحفظ ہو سکے۔

دوم-اسلام میں مریضوں کی دیکھ بھال

سماج میں جو طبقہ خبر گیری، توجہ اور مدد کا سب سے زیادہ مستحق ہے وہ بیماروں کا ہے، یہ وہ گروپ ہے جس کو مختلف حکمتوں اور اسباب کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ابتلاء میں ڈال دیا ہے اور اسی وجہ سے سماج کے دوسرے لوگوں پر ان کا یہ حق ہے کہ ان کے ساتھ مہربانی اور ہمدردی کا سلوک کریں اور اگر بیماری کے ساتھ فقر وفاقہ، تنگ دستی اور احتیاج ہو اور علاج کرانے کی سکت بھی نہ ہو تو اس سے انسان اور زیادہ متاثر ہوتا ہے، اسی مشقت کے لحاظ سے مریض پر خرچ کرنے والے کا ثواب بھی بڑھ جاتا ہے۔

اسلام نے بحیثیت دین رحمت کے جو زندگی کے تمام پہلوؤں کو محیط ہے، اپنے قوانین

کے ذریعہ انسانیت کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرلیا ہے اور اپنی عمومی ہدایات کے ذریعہ تکافل، اتحاد اور تعاون کے میدان میں ایک منفرد نظام دیا ہے، ان ہی عمومی ہدایات کے تحت مریضوں کی نگرانی، دیکھ بھال اور ان کی مدد بھی آجاتی ہے، تاآنکہ اللہ اپنے فضل وکرم سے انہیں شفاء عطا کرے، کیونکہ اس کی رحمت تو سبھی انسانوں کے لئے عام ہے۔

جہاں تک خصوصیت کے ساتھ مریضوں پر توجہ دینے کا تعلق ہے تو اسلام نے ان سے اعتناء کرنے، ان کی خبر گیری اور ان کے علاج وعیادت پر ابھارا ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ ان کے حوصلوں کو بلند کیا جائے اور مادی ومعنوی طور پر ان کی مدد کی جائے، تاآنکہ اللہ کے فضل سے وہ شفایاب ہوجائیں۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ باعتبار ضعف، مرض اور اپنی حالت کے اسلام نے ہمارے حال پر بہت توجہ دی ہے اور یہ بات سامنے رکھی ہے کہ سماج میں بیمار سب سے زیادہ مدد اور تعاون کے مستحق ہوتے ہیں، خاص کر جب کہ وہ فقیر ومحتاج بھی ہوں۔ اسلام کی یہ توجہ بیمار کے علاج ومعالجہ سے شروع ہوکر شفاء کے بعد بھی اس کی خبر گیری اور اس وقت تک اس کی کفالت تک رہتی ہے جب تک وہ پوری طرح شفایاب ہوکر کام کاج کے لائق نہ ہوجائے۔ اسی طرح اسلام نے اس پر بھی ابھارا ہے کہ بیمار کی عیادت کی جائے، کیونکہ عیادت سے اس کے حوصلے بلند ہوتے ہیں اور علاج پر بھی اس کا اچھا اثر پڑتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو اس پر ابھارا ہے، چنانچہ فرمایا:

"حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة وتشميت العاطس"۔

(مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں: سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت، جنازہ کے پیچھے چلنا، دعوت قبول کرنا اور چھینکنے والے کی چھینک کا جواب دینا)، نیز آپ نے فرمایا:

"عودوا المريض وأطعموا الجائع وفكوا العاني" (بخاری)۔

(مریض کی عیادت کرو، بھوکے کو کھلاؤ اور مصیبت زدہ کی مدد کرو)، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من عاد مریضا وزار اخا له في الله ناداه مناد بأن طبت وطاب ممشاک وتبوأت من الجنة منزلاً" (سنن ابن ماجہ)۔

(جس نے کسی بیمار کی عیادت کی یا للہ فی اللہ اپنے کسی بھائی سے ملاقات کی تو اسے ایک ندا دینے والا پکارتا ہے کہ تم خوش رہو، تمہارا چلنا مبارک ہو اور تم جنت میں ایک گھر پاؤ)۔

اسی طرح ایک حدیث قدسی میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"إن الله عزوجل یقول یوم القیامة: یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی قال: یارب کیف أعودک وأنت رب العالمین، قال: أما علمت أن عبدی فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنک لوعدته لوجدتنی عنده......" (رواہ مسلم)۔

(اللہ تعالیٰ قیامت میں فرمائے گا: آدم کے بیٹے! میں بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی، وہ کہے گا، میرے رب تو تو رب العالمین ہے، میں تیری عیادت کیسے کرتا، کہے گا: تجھے معلوم نہیں ہوا کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوا لیکن تو نے اس کی زیارت نہیں کی، تو نہیں جانتا کہ اگر اس کی عیادت کرتا تو مجھے بھی اس کے پاس پاتا)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی ہدایات بیماروں کی خبر گیری، توجہ، علاج اور ان کی عیادت کے سلسلہ میں بہت ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ نصوص بھی ہیں جو باہمی ہمدردی اور تعاون پر ابھارتی ہیں اور ایسے نصوص بھی ہیں جو خاص طور پر بیماروں سے متعلق ہیں۔

اسلام کے ہر عہد میں اوقاف نے ایک عظیم کردار ادا کیا ہے، آج بھی جبکہ نت نئے امراض ظاہر ہو رہے ہیں جن کو اب سے پہلے کوئی نہیں جانتا تھا، اوقاف کے اس کردار کو زندہ کیا جاسکتا اور ان کے نقوش کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

آج اگرچہ تشخیص وعلاج کے طریقوں میں تبدیلی آگئی ہے اور علاج کے طریقوں میں ترقی ہوئی ہے، لیکن علاج معالجہ پر اتنا زیادہ صرفہ آتا ہے کہ فقراء ومساکین اور محتاج لوگ اس کی استطاعت نہیں رکھتے، لہذا آج شدید ضرورت ہے کہ مریضوں اور اسپتالوں کے لئے اوقاف قائم کرنے کا اہتمام کیا جائے اور بطور خاص غریب اور محتاج بیماروں کی مدد وتعاون کے لئے وقف کے فنڈ قائم کئے جائیں۔

مبحث چہارم
تعلیم اور دعوت وتبلیغ کے سلسلہ میں اوقاف کی اہمیت

علم وتعلیم اور دعوت الی اللہ دو عظیم کام اور ایسے میدان ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا مقام بلند کیا ہے، ان کی عزت بڑھائی ہے اور ان کے ذمہ داران وکارکنان کی عزت افزائی کی ہے، دنیا میں ان کی جو توقیر ہوتی ہے اور جو اعتراف فضل ہوتا ہے وہ تو الگ آخرت میں اجر عظیم کا وعدہ بھی ان سے فرمایا ہے۔ ان دونوں کاموں سے اسلام نے اتنا زبردست اعتناء کیا ہے کہ جس کی کوئی نظیر سابق یا بعد کے کسی نظام وقانون میں نہیں ملتی، ان کے شرف کے لئے یہ کافی ہے کہ کتاب اللہ کی سب سے پہلی آیت وہ ہے جو قراءت (پڑھنا) کی دعوت دیتی ہے اور قراءت ہی علم وتعلم کا دروازہ ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"اقرأ باسم ربک الذی خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربک الأکرم، الذی علم بالقلم، علم الإنسان ما لم یعلم" (سورۂ علق: ۱-۵)۔

(پڑھو (اے نبی) اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا، جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے سے انسان کی تخلیق کی، پڑھو اور تمہارا رب بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعہ سے

علم سکھایا، انسان کو وہ علم دیا جو وہ نہ جانتا تھا)۔

ان آیات کریمہ میں غور وفکر کرنے والا پائے گا کہ مضمون کی ابتداء قرأت سے ہوئی پھر قلم کا بیان ہوا اور قلم ہی کتابت کا وسیلہ اور علم وتعلیم کا رمز ہے، اس کے بعد بتایا گیا کہ خدا نے انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہ جانتا تھا۔

اس سے دین اسلام کا راست طریق کار معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلے درجہ میں توحید خالص کا دین تو ہے ہی، اس کے بعد وہ علم ومعرفت کا دین ہے، جس میں لوگوں کو امور دین سکھائے جاتے ہیں، انھیں حق کی اور صراط مستقیم کی دعوت دی جاتی ہے، اسی سے مولی تعالیٰ کے حکم کی تعمیل بھی ہوتی ہے جس کا ارشاد ہے:

"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" (سورۂ آل عمران: ۱۰۴)۔

(اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے، جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔

اسی طرح فرمایا:

"وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون" (سورۂ توبہ: ۱۲۲)۔

(اور مؤمنوں کو نہ چاہئے کہ سب کے سب نکل کھڑے ہوں، سو یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں ایک حصہ نکل کھڑا ہوتا کہ باقی لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آئیں ڈرائیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں)، نیز فرمایا:

"قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله

وماآ أنا من المشركين" (سورۂ یوسف:۱۰۸)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریق یہی ہے، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں، دلیل پر قائم ہوں میں بھی اور میرے پیرو بھی اور پاک ہے اللہ اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں)۔

قرآن میں بہت سی نصوص وارد ہیں جو علماء کی شان بلند کرتی ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبیر" (سورۂ مجادلہ:۱۱)۔

(تم میں سے جو لوگ ایمان رکھنے والے ہیں اور جن کو علم بخشا گیا ہے، اللہ ان کو بلند درجے عطا فرمائے گا اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ کو اس کی خبر ہے)۔

اللہ نے بتایا کہ علماء وہ لوگ ہیں جو اپنی معرفت الٰہی، حلال وحرام کی معرفت اور اللہ تعالیٰ کے امر ونہی کی پابندی کے باعث لوگوں میں اللہ سے سب سے زیادہ ڈرتے ہیں۔ فرمایا:

"إنما یخشی الله من عباده العلماء إن الله عزیز غفور" (سورۂ فاطر:۲۸)۔

(حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے ڈرتے ہیں، بے شک اللہ زبردست اور درگذر فرمانے والا ہے)۔

وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے ہیں جس نے ارشاد فرمایا:

"لا یکلف الله نفسا إلا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسینا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علینا إصرا کما حملته علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین" (سورۂ بقرہ:۲۸۶)۔

(اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کے بساط کے مطابق، اسے ملے گا وہی جو کچھ اس

نے کمایا اوراس پر پڑے گا وہی، جو کچھ اس نے کمایا، اے ہمارے پروردگار ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں، اے ہمارے پروردگار ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے، اے ہمارے پروردگار ہم سے وہ نہ اٹھوا جس کی برداشت ہم سے نہ ہو، اور ہم سے درگذر کر اور ہم کو بخش دے اور ہم پر رحم کر تو ہی ہمارا کارساز ہے، سو ہم کو غالب کر کافر لوگوں پر)۔

اسلام میں علم وعلماء اور تعلیم کی اس زبردست اہمیت کے پیش نظر اور علی وجہ البصیرۃ دعوت الی اللہ، اللہ کے دین کی حفاظت اور اسلامی معاشرہ میں ان کی شدید ضرورت کے باعث، معاشرہ کی رفعت شان، ترقی اور اللہ کے دین کی نشر واشاعت اور امور دین اور عقیدہ کی حفاظت اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے لئے، اسلامی اوقاف نے تاریخ کے تمام ادوار میں علم اور دعوت الی اللہ کے میدانوں میں ایک بڑا کردار ادا کیا اور ہمیشہ ان امور کو اوقاف کی بڑی توجہ وعنایت حاصل رہی، ان پر زیادہ سے زیادہ خرچ کیا گیا، ان کے تحفظ کی کوشش ہوئی اور ان کے ذمہ داران وکارکنان کو عزت وتوقیر ملی، اس سے وہ علم اور دعوت کے میدان میں اپنا مطلوبہ کردار ادا کرنے کے قابل ہوسکے۔

علم وتعلیم اور خاص کر شرعی علوم کی اشاعت کے سلسلہ میں اسلامی اوقاف نے وہ زبردست اور نمایاں کردار ادا کیا کہ اس کی تفصیل اس مختصر مقالہ میں بیان کرنا مشکل ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم وتعلیم کے ان اوقاف میں مشترک قدر یہ تھی کہ وہ ان کاموں کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس زمانہ میں جبکہ موجودہ دور کی طرح سرکاری ادارے اور ایجنسیاں اور وزارتیں نہیں ہوتی تھیں جو تعلیم وغیرہ پر خرچ کریں، اس صورت میں تمام تر انحصار صرف اوقاف کی مالیات اوران کی آمدنی پر تھا جن کا فیض تعلیم علوم اور حفظ قرآن کے تمام حلقوں کو پہنچتا تھا بلکہ علم وتعلیم کا کوئی بھی گوشہ ان کے فیض سے محروم نہ تھا جیسا کہ تاریخی مراجع بتاتے ہیں، ان

کے مطابق وہ چاہے مساجد میں لگنے والے علم کے حلقے ہوں یا الگ سے مدارس کا قیام ہو، سب کے لئے مالی بنیاد وقف ہی تھا۔ متعدد تاریخی مصادر بتاتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں تمام تعلیمی ادارے وقف کے نظام کے ماتحت تھے۔

لہذا اگر اوقاف کا نظام نہ ہوتا بطور خاص عہد مملوکی میں تو یہ مدارس اپنی بنیاد کھود دیتے۔ تعلیم اور مدارس کے سلسلہ میں اوقاف جو اخراجات کیا کرتے تھے ان میں مدارس کی تعمیر، مدرسین کی تنخواہیں طلبہ کی ضرورتیں مثلاً کتابیں، روشنائی، کاغذ، کھانا اور لباس وغیرہ سب شامل تھے، تاریخ بتاتی ہے کہ ابوصالح احمد بن عبدالمالک المؤذن النیسا پوری کتب حدیث کے ذخیرہ کی دیکھ بھال کرتے تھے اور ان کی حفاظت کے لئے اوقاف سے انہیں سرمایہ ملتا تھا۔ کچھ اوقاف محدثین کی ضروریات روشنائی وغیرہ فراہم کرتے تھے۔

القدس میں المدرسۃ العمریہ کا وقف تھا جس میں طلبہ کو روزانہ تقریباً ایک ہزار روٹی دی جاتی تھی، اس کے علاوہ دیگر اوقاف سے کپڑے، برتن، وضو کے لوٹے اور روشنی کے لئے تیل فراہم کیے جاتے تھے۔ اس طرح علم کے حلقے، مدارس اور تعلیمی سرگرمیوں سے متعلق تمام امور ان ہی اوقاف سے انجام پاتے تھے، پورے عالم اسلامی میں بڑی مساجد بھی حفظ قرآن، علم کے حلقوں اور علوم شرعیہ کی اشاعت کی مرکز تھیں، مثلاً مکہ مکرمہ میں مسجد حرام، مدینہ منورہ میں مسجد نبوی، مسجد بصرہ، مسجد کوفہ، مسجد قرطبہ، الجامع الاموی، قاہرہ میں مسجد عمرو بن العاص، حتی کہ بعض مساجد میں علوم کے حلقے وسعت اختیار کر کے پوری پوری یونیورسٹیاں بن گئیں، مثلاً جامع قرطبہ، الجامع الازہر، جامع القرویین، جامع الزیتونہ وغیرہ، ان تمام سرگرمیوں کو سرمایہ مذکورہ چیریٹیبل اوقاف ہی فراہم کرتے تھے۔

اس مختصر مقالہ میں ذکر کردہ تفصیلات سے ہمیں یہ تحریک ملتی ہے کہ اوقاف کو ہم اس کا سابقہ کردار لوٹائیں خاص کر اس لئے بھی آج مسلم معاشروں میں آبادی بڑھ چکی ہے، تعلیم کے

اخراجات بڑے مہنگے ہوگئے ہیں اور کئی مسلم ممالک تنہا اپنے فرزندوں کی تعلیم وتربیت کے اخراجات اٹھانے کے متحمل نہیں ہیں۔لہذا ایسے ملکوں کو شدید ضرورت ہے کہ اس میدان میں کوئی ان کی مدد وتعاون کرے، یہ تعاون اوقاف کے ذریعہ ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ان اوقاف کے ساتھ جو تعلیمی میدان کے لئے مختص ہوں ہر ملک کے ساتھ اصحاب ثروت کے عطیے اور چندے بھی تعلیمی سرگرمیوں کو فروغ دینے میں اپنا کردار ادا کریں ،اس سے علمی سرگرمیاں اپنے سابقہ کردار کی طرف لوٹ آئیں گی، اوقاف کے سرمایے اور آمدنیاں ان کو بنیادی طور پر مالیات فراہم کریں گی۔

دعوت وتحفظ دین

دعوت وتبلیغ اور تحفظ دین کے میدان میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ تمام اسلامی ادوار میں اسلامی اوقاف بڑا کردار ادا کرتے رہے ہیں۔اس سلسلہ میں دو عامل بنیادی کردار ادا کرتے تھے جو اہل خیر کو مذکورہ میدانوں میں زیادہ سے زیادہ خرچ کرنے پر ابھارتے تھے۔

پہلا عامل

پہلا عامل یہ تھا کہ وقف انفاق کے ان راستوں میں سے ہے جس پر بہت ابھارا گیا ہے۔اس میں خرچ کرنا تزکیہ نفس بھی ہے اور خیر ومعروف کو برقرار رکھنا بھی۔ یہ ان طریقوں میں سے ہے جو خالصتاً اللہ کے لئے نیکی اور انفاق کے ہیں جو زیادہ نفع بخش، زیادہ اجر والے، زیادہ مفید اور زیادہ پائیدار اثرات والے ہیں۔ کیونکہ انفاق کا یہ طریقہ سماج کی مضبوطی، یک جہتی اور تکافل کی حفاظت میں حصہ لیتا ہے۔انسانی قلوب سے کینے دور کرتا ہے اور معاشرہ کے تمام افراد میں محبت واتحاد پیدا کرتا ہے۔ دنیا وآخرت میں اس کے فضل کے تذکروں سے کتاب وسنت کی نصوص بھری پڑی ہیں۔

دوسرا عامل

دوسرا عامل دعوت الی اللہ کی فضیلت، اس میں مشغول ہونے کی فضیلت اور اس کے کارکنان وذمہ داران کا مقام ومرتبہ ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، اسی طرح لوگوں کے امور دین کو سیکھنے اور عبادت وغیرہ دوسرے اعمال کو صحیح طریقہ پر ادا کرنے، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی فضیلت اور معاشرہ کی صلاح وفلاح میں اس پہلو کی اہمیت ہے۔ نیز یہ کہ ان امور میں مشغول ہونے والوں اور کارکنوں سے آخرت میں اجر عظیم کا وعدہ ہے، کیونکہ یہ کام وہ خالصتاً لوجہ اللہ کرتے ہیں۔ انفاق، دعوت وتبلیغ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کے جو کام ہیں وہ سب اللہ کی خوشنودی ورضا کے حصول کے لئے کئے جاتے ہیں اور جو لوگ بھی ان کاموں میں سرمایہ لگاتے ہیں انہیں اجر وثواب کی بشارت ہے۔

اس طرح دو عامل تھے جو لوگوں کو خیر کے کاموں میں خرچ اور انفاق پر آمادہ کرتے تھے۔ خاص طور پر ان میں خرچ کرنے پر آخرت میں جو اجر عظیم ملے گا اس کے باعث اہل خیر اور غیرت مند اہل ثروت کو اللہ کے راستہ میں، دین کی دعوت وتبلیغ میں اور تحفظ دین کے میدانوں میں خوب خوب خرچ کرنے کی تحریک ملتی تھی۔ اسی طرح اپنے ہم مذہب یا ہم جنس محتاج وغریب انسانوں کی شدید ضروریات زندگی کا پورا کرنا بھی خیر وثواب کے کاموں میں آتا ہے، ساتھ ہی دین کی دعوت جو تمام حاجتوں اور ضرورتوں سے بڑھ کر حقیقی اور ضروری ہے، جیسا کہ علامہ ابن القیمؒ نے صراحت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''لوگوں کو شریعت کی ضرورت ان کی دوسری تمام حاجتوں سے بڑھ کر ہے حتی کہ شریعت کی انہیں اس سے بھی زیادہ ضرورت ہے جتنی سانس لینے کی ہوتی ہے، کھانے اور پینے کا تو ذکر ہی کیا ہے، کیونکہ سانس نہ لینے اور کھانا پانی نہ ملنے سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ موت آجائے گی جبکہ شریعت نہ ہونے سے روح اور دل تمام فاسد ہو جائیں گے۔ ابدی ہلاکت ہوگی،

ان دونوں کے مابین زمین وآسمان کا فرق ہے، موت سے صرف بدن ہلاک ہوتا ہے، لہذا لوگوں کو رسول اکرم ﷺ کی دعوت کی معرفت، اس کی دعوت، اس پر صبر، اس کے لئے شریعت سے بغاوت کرنے والوں سے جہاد جب تک کہ وہ اس میں واپس نہ آجائیں کی ضرورت سب سے زیادہ شدید ہے اور دنیا میں بناؤ اور صلاح اس کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا''۔

معاشرہ کی اصلاح اور صراط مستقیم پر استقامت، اللہ کے دین کی حفاظت، دین کے بارے میں شکوک وشبہات کو دور کرنا، لوگوں کو امور دین سکھانا وغیرہ جیسے عظیم مقاصد ہیں جنھوں نے آخرت کے ثواب اور اللہ کے ساتھ نفع بخش تجارت کے ساتھ مل کر ایک زبردست محرک کی شکل اختیار کر لی اور اسی محرک نے مسلم معاشروں میں لوگوں کو اپنے مال وسرمایے اللہ کے دین کی دعوت اور اس کی حفاظت میں لگا دینے پر ابھارا، چنانچہ وقف کے مالوں اور جائیدادوں کی کثرت ہوگئی، وقف کی صورتیں بھی بڑھتی گئیں، حتی کہ وقف نے علم ودعوت الی اللہ کے مختلف میدانوں کے مطالبات پورے کئے بلکہ بعض اوقاف کی آمدنیاں ان کے اخراجات سے بھی بڑھ گئیں، ان سب کی تفصیلات کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

عصر حاضر میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ نیکی وخیر اور دعوت دین کے کاموں کو برابر اہل خیر اور ثروت مند اپنے سرمایوں اور مالیات سے فیض پہنچاتے رہے ہیں جو رضائے الٰہی کے لئے ان میدانوں میں مسابقت کررہے ہیں۔ الحمد للہ کہ آج کے لوگ بھی رسول اکرم ﷺ، صحابہؓ اور سلف امت کی اقتدا کر رہے ہیں، کیونکہ امت محمدیہ میں خیر قیامت تک باقی ہے۔ ہم پاتے ہیں کہ ان میں بہت سے لوگ مسجدوں کی تعمیر، داعیوں کی کفالت، دعوتی کتابوں کی طباعت اور دعوت کے دیگر مطالبات وضروریات پر خرچ کرنے کے لئے مسابقت کررہے ہیں۔

اس وجہ سے ہمیں بھی ان کی پیروی اور ان کی اقتداء کی ضرورت ہے، کتاب وسنت اور عمل صحابہؓ کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ ہم خیر کے اس کام کو ترقی دیں اور نئے نئے گوشے وا کریں

جوموجودہ زمانے کے مطالبات کے مطابق ہوں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ وقف کے مخصوص فنڈ قائم کیے جائیں جو خیر کے کاموں کے لئے ہوں تا کہ یہ دعوت الی اللہ اور تحفظ دین کے میدانوں کے لئے مالی ذرائع اور مادی مدد وخیر کا نہ سوکھنے والا سرچشمہ اور غیر منقطع ذریعہ بن جائیں۔ ہمیں یہ بھی کرنا چاہیے کہ ان فنڈز میں سماج کے تمام لوگوں کے لئے حصہ لینے کا دروازہ کھولیں، کیونکہ اس سے فرد و معاشرہ پر اس کے اچھے اثرات پڑیں گے اور دنیا وآخرت کی بھلائی حاصل ہوگی۔ ہمیں دیکھنا چاہیے کہ ہمارے ارد گرد میں وہ لوگ بھی ہیں جنہوں نے عیسائی چرچوں اور ان کی مشنریز کے لئے کتنا مال وقف کر رکھا ہے حتی کہ ایک ایک مشنری چرچ کی آمدنی اور بجٹ اتنا ہوتا ہے کہ پوری پوری حکومتوں کا بھی اتنا بڑا بجٹ نہیں ہوتا۔

خاتمہ بحث:

اب میں اس مقالہ کے آخر میں بعض سفارشات پیش کرتا ہوں، تا کہ جب اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا معاشرہ کی دعوتی، تعلیمی اور صحتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے نئے اوقاف قائم کرے تو ان سفارشات سے بھی فائدہ اٹھائے، یہ سفارشات سرخیاں ہیں اور فقہ اکیڈمی ان کو وسعت دے کر عملی زمین پر ان کو فعال بناسکتی ہے تا کہ بننے والے اوقاف سلامت بھی رہیں، صحیح سمت میں کام کریں اور ان سے جو آمدنیاں حاصل ہوں وہ خیر وفلاح کے منابع بنیں جن سے معاشرہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے مستفید ہو۔

۱- سب سے پہلے تو یہ کہ اوقاف کو صحیح شرعی اصول پر قائم کیا جائے جو اس میدان میں کتاب وسنت اور عمل صحابہ سے مستفاد ہوں۔

۲- ایسا شرعی با مقصد ابلاغی پروجیکٹ بنایا جائے جس کے وسیلہ سے لوگوں کو وقف اور اس کی شرعی اصل سے واقف کرایا جائے اور مسلمانوں کی زندگی میں اس کے تصور کو راسخ کیا جاسکے۔

۳- وقف کے انتظامی امور کے لئے وہ انتظامی ڈھانچہ اختیار کیا جائے جو ہندوستان میں

مسلمانوں کے احوال وظروف کے مطابق ہو اور جس میں ان کے قانونی اقتصادی، سماجی اور سیاسی حالات کی رعایت رکھی گئی ہو۔

۴- انتظامی ڈھانچہ کی بنیادوں کو ترقی دی جائے اور معلومات کو قابل اعتماد شکل میں مرتب کیا جائے اور اس کے لئے مینجمنٹ کے جدید ترین نظریات اور سائنٹفک تکنیک کو اختیار کیا جائے تا کہ اوقاف کی تنظیمی تاسیس اس کے کاموں کے مطابق ہو اور وہ فعال شکل میں اپنا مشن انجام دیں اور جو واقفین کی شرائط کے بھی مطابق ہو، اس کے لئے کمپیوٹر اور پروگرامنگ کی جدید ترین ٹکنالوجی سے استفادہ ناگزیر ہے جن سے اوقاف کی کارکردگی میں اضافہ ہوگا۔

۵- اوقاف کے تمام کاموں کی بہتر پلاننگ ہو، اس کے لئے مختصر مدتی اور طویل مدتی منصوبے بنائے جائیں جو کہ آخر کار اوقاف کے تمام مطلوبہ کاموں اور سرگرمیوں کی تکمیل پر منتج ہوں گے۔

۶- معاشرہ کے مطالبات اور ضروریات کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تا کہ ان میدانوں کی تحدید کی جا سکے جن میں اوقاف کام کریں گے کہ وہ ضروریات سماجی ہیں، صحت سے متعلق ہیں یا تعلیمی یا دعوتی وغیرہ۔

۷- وقف اور سرمایہ کاری کی نئی صورتیں پیدا کی جائیں جو ان مطالبات کو پورا کرسکیں جن کا ذکر اوپر آیا اور ساتھ ہی اس مالی معیار کے مطابق بھی ہوں کہ سماج کے افراد اس میں شامل ہوسکیں، یعنی وہ صورتیں وقف کے کاموں میں اکثر لوگوں کو حصہ داری کی اجازت دیتی ہوں۔

۸- معاشرہ میں جن چیزوں کی ضرورت ہے ان میں یا ان میں سے کسی ایک میدان میں وقف کے فنڈ بنائے جائیں۔ اس کے لئے یہ دیکھا جائے گا کہ معاشرہ کو کس میدان اور کس چیز میں تعاون کی زیادہ ضرورت ہے۔

۹- وقف کے کاموں کا باریک بینی سے جائزہ اور وقفہ وقفہ سے احتساب کیا جائے تا کہ

خرابیوں کو جان کر ان کی تلافی کی جائے اور خوبیوں کو پرکھ کر مزید آگے بڑھا جائے۔ اس کے لئے ایک باصلاحیت اور ماہر مینجمنٹ کی ضرورت ہوگی۔

۱۰- سماج کے ثروت منداور تاجر طبقہ سے سماج کے تعلقات کو مضبوط بنایا جائے، اس کے لئے مختلف وسائل اور چینل استعمال کیے جاسکتے ہیں، تاکہ ان کے ذریعہ ان اوقاف کو مادی ومعنوی طور پر تعاون ملتا رہے۔

۱۱- وقف کرنے والوں کی شرطوں کو پوری باریکی کے ساتھ نوٹ کیا جائے تاکہ اوقاف کی حاصل شدہ آمدنیوں کو وقف شدہ میدان میں ہی خرچ کیا جائے اور اس طرح شرعی مصارف میں ان کا صرف عمل میں آئے۔

۱۲- اوقاف کے انتظام اور سرمایہ کاری کے لئے انتظامی اور سرمایہ کاری کی صلاحیتوں کو بڑھایا جائے اور ان کو کام میں لایا جائے جو ممتاز بھی ہوں اور اجر وثواب کی نیت سے کام بھی کریں۔

☆☆☆

چوتھا باب

وقف کا فقہی پہلو

تفصیلی مقالات:

سماج کے سنگین مسائل کے حل کے لئے اوقاف کا قیام

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- اس مسئلہ کے تبرع اور قربت فی ذاتہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں جو وقف کی اصل روح ہے۔ علامہ شامی تحریر کرتے ہیں: "ان الوقف تبرع"، صاحب تنویر الابصار رقم طراز ہیں: "وأن یکون قربة فی ذاته"، شیخ الاسلام ابن تیمیہ تحریر کرتے ہیں: "**فأجاب: الحمد لله الأصل في هذا أن كل ما شرط من العمل من الوقوف التي توقف على الأعمال فلا بدأن تكون قربة**"۔ جن اوقاف میں یہ لابدی عنصر موجود نہ ہوگا وہ وقف ہی باطل ہوگا۔

بنابریں مذکورہ عبارتوں سے بطریق تحقیق مناط مطلقہ اور بیوہ خواتین کے لئے اوقاف کی گنجائش نکلنی چاہئے، نیز ایک صریح فقہی جزیہ بھی موجود ہے: "**وقال: من طلقت فلها أيضاً قسط من الوقف**" (البحر الرائق ۵/ ۱۹۹) مطلقہ اور بیوہ کو بھی وقف سے دیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ سوال میں تحریر کردہ مشکلات و پریشانیوں کا حل یہی ہونا چاہئے کہ ایسی بے سہارا و مجبور خواتین کے لئے نظام اوقاف قائم کیا جائے۔

اسلام کی تابناک اور روشن تاریخ میں اوقاف کی آمدنیاں دفاعی امور، افلاس زدہ لوگوں کی امداد، علوم وثقافت کو فروغ دینے اور رفاہی مصارف میں خرچ کی جاتی تھیں۔

☆ شیخ الحدیث، دار العلوم مئو۔

علامہ ابن قدامہ کی تحریر سے بھی جواز کی گنجائش نکلتی ہے: "وسائر الوقف يصرف إلى كل مافيه أجر ومثوبة وخير" (المغنی مع شرحہ ۶/ ۲۱۳)۔

۲- فقہاء کی آراء ونصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف درست ہیں: "قال شمس الائمة: فعلى هذا إذا وقف على طلبة علم بلدة كذا يجوز؛ لأن الفقر غالب فيهم" (البحر الرائق ۵/ ۱۹۹، الفتاوی الہندیہ علی ہامش الہندیہ ۶/ ۲۵۸)، نیز اس کے وجوہ خیر میں سے ہونے کے باعث بھی اس میں وقف درست ہے: "الثاني موقوفة صدقة على وجوه البر والخير أو اليتامى جاز مؤبداً كالفقراء" (بحر ۵/ ۲۰۰)۔

جس طرح قرآن عزیز کے مساجد ومدارس پر وقف کرنے کا رواج زمانہ قدیم سے چلا آرہا ہے، اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے اہل علم نے دینی کتابیں بھی وقف کی ہیں، کیونکہ دونوں ہی کے مقاصد میں احیاء دین تعلیماً وتعلماً ہے: "وعن نصير بن يحيى أنه وقف كتبه إلحاقالها بالمصاحف، وهذا صحيح، لأن كل واحد يمسك للدين تعليماً وتعلماً وقراء ة، وجوز الفقيه أبوالليث وقف الكتب، وعليه الفتوى كذا في النهاية" (البحر الرائق ۵/ ۲۰۲)۔

شیخ عبد المحسن محمد عثمان تحریر فرماتے ہیں: "اما عن اهمية التعليم ..... كل هذه الامور جاء ت التوجيهات الإسلامية فيها واضحة ومحدوده...... واعتبرها الإسلام من الضرورات وليست من الكماليات" (مجلہ فقہ اسلامی بابت وقف/ ۵۰)، آگے پھر لکھتے ہیں: "وإذا كانت الأوقاف القريبة كذلك غير محتاجة ففي مصالح المسلمين الاجتماعيه وأمورهم الدعوية والتعليميه أوفي أي مصرف البر الذي يكون أنفع للمسلمين" (مجلہ مذکورہ/ ۱۹۴) اسلام نے تعلیم کی اہمیت اور اس کی عظمت کی طرف واضح طور پر رہنمائی کی ہے اور اسے ضروریات میں سے شمار کیا ہے... اگر اوقاف قریبہ مستغنی ہوں اور ان میں احتیاج نہ ہو تو مصالح المسلمین، دعوت وتعلیم اور رفاہی مصرف میں خرچ کرنا چاہئے۔

تعلیم کی اہمیت کا اندازہ شیخ محی الدین بن شرف نووی کے اس قول سے بھی ہوتا ہے جس میں انہوں نے تعلیم وتعلم کی غرض سے عورت کو غیر محرم کے سامنے آنے کی اجازت دی ہے اور دلیل میں علامہ تاج الدین سبکی کا قول پیش کیا ہے: "**قد کشفت کتب المذاهب فإنما يظهر عنها جواز النظر للتعليم فيما يجب تعلمه وتعليمه كالفاتحة**" (الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۸۱) کتب مذاہب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کی تعلیم وتعلم واجب ہے ان میں غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے جیسے سورۂ فاتحہ، جن حضرات کو بھرپور فقہی بصیرت حاصل ہے ان کو غور کرنا چاہئے کہ عامۃ المسلمین کی مصلحت اور نفع عام کس میں ہے: "**فإن المفتي في سعة أن يفتي بذلک بشرط أن يرى مصلحة المسلمين الاجتماعيه ونفعهم العام كما تابع العلامة الشامي الإمام الحلوائي والإمام أبا شجاع فی نقل أنقاض المسجد**"۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی فقہی بصیرت کا ہی نتیجہ تھا کہ جب آپ سے کہا گیا کہ غلاف کعبہ بوسیدہ ہوگیا ہے تو آپ نے اصلح للمسلمین کی رعایت کرتے ہوئے غلاف کو فروخت کرا کر اس کی قیمت رفاہی مصرف میں خرچ کی جبکہ غلاف کعبہ پر وقف تھا (مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۱/ ۲۲۳)۔

ابن تیمیہ کے فتاوی سے بھی ائمہ ومؤذنین وعلوم قرآن وفقہ وسنت سے اشتغال رکھنے والوں کے لئے اوقاف کے جواز کا پتہ چلتا ہے: "**فأجاب – قدس الله روحه– الحمدلله رب العالمين: الأعمال المشروطة فی الوقف من الأمور الدينية مثل الوقف على الأئمة والمؤذنين و المشتغلين بالعلم والقرآن والحديث والفقه ونحو ذلک**" (مجموع الفتاوی ۳۱/ ۵۷)۔

۳- قنیہ کے حوالہ سے علامہ ابن نجیم نے البحر الرائق میں ایک عبارت تحریر فرمائی ہے جس سے اس طرح کے مصارف میں اوقاف کا ثبوت ملتا ہے: "**وفی القنية: وقف الأدوية**

بالتیمار خانہ لا یجوز إذا لم یذکر الفقراء" (ہسپتالوں میں دواؤں کا وقف اس وقت تک درست نہ ہوگا جب تک فقراء کا ذکر نہ ہو) ہاں فقراء کے ضمن میں اغنیاء بھی شامل ہو جائیں گے اور یہاں تو وہ مالدار ہوکر بھی اس قابل نہیں کہ اس موذی اور کثیر صرفہ والی بیماری سے نجات پاسکیں، اس لئے وہ مالدار بھی غریب ہی کے حکم میں ہیں، چنانچہ ایسے حضرات بھی وقف کا مصرف ہیں۔

۴- ہم لوگ جس ملک میں ہیں وہ ملک نہ تو اسلامی ہے اور نہ زمانہ ہی عہد اسلامی ہے کہ اس طرح کے کار خیر میں حکومتی سطح پر اوقاف کا قیام ہو، اس لئے عامۃ المسلمین کی ذمہ داری ہے کہ اصلح للمسلمین کی خاطر اوقاف کا نظم قائم کریں تا کہ لاچار و نادار لوگوں کی کفالت، علاج ومعالجہ وتعلیم وتعلم کا بندوبست ہو سکے اور اقامت دین، تحفظ دین ودعوت وتبلیغ کی راہیں ہموار ہوسکیں اور اسلام پر آنے والی مشکلات و پریشانیوں کا دفاع کیا جاسکے۔

اب اخیر میں چند تجاویز اور فقہاء کی نصوص پیش ہیں جو تقریباً تمام سوالات کا جواب بن سکتی ہیں:

۱- اوقاف کے مسائل کے استیعاب سے معلوم ہوتا ہے کہ موقوف علیہم کی دوصورتیں ہیں: ایک تو وہ جن کے موقوف علیہم موجود ہیں دوسرے جن کے موقوف علیہم موجود نہیں۔ پہلی صورت میں موقوف علیہم کی زائد اشیاء جس کی اس موقوف علیہ کو نہ تو فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ سوال کردہ مصارف میں خرچ کیا جاسکتا ہے، مثلاً مسجد کی چٹائی، تیل وغیرہ جس کی اس مسجد کو نہ تو اب ضرورت ہے نہ آئندہ تو اسے فقراء ومساکین وغیرہ پر خرچ کیا جاسکتا ہے (المغنی مع شرحہ ۶/ ۲۲۹، علامہ ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے، مجموع الفتاوی ۳۱/ ۲۱۳)۔

۲- دوسرے وہ جن کے موقوف علیہم موجود نہیں معدوم ہو چکے ہیں، ایسے وقف کا استعمال بھی صورت مسئولہ میں جائز ہوگا، کیونکہ اس وقف کا مقصود اصلی صدقہ جاریہ ہے (المغنی مع الشرح ۶/ ۲۱۷)۔

۳-اسی طرح وہ مساجد و مدارس جن پر اوقاف تھے مگر ان دنوں نہ مسجد ہی ہے نہ مدرسہ ہی اور لوگ وہاں سے ترک سکونت کر چکے ہیں تو ایسے اوقاف کی آمدنی فقراء و مساکین پر خرچ کی جاسکتی ہے (الفتاوی البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶ / ۲۶۴)۔

۴-وہ اوقاف جو بطور وقف شہرت یافتہ ہیں مگر دیوان قضا یا وقف بورڈ میں واقف کی جانب سے شرائط وقف و مصارف وقف کا پتہ نہیں چلتا ہے تو انہیں بھی مذکورہ مصارف میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مذکورہ صورتیں تو وہ تھیں جہاں اوقاف پہلے سے قائم تھے، انہیں مزید ثمر آور منفعت بخش بنانے کی تدابیر تھیں۔ اب وہ صورتیں پیش خدمت ہیں جہاں از سر نو اوقاف کا قیام ہو۔

۵-مدارس و مکاتب و تعلیم گاہوں پر اس طرح وقف کیا جائے کہ مذکورہ تمام اداروں کا رجسٹریشن سوسائٹی نیز وقف بورڈ دونوں میں اس کے بائی لاز کے ذریعہ ہو اور اس کے دستور و شرائط میں جملہ مقاصد ہوں۔ مدارس کی رجسٹرڈ کمیٹی کے توسط سے مطلقہ اور بیواؤں کی امداد و کفالت (یا ماہانہ پنشن کے طور پر) دینی و عصری اداروں کا قیام، مریضوں کا علاج و معالجہ، دین کا تحفظ اور اس کی دعوت و صحافت و دفاع عن الدین وغیرہ ہوتا رہے۔

۶-ہندوستان کے تمام اوقاف کا سروے کیا جائے اور وہ اوقاف جو منجمد ہیں یا ان کی افادیت کمتر ہے، ان کے بارے میں مرکزی و صوبائی وقف بورڈ سے درخواست کی جائے کہ وہ انہیں فعال اور بیش از بیش منفعت بخش بنائے۔

۷-بیت المال کا قیام ہو اور اس میں دراہم و دنانیر وغیرہ وقف ہوں اور رقوم کو وقف کے زمرہ میں لانے کے لئے مضاربت کا معاملہ کیا جائے تاکہ ان دراہم و دنانیر پر وقف کی تعریف صادق آسکے: "قيل: و كيف، قال: يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق بها في الوجه الذي وقف عليه وما يكال أو يوزن يباع ويدفع ثمنه لمضاربة" (شامی قدیم ۳ / ۵۱۸)۔

۸-مذکورہ مسئلہ سے ہٹ کر ایک صورت یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ملک کے طول وعرض میں وعظ وتقریر، صحافت وخطابت ودیگر وسائل سے کام لے کر مسلمانوں اور ارباب خیر سے اپیل کی جائے کہ لوگ اپنی اپنی ماہانہ ویومیہ آمدنی سے کچھ فیصد ان مقاصد کے لئے پس انداز کرتے رہا کریں اور رضا کارانہ طور پر کچھ لوگ اسے وصول کر اس مقصد کے تحت قائم کردہ کمیٹی کے حوالہ کرتے رہیں۔

☆☆☆

اوقاف کا قیام
کئی مسائل کا بہترین شرعی حل

مولانا راشد حسین ندوی ☆

۱- مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف

فقراء اور مساکین پر وقف کرنے کی مثالیں ہمیں ہر دور میں کثرت سے مل جائیں گی، لیکن مطلقہ اور بیوہ عورتوں پر الگ سے وقف کرنے کی مثالیں عام طور سے نظر نہیں آئیں گی، اس لئے کہ اسلامی قانون وراثت اور قانون نفقات کی موجودگی میں اس کی مطلقاً کوئی ضرورت نہیں تھی، مطلقہ اور بیوہ اگر مال دار گھرانہ کی ہوتی تھی تو اس کو وراثت ہی میں اتنا کچھ مل جاتا تھا کہ وہ مستغنی ہو جاتی تھی، جن کو وراثت کا مال ناکافی ہوتا تھا اور کچھ دقت ہوتی تھی ان کے لئے نفقات کا مستقل ایک ضابطہ تھا، جس کے تحت اقارب پر اس کی خبر گیری لازمی تھی، اس کی تفصیل علامہ ابن نجیم سے سنئے:

"ولقريب محرم فقير عاجز عن الكسب بقدر الإرث لوموسراً، أي وتجب النفقة للقريب إلى آخره" (البحر الرائق ۴/ ۲۰۹)۔

"وقيد عن الكسب وهو بالأنوثة مطلقاً وبالزمانة ونحوها في الذكر، فنفقة المرأة الصحيحة الفقيره على محرمها، فلا يعتبر في الأنثى

☆ مدرسہ ضیاء العلوم رائے بریلی۔

إلا الفقر" (ایضاً ص ۲۱۰)۔

(کمائی سے عاجز ذی رحم محرم نادار کا نفقہ اس کو مالدار فرض کر کے وراثت کے بقدر واجب ہوتا ہے، کمائی سے عاجزی کی جو قید لگائی ہے وہ عورتوں میں مطلقاً رہتی ہے اور مرد میں معذوری اور نابینا وغیرہ ہونے پر ہوتی ہے، اس طرح تندرست محتاج عورت کا نفقہ اس کے محرم پر واجب ہو جاتا ہے اور عورت میں صرف محتاجی کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

لیکن موجودہ دور میں صورت حال میں بڑی تبدیلی آ چکی ہے، اسلام کے قانون وراثت کو نظر انداز کر کے عورتوں کو میراث سے محروم رکھا جا رہا ہے، خاص طور سے اتر پردیش جیسے صوبوں میں (جہاں اس قانون پر عمل کرنے میں کچھ قانونی رکاوٹیں بھی ڈال دی گئی ہیں) اس قانون پر عمل کرنے والے انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔

اور قانون نفقات پر عمل تو بالکل ہی ختم ہو گیا ہے، اقارب بیوہ عورتوں اور مطلقہ خواتین کی خبر گیری کرتے بھی ہیں تو اپنی دانست میں احساناً وتبرعاً کرتے ہیں، واجب جان کر نہیں اور خاصی بڑی تعداد تو اس "احسان" کی بھی ضرورت نہیں سمجھتی، کچھ لوگ "زبان خلق" کے خوف سے اوپری دل کے ساتھ کچھ کرنا بھی چاہتے ہیں تو "بے چارے" اپنی بیویوں کے عتاب کے ڈر سے اپنے کو معذور پاتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خبر گیری کی برکات سے یہ لاچار عورتیں اسی وقت مستفید ہو سکتی ہیں جب غیرت وخودداری کا خون کر دیں اور عزت نفس کا جنازہ نکال دیں۔

ہماری اصل ذمہ داری ہے یہ ہے کہ اسلامی قانون وراثت اور نفقات جاری کرنے کی کوشش کریں یہ مسئلہ تاکہ مستقل طور پر حل ہو جائے، لیکن درمیانی مدت کے لئے یہ بھی مناسب شکل ہو سکتی ہے کہ اوقاف کے ذریعہ ان کا معاشی تکفل کیا جائے، فقراء ومساکین پر کئے جانے والے عام اوقاف سے بھی ان کے زخموں پر مرہم رکھا جا سکتا ہے اور مستقل اوقاف کے ذریعہ بھی۔

۲-تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

علماء دین عصری علوم کی طرف بھی توجہ دیں

علماء دین نے دینی مراکز کے قیام کو اپنا مقصد بنایا اور اس کے ذریعہ تحفظ دین اور دعوت و تبلیغ کا کام انجام دیا، انہیں اس میدان میں بھرپور کامیابی ملی اور اس میدان میں کوئی واقف شخص کسی کوتاہی کا شکوہ نہیں کرسکتا، ہمارے ان اسلاف نے (اللہ ان کے مراقد کو نور سے بھردے) پورے ہندوستان میں مدراس و مکاتب کا جال بچھادیا، لیکن ان حضرات نے علوم عصریہ کے مراکز قائم کرنے میں نہ دلچسپی دکھائی اور نہ اس کی ضرورت سمجھی اور اس وقت یہی مناسب اور مفید بھی تھا تاکہ دانشوران قوم کو اپنے جوہر دکھانے کا بھرپور موقع مل سکے۔

لیکن یہ تجربہ بڑا تلخ رہا ہے، علماء کے دلچسپی نہ لینے کے سبب عصری علوم کے میدان میں مسلمان ابناء وطن سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں، جبکہ علوم دینیہ میں اس طرح کا شکوہ نہیں کیا جاسکتا، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۸۰ فیصد نوجوان کالجوں میں جاتے ہیں اور بمشکل ۲۰ فیصد مدارس دینیہ میں آتے ہیں (یہ تعداد ظنی ہے، اندازہ اس سے بھی بڑے فرق کا ہے) لیکن جس کثرت سے دینی علوم کے ماہرین ہمیں ہر طرف مل جاتے ہیں، ڈاکٹرس وکلاء اور انجینئر اس تعداد میں نظر نہیں آتے۔

لہذا علماء دین کے لئے ضروری ہے کہ اس میدان کی طرف بھی توجہ دیں تاکہ عصری علوم میں بھی ہم اتنی ترقی کرلیں کہ دنیا کی ضرورت بن جائیں اور ہمارے بغیر سائنس، ٹکنالوجی، انجینئرنگ، میڈیسن، سرجری اور دوسرے اعلیٰ علوم کا گلشن بے رونق اور سونا معلوم ہو، اس کے لئے ان شعبہ ہائے علم سے متعلق مراکز کا قیام اوقاف کے ذریعہ ہونا چاہئے۔

۳-مریضوں کے لئے اوقاف

تاریخ بتاتی ہے کہ مسلمانوں نے اپنے عہد عروج میں شہر شہر شفاخانوں کا جال بچھایا،

جہاں ہر طرح کی بیماریوں کا علاج ہوتا تھا، بہت سے شفا خانے جانوروں کے علاج کے لئے مخصوص تھے، بعض سنگین بیماریوں کے شفا خانے مستقلاً ان سب کے علاوہ تھے اور عام طور سے ان شفا خانوں کے مصارف ان اوقاف سے پورے کئے جاتے تھے جو مسلمانوں نے شفا خانوں ہی کے لئے خاص طور سے کرر کھے تھے (تفصیل کے لئے دیکھئے: مجلۃ البحوث الفقہیہ رجب شعبان رمضان ۱۵ ۱۴ھ)۔

لیکن افسوس کی بات ہے کہ دوسرے امور کی طرح اس امر میں بھی مسلمان آج پستی کا شکار ہوگئے ہیں، عیسائی مشنریاں بظاہر خدمت خلق کے جذبہ سے لیکن بباطن تبلیغی اور تبشیری مقاصد سے جگہ جگہ ہزاروں اسپتال کامیابی سے چلا رہی ہیں اور شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ بڑی حد تک اپنے مقاصد میں کامیابی حاصل کررہی ہیں، لیکن کم ہی ایسے ملی اسپتال اور قابل ذکر شفاخانے ہوں گے جو مسلمانوں کے زیر انتظام کامیابی سے چل رہے ہوں، پہلی بات تو ان اسپتالوں کی تعداد ہی بہت کم ہے اور جو ہے بھی وہ اس لائق نہیں قرار دیئے جاسکتے کہ بطور مثال ان کا ذکر کیا جائے۔

البتہ کچھ ایسے پرائیوٹ اسپتال اور نرسنگ ہوم کامیابی سے ضرور چل رہے ہیں جن کو مسلم ڈاکٹروں نے تجارتی مقاصد سے قائم کرر کھا ہے۔

اس سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ کوئی بھی اسپتال اسی وقت کامیاب ہوسکتا ہے جب وہ کسی ڈاکٹر کے زیرانتظام ہو، لہذا اسپتالوں کے قائم کرنے سے پہلے ضروری ہوگا کہ ملی درد رکھنے والے داکٹرس سے رجوع کیا جائے اور ان کے مشوروں سے کام کو آگے بڑھایا جائے، ورنہ اس مد میں قائم کئے جانے والے اوقاف خواہ مخواہ ضائع ہوجائیں گے۔

جہاں تک کینسر اور ایڈز جیسے امراض کے لئے معیاری اسپتال قائم کرنے کا تعلق ہے تو اس کے لئے اسی وقت کوشش کی جائے جب عام نوعیت کے طبی مراکز پوری طرح کامیابی سے ہمکنار ہوچکیں، پھر زینہ بزینہ ترقی کرتے ہوئے مخصوص اور سنگین امراض کے مراکز بھی قائم کرنا آسان اور ممکن ہوجائے گا۔

۴-تحفظ شریعت اور دعوت دین کے لئے اوقاف

دشمنان اسلام نہایت ہی منصوبہ بند طریقہ سے اپنے باطل خیالات نیز دین اسلام کے متعلق طرح طرح کے شکوک وشبہات پھیلا رہے ہیں اور اس کے لئے ہر ممکن ذریعہ اور وسیلہ کو اختیار کررہے ہیں۔

لہذا ضرورت ہے کہ اس محاذ پر بھی ڈٹ کر ان کا مقابلہ کیا جائے اور ہر ممکن اور جائز ذریعہ سے ان کے زہر کا ازالہ کیا جائے، اوقاف کے ذریعہ بلاشبہ یہ کام آسانی سے ہوسکتا ہے۔

اوقاف کو ثمر آور کیسے بنایا جائے

احقر کے خیال میں بہتر یہ ہوگا کہ اس کے لئے ماہرین اقتصادیات سے مدد لی جائے، پھر اوقاف کی شرائط کی روشنی میں ان کے مشوروں کے مطابق اوقاف کو زیادہ ثمر آور اور نفع بخش بنانا انشاء اللہ ممکن ہوسکے گا۔

☆☆☆

اوقاف کی فضیلت، تاریخ اور موجودہ دور میں ان کے قیام کی بعض عملی صورتیں

مولانا عبد السبحان ندوی ☆

وقف کی فضیلت اور اس کی تاریخ

وقف ایک ایسی عبادت ہے جس کا ثواب ہمیشہ جاری رہتا ہے، رسول اکرم ﷺ کے سامنے جب کبھی کوئی معاشرتی یا اقتصادی مسئلہ آتا تو آپ وقف وصدقات کی ترغیب دیتے تھے، ہجرت کر کے جب آپ مدینہ منورہ تشریف لائے تو وہاں پینے کے میٹھے خوشگوار پانی کی قلت تھی، ایک کنواں بئر رومہ نامی تھا جس کا پانی بڑا لذیذ اور انتہائی خوشگوار تھا، آپ ﷺ نے صحابہ کے مابین اس کا باضابطہ اعلان فرمایا کہ کون ہے جو بئر رومہ کو خرید کر اللہ کے لئے وقف کردے اور جنت کا حق دار بن جائے، یہ فضیلت چونکہ حضرت عثمان کے مقدر میں تھی اس لئے آپ ہی نے وہ کنواں خرید کر تمام مسلمانوں کے لئے وقف کر دیا، خود بھی عام مسلمانوں کی طرح جا کر اس سے پانی بھرتے تھے، "قال عثمان: أنشدكم بالله وبالإسلام هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب به غير بئر رومة فقال: من يشتري بئر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فجعلت دلوي فيها مع دلاء المسلمين" (بخاری، کتاب الوصایا ۳۳، باب إذا وقف أرضاً أو بئراً، النسائی، کتاب الأحباس حدیث: ۳۶۳۸) (میں تم سے اللہ اور اسلام کا

☆ مدرسہ ضیاء العلوم، میدان پور، رائے بریلی۔

واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کیا تمہیں معلوم ہے، رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے اور یہاں بئر رومہ کے علاوہ کوئی اور میٹھے پانی کا کنواں نہیں تھا، آپ نے فرمایا: کون ہے جو بئر رومہ کو خرید لے اور خود بھی عام مسلمانوں کی طرح وہاں سے پانی لے (یعنی وقف کردے) اور جنت میں اس سے کہیں بہتر چشمہ پائے، اس وقت میں نے ہی اپنے ذاتی مال سے وہ کنواں خریدا اور اپنا حصہ بھی اس میں عام مسلمانوں کی طرح رکھا، صحابہ نے کہا کہ عثمان! تم سچ کہتے ہو)۔

جہاں تک زمین یا جائیداد اللہ کے راستے میں وقف کرنے کا معاملہ ہے اس میں بلاشبہ اولیت حضرت عمر کو حاصل ہے، جب آپ نے اپنی خیبر والی زمین وقف کی تو عام مہاجرین کا خیال یہی تھا کہ یہ اولین وقف ہے جو اللہ کے راستے میں کیا گیا۔

"عن عمرو بن سعد بن معاذ قال: سألنا عن أول حبس في الإسلام فقال المهاجرون: صدقة عمر، وقال الأنصار: صدقة رسول الله ﷺ" (فتح الباری ۵/ ۴۰۳، کتاب الوصایا)۔

حضرت عمرو بن سعد بن معاذ کہتے ہیں: ہم نے صحابہ کرام سے اسلام میں اولین وقف کے بارے میں دریافت کیا، مہاجرین کا کہنا تھا کہ اولین وقف حضرت عمر کا تھا جبکہ انصار نے کہا کہ اولین وقف رسول اکرم ﷺ کی طرف سے تھا)۔

واقدی کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے جو زمین اللہ کے لئے وقف کی گئی وہ مخیریق کی تھی۔ ان کا تعلق بنوثعلبہ سے تھا، یہود کے ممتاز علماء میں سے تھے۔ دعوت حق آپ پر اثر انداز ہوئی، انہوں نے احد کے دن اپنی قوم کو دعوت دی کہ رسول اکرم ﷺ کے شانہ بشانہ لڑیں، اس لئے کہ آپ نبی برحق ہیں، قوم نے انکار کیا، خود جنگ میں شرکت کی، بے جگری سے لڑے اور جام شہادت نوش فرمایا۔ آپ خاصے صاحب جائداد تھے۔ مدینہ میں آپ کے سات باغات تھے، انہوں نے یہ وصیت کی تھی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرا مال رسول اکرم ﷺ کے حوالہ ہے، آپ جیسا چاہیں تصرف کریں، آپ نے سارا مال مسلمانوں کے لئے وقف

فرمایا اور یہ ارشاد فرمایا: مخیریق قوم یہود میں سب سے بہتر ہیں، رضی اللہ عنہ وأرضاہ (البدایہ والنہایہ ۳/ ۲۳۶، ۳۸/۴)، حضرت محمد بن کعب قرظی کہتے ہیں کہ یہ اسلام کا اولین وقف تھا (البدایہ والنہایہ ۳۰/ ۲۳۶، ۳۸/۴)، اگر اس روایت کو صحیح مانا جائے اور واقدی کی تاریخی حیثیت مسلم ہونے کی بنا پر اس روایت کو مجروح نہ قرار دیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے وقف کی صرف تحریض ہی نہیں کی بلکہ عملاً اپنی زمین وقف بھی فرمائی ہے، اس لحاظ سے وقف سنت قولی بھی ہے اور سنت عملی بھی، پھر آپ ﷺ کے انتقال کے بعد تو آپ کی ساری زمین وجائداد ایک طرح سے وقف ہی مانی گئی۔ "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة" (بخاری، کتاب فرض الخمس، فضائل اصحاب النبی ۱۲، مسلم، کتاب الجہاد: ۴۹، ۵۲) (گویا تمام انبیاء کرام کا چھوڑا ہوا مال یا تو صدقہ ہوتا تھا یا پھر مسلمانوں پر وقف)، رسول اکرم ﷺ کی اسی تربیت کا نتیجہ تھا کہ حضرات صحابہ کرام بھی اس مبارک عمل میں سب سے پیش پیش رہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "لم يزل العدد الكثير من الصحابة فمن بعدهم يلون أوقافهم" (فتح الباری ۵/ ۴۰۳) (صحابہ کرام اور آپ کے بعد والوں کی ایک کثیر تعداد اپنے اوقاف کی دیکھ ریکھ خود کرتی تھی) اس سے معلوم ہوا کہ ایک کثیر تعداد نے اپنے مال کا کچھ حصہ اللہ کے راستہ میں وقف کر رکھا تھا، حضرت جابر بن عبداللہ الانصاری فرماتے ہیں: "فما أعلم أحداً ذا مقدرة من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار إلا حبس مالاً من ماله صدقة موقوفة لا تشترى ولا تورث ولا توهب" (المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۸۵، ۱۸۷، کتاب الوقوف بحن روائع مضارتنا ۱۲۴) (رسول اکرم ﷺ کے مہاجر وانصار صحابہ میں جو ذرا وسعت والے تھے کوئی ایسا نہ تھا جس نے اپنا کچھ نہ کچھ مال راہ خدا میں وقف نہ کیا ہو، جس کو نہ خریدا جا سکتا تھا نہ ہبہ کیا جا سکتا تھا اور نہ اس میں وراثت جاری ہو سکتی تھی) بعد میں تو اوقاف کا ایک لامتناہی سلسلہ چل پڑا جس کی نظیر کسی اور قوم کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وقف اہل اسلام کی خصوصیت ہے، یعنی زمین وجائداد کو

وقف کرنا، زمانہ جاہلیت میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ کسی نے اپنی زمین یا جائداد وقف کی ہو(فتح الباری ۵ / ۴۰۳)۔

وقف کن لوگوں پر کیا جائے

وقف ہر طرح کے لوگوں پر کیا جاسکتا ہے، حضرت عمر نے جن اصناف پر اپنی زمین وقف فرمائی تھی ان میں درج ذیل قسمیں شامل تھیں:

(۱) فقراء، رشتہ دار، اس سے مراد واقف کے اقرباء بھی ہو سکتے ہیں اور رسول اکرم ﷺ کے اقرباء بھی ہو سکتے ہیں، پہلی توجیہ راجح ہے۔

(۳) فی سبیل اللہ (اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والے مجاہدین اسلام)۔

(۴) غلاموں کی آزادی کے لئے۔

(۵) مہمان۔

(۶) مسافر (فتح الباری ۵ / ۳۹۹، باب الوقف کیف یکتب)۔

حضرت عثمان کا وقف عامۃ المسلمین کے لئے تھا۔ حضرت ابن عمر نے اپنا گھر آل عمر کے ضرورت مندوں کے لئے وقف فرمایا تھا، حضرت انس نے اپنا ایک گھر وقف کیا تھا جو مدینہ منورہ میں تھا، جب آپ حج کے لئے تشریف لے جاتے تو قیام مدینہ کے دوران وہیں رہتے۔

حضرت زبیر نے اپنے بعض مکانات اپنی ان بیٹیوں کے لئے وقف کئے تھے جو طلاق بائنہ پا چکی تھیں، یا ان کے شوہر کے انتقال کر جانے کی بنا پر ان کے لئے رہائش کا کوئی نظم نہ تھا (فتح الباری ۵ / ۴۰۶)۔

ان تمام احادیث اور واقعات کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ اوقاف صرف ضرورت وحاجت کے لئے ہی نہیں بلکہ راحت کے لئے بھی ہو سکتے ہیں، عمومی بھی ہو سکتے ہیں اور خصوصی بھی۔ محدود بھی اور لامحدود بھی، بالخصوص رسول اکرم ﷺ کے طرز عمل سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ ضرورت کے وقت وقف کرنے سے اجر میں بھی بہت اضافہ ہوتا ہے یہاں تک کہ حضرت عثمان

نے میٹھے پانی کا کنواں خرید کر وقف کر دیا تو آپ نے ان کو جنت کی بشارت سنائی اور ان کے اس عمل کی بڑی پذیرائی فرمائی۔

اوقاف میں اجتماعی ضرورت کا لحاظ

اوقاف میں اجتماعی ضرورتوں کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی، ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے اپنی ایک باندی آزاد کی، جب آپ ﷺ کو اس کی خبر ملی تو آپ نے فرمایا: اگر تم اپنے اخوال یعنی ماں کے خاندان والوں کو یہ باندی ہبہ کرتیں تو تمہیں اجر وثواب اور زیادہ ملتا (بخاری، کتاب الھبۃ ۱۵، مسلم، کتاب الزکاۃ ۴۴)، یہاں بات تو ہبہ کی ہے لیکن غور کرنے کا مقام یہ ہے کہ آزادی جیسے افضل ترین عمل پر بھی کبھی کبھی اجتماعی ضرورتیں بازی لے جاتی ہیں، موجودہ دور کا مسئلہ انتہائی حساس ہے۔

یہ مشترکہ مسئلہ علماء امت اور اصحاب ثروت دونوں کا مشترکہ مسئلہ ہے کہ ایسے اوقاف قائم کئے جائیں جن کے ذریعہ ملت اسلامیہ ہندیہ آزمائش کے اس دور سے نکل جائے اور ایک بہتر مستقبل کی طرف پیش قدمی کر سکے۔

۱- مریضوں کے لئے اوقاف

اسلام جسمانی صحت پر کافی زور دیتا ہے اور اسے انسان کے ذاتی حق کے ساتھ ساتھ شرعی تقاضا بھی قرار دیتا ہے، اسلام میں ایسے مؤمن کو جو طاقتور ہو اللہ کی نظر میں زیادہ محبوب اور پسندیدہ بتایا گیا ہے: "**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير**" (مسلم)، اسی طرح یہ بات بھی زور دے کر کہی گئی ہے کہ آدمی پر اس کے جسم کا بھی حق ہے: "**وإن لجسدك عليك حقا**" (بخاری، کتاب الصوم، ۵۱، ۵۴، ۵۵، مسلم کتاب الصیام ۱۸۳، ۱۸۷)، خود رسول اکرم ﷺ سے مختلف امراض کے علاج اور اس کی ترکیبیں بھی ثابت ہیں، احادیث کی کتابوں میں کتاب الطب کے عنوان کے تحت بہت سارے محدثین نے

احادیث درج کی ہیں بلکہ طب نبوی پر علماء امت کی مستقل تصنیفات بھی ہیں، ہماری تہذیب، ہماری تاریخ اور ہمارا شاندار ماضی اس کی گواہی دیتا ہے کہ ایک زمانہ ایسا بھی گذرا ہے کہ عالم اسلامی کا چھوٹے سے چھوٹا یا بڑے سے بڑا شہر ایسا نہ تھا جہاں ایک سے زیادہ اسپتال نہ ہوں، ان کے لئے بڑی بڑی جائدادیں وقف ہوتی تھیں، ایک وقت ایسا تھا کہ صرف قرطبہ میں پچاس بڑے اسپتال تھے (من روائع حضارتنا للدکتور مصطفی السباعی ص ر ۱۴۰)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے علم دین کے بعد علم طب کو سب سے افضل قرار دیا ہے، علم دین انسان کی روحانی بالیدگی کا سامان کرتا ہے اور انسان کی معنوی شخصیت کی بقاء کی ضمانت لیتا ہے، اسی طرح علم طب انسانی جسم کو صحت اور عافیت کے ساتھ رکھنے کی کوشش کرتا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "لا أعلم علماً بعد الحلال و الحرام أنبل من الطب" (سیر اعلام النبلاء للذہبی ۱۰ر ۵۷) (حلال وحرام کے علم کے بعد طب سے بڑھ کر کوئی علم نہیں ہے)۔

اوقاف سے متعلق کرنے کے کام

اوقاف کے میدان میں ہمیں دو طرح کے کام کرنے ہوں گے:

پہلا کام نہایت اہم ہے وہ یہ کہ ہمارے سابقہ اوقاف جن میں اکثر عمومی اور مطلق تھے ان کو واگذار کروایا جائے، اس کے لئے قانونی لڑائی لڑی جائے، ان اوقاف پر جو بددیانت افراد حاوی ہیں ان کو بے دخل کیا جائے، اگر وہ اوقاف حکومت کے قبضہ میں ہیں تو حکومت کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی جائے، ان ہمدردان ملت کی جائدادوں کو از سر نو قابل انتفاع بنایا جائے، بھیڑیا صفت افراد کے قبضہ میں موجود ہمدردان ملت کی جائدادوں کو از سر نو قابل انتفاع بنایا جائے جو اوقاف کے ایندھن سے اپنے لئے جہنم کی آگ بھڑکا رہے ہیں، صرف پنجاب، آندھرا پردیش، مدھیہ پردیش، کرناٹک اور بہار میں کل جائداد اوقاف کی تعداد ایک لاکھ دس ہزار کے لگ بھگ ہے، بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ ہی جن میں مدھیہ پردیش میں ۷۵ فیصد سے

زائد اوقاف ناجائز قبضہ میں ہیں اور پنجاب میں ۶۰ فیصد کے قریب ناجائز قبضہ میں ہیں (ہندوستان میں وقف بورڈس کا نظام، رپورٹ، سالار محمد خاں ص ۶)، اس کے علاوہ ہر صوبہ کے اوقاف میں ایک بڑا حصہ یا تو حکومت کے ناجائز قبضہ میں ہے، یا پھر بددیانت متولیان کے ہتھے چڑھا ہوا ہے، اوقاف کی واگذاری کے لئے مسلمانوں کی نمائندہ تنظیمیں اگر یکجا ہوکر یہ کام کریں تو بہت کچھ مفید نتائج نکل سکتے ہیں، بالخصوص مسلم پرسنل لا بورڈ کی طرف سے اگر ایک ''بحالی اوقاف فورم'' قائم کیا جائے تو امکان ہے کہ امت کی یہ امانتیں ملت کے تعمیری کاموں میں پھر سے استعمال ہوسکیں۔

دوسرا کام یہ ہے کہ نئے اوقاف قائم کئے جائیں۔

مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف

یہ سماج کا سلگتا ہوا مسئلہ ہے، افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس زمانے میں مسلم معاشرے میں بھی معاشی ناہمواریوں کی بنا پر بہت ساری خرابیاں پیدا ہورہی ہیں، اسلام نے مطلقات اور بیواؤں کی کفالت کے لئے جو ترتیب قائم کی تھی آج مسلم معاشرہ کا ایک بڑا حصہ عملاً اس سے کنارہ کش ہو چکا ہے، فقہ شافعی کی رو سے معاشی کفالت کی ذمہ داری ترتیب وار چلتی ہوئی بیت المال تک جا پہنچتی ہے، اگر بیت المال کا نظم نہ ہوتو اس علاقہ کے اصحاب ثروت اس کے ذمہ دار ہیں، اگر وہ بھی اپنی ذمہ داری ادا نہ کریں تو پھر یہ ذمہ داری اور پھیلتی ہے، یہاں تک کہ کفایہ وجوب پوری قوم پر عائد ہوتا ہے، اس کی رو سے دیکھا جائے تو جو خاتون بھی معاشی بدحالی سے تنگ آکر اپنے لئے غلط راستے ڈھونڈ لیتی ہے اس کا ذمہ دار پورا معاشرہ ہوگا اور ہر ایک کے ذمہ اپنے حصہ کے بقدر گناہ کا بوجھ ضرور ہوگا، لہذا بیواؤں اور مطلقات کے لئے اوقاف کا نظم اگر معاشی کفالت کا کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہوتو پورے معاشرے کی یکساں ذمہ داری ہے، یہ کام اتنا عظیم اور اہم ہے کہ ایسے شخص کو رسول اکرم ﷺ نے مجاہد فی سبیل اللہ، قائم اللیل اور صائم النہار سے

تشبیہ دی ہے، ارشاد رسالت ہے: "**الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله وأحسبه قال: وكالقائم لا يفتر وكالصائم لا يفطر**" (بخاری، النفقات: ۱، ادب: ۲۵، ۲۶، مسلم، کتاب الزہد ۴۱) (بیوہ اور مسکین کے لئے دوڑ دھوپ کرنے والا مجاہد فی سبیل اللہ کی طرح ہے، راوی کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ آپ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ وہ ایسا نمازی ہے جو بلا تکان نماز پڑھتا جائے، یا ایسا روزہ دار ہے جو ہمیشہ روزے سے رہے)، حضرت عمر تو ان عورتوں کے گھر بھی تشریف لے جاتے جن کے شوہر وقتی طور پر جنگی مصروفیات کی بنا پر غائب رہتے اور ان خواتین کی ضروریات پورا کرنے پر خاص توجہ فرماتے، آج کل اس طرح کے واقعات صرف پڑھنے اور سر دھننے کے لئے رہ گئے ہیں، عملی اقدام کرنے والے بس چند گنے چنے لوگ ہی رہ گئے ہیں۔

اوقاف کو مفید اور ثمر آور کیسے بنایا جائے؟

جہاں تک اوقاف کو مفید اور ثمر آور بنانے کا معاملہ ہے تو اس کی شرط اول دیانت داری ہے، امت مسلمہ میں جب تک اس صفت کا وجود رہا اوقاف نے ایسے حیرت انگیز کارنامے انجام دیئے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے، اوقاف بلاشبہ حکومت کے اندر ایک پوری حکومت کا کام انجام دیتے تھے، مسجدیں، مدرسے، اسکولس، یونیورسٹیاں، شفاخانے، کارخانے، سڑکیں، سرائے خانے، کنویں، قبرستان، پل، رہائشی مکانات، لائبریریاں، قلعے، رصدگاہیں، کونسا ایسا تہذیبی وتمدنی سرمایہ تھا جو اوقاف کے ذریعہ محفوظ نہ رکھا گیا ہو، آج یہ صفت عنقا ہے، ضرورت ہے ایسے دیانت دار افراد کی جو اسے سنبھال سکیں، سالار محمد خاں (ایڈوکیٹ) کی رپورٹ میں جو ہندوستان میں وقف بورڈس کے نظام سے متعلق ہے، یہ بات صاف طور پر دیکھی جاسکتی ہے کہ وقف سے متعلق آج کے سنگین مسائل میں سب سے مشکل اور پیچیدہ مسئلہ اوقافی جائداد پر غاصبانہ قبضہ ہے، جس کی وجوہات میں ایک اہم ترین وجہ متولیان کی بددیانتی ہے، حدیث شریف میں ایسے

لوگوں کے بارے میں یہ ارشاد نبوی کافی ہے: "إن رجالا يتخوضون في مال الله بغير حق فلهم النار يوم القيامة" (بخاری،خمس ۷) (کچھ لوگ اللہ کے مال میں ناحق مداخلت کرتے ہیں، ایسے لوگوں کے لئے قیامت کے دن آگ ہے)، جب ناحق مداخلت پر یہ وعید ہے تو ناجائز تصرف اور غاصبانہ قبضہ پر کیا کچھ وعیدیں نہ ہوں گی، غور کرنے کا مقام ہے۔ اس کا حل بعض حضرات نے یہ سوچا ہے کہ اگر متولی وقف خائن یا بددیانت ہو تو موقوفہ مال کو موقوف علیہ کے زیر تصرف دے دیا جائے، اس لئے کہ وقف کا فائدہ تو موقوف علیہ کی ملک ہے، لہذا اسے کل وقف ہی کا مالک بنادیا جائے تو مناسب ہوگا، لیکن یہ حل کوئی آسان نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وقف کی جہت عام ہو یا موقوف علیہ فقراء ومساکین ہوں تو یہ لوگ وقف کو کس طرح سنبھال سکتے ہیں، دوسرے یہ اس صورت میں ہوسکتا ہے جب موقوف جائداد کا مالک ہی موقوف علیہ کو قرار دیا جائے، جو بہرحال کمزور مسلک ہے، ورنہ راجح مسلک تو یہی ہے کہ اصل وقف کی ملکیت اللہ تبارک وتعالی کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

اسلام کی ابتدائی صدیوں ہی سے مدارس اوران کے لئے اوقاف کا سلسلہ شروع ہوچکا تھا، جن میں کچھ مشہور مدارس یہ ہیں: مدرسہ نظامیہ، مدرسہ صالحیہ، مدرسہ ظاہریہ، مدرسہ صلاحیہ، مدرسہ عباسیہ وغیرہ (مجلۃ البحوث الفقہیہ ۱۵، ۱۴۱۳ رجب شعبان رمضان ۱۲۶،۱۲۵)۔

یہ تمام مدارس اوقاف سے چلتے تھے، مدرسہ نظامیہ کے بارے میں تاریخ العرب میں ہے: "یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ مدرسہ نظامیہ وہ معیاری درسگاہ تھی جس کی تقلید یورپ کے ان دانش کدوں نے بھی کی جو بعد میں جامعات یعنی یونیورسٹیز کی حیثیت سے مشہور ہوئے (نگارشات، مولانا عبداللہ عباس ندوی بحوالہ Hitti-History of the Arabs -P- 260)۔ خود امام شافعیؒ نے ایک مدرسہ قائم فرماکر اس کے لئے اپنا گھر وقف کردیا تھا، مدارس اوران کے لئے

اوقاف کا سلسلہ بعد کی صدیوں میں اس قدر ترقی کرگیا کہ مشہور سیاح ابن جبیر کے مطابق جب اس نے دمشق کا دورہ کیا تو وہاں چار سو مدارس وقف کے تھے (مجلۃ البحوث الفقہیۃ المعاصرہ، ۱۵، ۱۴۱۳، رجب شعبان، رمضان ص ۱۲۷)، نعیمی نے کچھ مدارس اور ان کے لئے وقف کی ہوئی جائدادوں کا بھی تفصیلی ذکر کیا ہے، جس کے مطابق صرف دمشق میں فقہ حنفی کی تدریس کے ۵۲ مدارس، فقہ شافعی کی تدریس کے ۶۳ مدارس اور فقہ حنبلی کے گیارہ مدارس تھے (ایضاً ص ۱۲۷)، دمشق کا سرسبز وشاداب قطعہ جسے غوطہ دمشق کہا جاتا تھا، یہ لگ بھگ پورا کا پورا وقف تھا (مجلۃ البحوث الفقہیۃ المعاصرہ، رجب شعبان رمضان ص ر ۱۳۰) بالخصوص تعلیمی امور کے لئے، اس کے علاوہ چھوٹے موٹے مکاتب کی تعداد تو بے شمار تھی، اس کے لئے جو اوقاف تھے وہ صرف طلبہ کی رہائش ہی کے لئے نہیں تھے، بلکہ ان کے کھانے پینے دوا علاج اس سے آگے بڑھ کر ان کے بیوی بچوں تک کی کفالت کا ان مدارس کے اوقاف میں بھرپور انتظام تھا (ایضاً ص ۱۲۷، ۱۳۶)، اس کثرت وفراخی کو دیکھ کر ابن جبیر نے یہاں تک کہہ دیا: تكثر الاوقاف على طلبة العلم في البلاد الشرقية فمن شاء الفلاح فليرحل إليها (ایضاً ص ۱۲۹) (تشنگان علم کے لئے تو مشرقی ممالک میں اوقاف کی بہتات ہے، جو بھی نمایاں کامیابی حاصل کرنا چاہے وہیں جائے)، ابوالنعیم رضوان النصری نے غرناطہ میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی، اس کے اخراجات کا بندوبست کیا اور اس کے لئے جائدادیں وقف کیں، یہ مدرسہ اپنی مثال آپ تھا، خوش نمائی، وسعت، حسن ذوق اور شان وشکوہ کا نمونہ تھا، اس کے لئے ایک کثیر مقدار میں نہر سے پانی آنے کا راستہ بنایا گیا تھا (نگارشات عبداللہ عباس ندوی ۸۴، بحوالہ الاحاطہ فی اخبار غرناطہ، لسان الدین ابن الخطیب)۔

تعلیم وتعلم اور علم وفن کی ترقی کے لئے مسلمانوں نے مساجد کے ذریعہ بھی خوب خوب کام لیا ہے اور ان پر بہت کچھ وقف کیا ہے، یہ مسجدیں صرف نماز پنجگانہ کے لئے نہیں ہوتی تھیں بلکہ ان میں سے اکثر علمی مراکز کی حیثیت رکھتی تھیں، اندلس کی مسجد قرطبہ، مراکش کی جامع قزوین، قاہرہ کی جامع ازہر، دمشق کی مسجد اموی اور تیونس کی جامع الزیتونہ، یہ سب فی الحقیقت

مساجد تھیں جو آہستہ آہستہ پوری یونیورسٹی کی شکل اختیار کر گئیں، ان میں جامع ازہر، جامع قزوین اور جامع الزیتونہ پر بہت کچھ اوقاف تھے جن سے ان کا پورا خرچ چلتا تھا (مجلۃ البحوث الفقہیہ المعاصرہ ۱۴۱۵ ارجب شعبان رمضان ص ۱۲۶)۔

اسی طرح مکتبات یعنی لائبریریوں کے لئے بھی اچھے خاصے اوقاف ہوا کرتے تھے، یہ محض لائبریریاں نہ تھیں، بلکہ علم وفضل کی دانشگاہیں تھیں، جہاں علم کا دریا بہتا تھا، دنیا جہاں کے محققین یہاں اپنی علمی پیاس بجھانے کے لئے آتے تھے، ان پر اوقاف کی آمدنی دل کھول کر خرچ کی جاتی تھیں، جو بھی کتابوں سے استفادہ کے لئے دور سے آتا اسے یہ سہولتیں ضرور ملتی تھیں، رہائش، اسکالرشپ اور صفائی ستھرائی کا بے مثال نظم تھا، مثلاً ان کے لئے خاص غسل خانے ہوتے جسے عام آدمی استعمال نہیں کر سکتا تھا، طبی خدمات اور ان کے لئے اسپیشلسٹ ڈاکٹرس ہوتے جو وقتاً فوقتاً ان کا چیک اپ کرتے، بیمار ہونے پر ان کے لئے مخصوص اسپتال ہوتے، گویا وی آئی پی شفاخانے ہوتے جہاں ہر طرح سے ان کی دیکھ بھال ہوتی، اس کے علاوہ خادمین کی سہولت الگ سے میسر تھی جو روزمرہ کے کام انجام دیتے (ایضاً ص ۱۲۷)، گویا ان محققین کو تمام فکروں سے فارغ کردیا جاتا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس زمانہ میں ایسے ایسے محققین پیدا ہوئے جن کے کارناموں پر آج بھی دنیا فخر کرتی ہے۔

کچھ مکتبات کا حال آپ بھی سن لیں:

مکتبۃ الخلفاء الفاطمین، یہ فاطمی خلفاء کی لائبریری تھی جہاں اکثر مورخین کے نزدیک بیس لاکھ کے لگ بھگ کتابیں تھیں (من روائع حضارتنا للدکتور مصطفی السباعی ص ۱۵۹)۔

مکتبہ دارالحکمہ، قاہرہ: یہ مکتبہ حاکم بامر اللہ کا قائم کیا ہوا تھا، ۳۹۵ھ میں اس میں لگ بھگ ساڑھے سات لاکھ کتابیں تھیں (ایضاً ص ۱۵۹)۔

بیت الحکمہ: اسے ہارون رشید نے قائم کیا تھا، مامون کے دور میں یہ اوج کمال کو پہنچا، روم ویونان کی اکثر کتابوں کا ترجمہ جب مامون کے حکم سے کیا گیا تو وہ کتابیں اسی مکتبہ کی زینت

بنیں، یہ ایک پوری یونیورسٹی تھی، جہاں محققین مطالعہ کرتے اور آپس میں تبادلہ خیال بھی ہوتا، گویا اسے اپنے زمانے کا علمی وتحقیقی بے مثال مرکز قرار دیا جاسکتا ہے (ایضاص ۱۵۹، ۱۶۰)۔

مکتبہ بنی عمار، طرابلس، یہاں کی کتابوں کی تعداد مناسب اندازے کے مطابق بیس لاکھ کے قریب تھی (ایضا ص ۱۶۰)۔

ان مدارس ومکتبات میں علوم عصریہ کی بھی تعلیم ہوتی تھی اور اس کے لئے بھی خوب خوب اوقاف تھے، مسلمانوں نے اس میں اپنوں اور غیروں کی بھی تفریق نہیں کی، غیر بھی اوقاف کی سہولتوں سے فائدہ اٹھاتے تھے (مجلۃ البحوث الفقہیہ المعاصرہ، رجب شعبان رمضان ۱۵ ۱۴ھ ص ۷ ۱۲)۔

ان ہی موقوفہ مدارس میں پڑھ کر امام غزالی جیسے نابغہ روزگار افراد پیدا ہوئے اور دنیا پر چھا گئے، ان ہی مدارس سے کسب فیض کر کے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شافعی ثانی بنے، متقدمین بلکہ متوسطین میں کسی کی بھی سیرت اٹھایئے اکثر یہ ملے گا کہ ان کی تعلیم فلاں موقوفہ مدرسہ میں ہوئی، اس ناحیہ سے دیکھا جائے تو دینی علوم کی ترویج واشاعت میں اوقاف کا کردار کبھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

تعلیم وتعلم کے لئے اگر خدانخواستہ دائمی اوقاف کا قیام نہ ہو پا رہا ہو تو اتنا ضرور کیا جاسکتا ہے کہ عارضی طور ہی پر اہل ثروت سے فائدہ اٹھایا جائے، ان کو اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ ان غریب مگر ذہین بچوں کا خیال رکھیں جو صرف غربت کی بناء پر حق تعلیم سے محروم ہو رہے ہوں، پھر ہر متمول شخص کم سے کم ایک طالب علم کا بار تو اپنے ذمہ لے، اپنی زندگی سہولت سے گذارنے کا یہ سب سے آسان اور ثواب سے بھرپور راستہ ہے کہ آدمی دوسروں کی مدد کرے، "والله فی عون العبد ما كان العبد فی عون أخيه" (اللہ اپنے بندے کی مدد کرتا رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد کرتا رہتا ہے)، رسول اکرم ﷺ نے نبوت ملنے سے قبل ہی یہ مبارک عمل اپنے حق میں لازم کر لیا تھا، حضرت خدیجہ نے جن الفاظ میں آپ کی توصیف کی ہے، ان کا پہلا جملہ ہی یہ ہے کہ آپ تو دوسروں کا بوجھ ڈھوتے ہیں، اللہ آپ کو رسوا کیسے کرسکتا ہے:

كلا والله لا يخزيك الله أبدا إنك تحمل الكل (بخاری، بدء الوحی ۳، کفالہ ۴، مسلم، کتاب الایمان ۲۵۲)، ان احادیث کی روشنی میں کسی بھی تاجر سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی ایک طالب علم کی مکمل تعلیم اپنے ذمہ لے اور اپنے نفع کا ایک حصہ اس پر خرچ کرتا رہے، یہاں تک کہ وہ اپنی تعلیم سے فارغ ہو جائے، کوئی صاحب جائداد اپنی زمین اگر وقف نہ کرنا چاہے تو اتنا ہو سکتا ہے کہ اپنی پیداوار کے ایک حصہ کو کسی طالب علم کی تعلیم پر خرچ کرنے کے لئے الگ کر لے، اوقاف کے ذریعہ اگر دائمی اور پائدار کام نہ ہو رہے ہوں تو اس طرح کے عارضی اور وقتی کام تو کئے جا سکتے ہیں، پھر یہ چھوٹی موٹی کوششیں بھی رنگ لائیں گی، فرض کیجئے کسی علاقے میں بیس بڑے مالدار ہیں اور وہ بیس غریب مگر ذہین طلبہ کو پڑھا لکھا کر اچھا شہری بنائیں، کیا یہ طلبہ آئندہ چل کر اپنے جیسے کئی اور طلبہ کا سہارا نہیں بنیں گے؟ بس ترتیب قائم کرنے پھر اسے قائم رکھنے کی ضرورت ہے، مالدار صحابہ نے اسی طرح نادار صحابہ کو آگے بڑھایا ہے، پھر دنیا نے دیکھا کہ (عجم) میں ایسے ایسے نابغہ روزگار افراد پیدا ہوئے کہ آج علمی دنیا کی گردن ان کے احسانات سے جھکی ہوئی ہے۔

رسول اکرم ﷺ نے کسی کاریگر کی مدد کرنے کو بھی افضل عمل بتایا ہے (بخاری، کتاب العتق ۳، مسلم، کتاب الایمان ۲۵۲)، اس زمانے میں ''علم'' سے بڑھ کر کونسی صنعت ہو سکتی ہے، ضرورت ہے کہ انفاق فی سبیل الخیر کے جذبہ کو تازہ رکھا جائے، جو اس امت کا نمایاں امتیاز ہے۔

☆☆☆

معاشی مسائل کے حل میں اوقاف کا کردار

مولانا بلال احمد القاسمی ☆

وقف کی شرعی حیثیت

''الاسعاف'' میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا، یہ باغات ''مخیریق'' نامی ایک یہودی کے تھے، جو ہجرت نبوی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوۂ احد میں مسلمانوں کی طرف سے شریک قتال تھا، اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد ﷺ کے لئے ہوں گے، وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے، احد کے دن یہودیت پر ہی اس کی موت ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ''مخیریق اچھا یہودی تھا'' نبی کریم ﷺ نے ان سات باغوں کو اپنی تحویل میں لے کر انہیں صدقہ یعنی وقف کر دیا، پھر اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وقف ہوا، پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے (الاسعاف فی احکام الاوقاف لبرہان الدین بن ابراہیم بن ابی بکر الطرابلسی ص ۹-۱۰)۔

نبی کریم ﷺ نے صدقۂ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی مفید خدمت انجام دے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو بلکہ اس کے گزر جانے کے بعد بھی اس کا فائدہ جاری رہے اور اس کا اجر وثواب اس کو مسلسل ملتا رہے۔ نیل الاوطار میں ہے: ''إذا مات ابن

☆ نائب مفتی جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڈھ

آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" (۱۲۷/۲)۔

وقف کی تعریف

وقف کے معنی لغت میں روکنے کے ہیں، پھر یہ اسم مفعول یعنی موقوف کے معنی میں مشہور ہوگیا (الدرمع الرد ۳/ ۳۵۷)۔

وقف کی شرعی تعریف میں حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے۔

امام صاحب کے نزدیک ملکیت باقی رکھتے ہوئے منافع کو صدقہ کردینے کا نام شریعت میں وقف ہے (درمختار ۳/ ۳۵۷)۔

اور حضرات صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک کسی چیز کو اللہ رب العزت کی ملکیت میں دے کر اس کے منافع کو اپنے پسندیدہ جائز مصارف پر صرف کرنے کا نام شریعت میں وقف ہے (درمختار ۳/ ۳۵۸)۔

وقف کا حکم

وقف کا حکم مفتیٰ بہ قول کے مطابق یہ ہے کہ الفاظ وقف استعمال کرنے سے وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے۔ اس کی بیع، ہبہ وغیرہ ناجائز اور حرام ہوجاتی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: "فقال النبي ﷺ: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث الخ" (تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو باقی رکھ کر اس کی پیداوار کو صدقہ کردو مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ خریدی جاسکتی ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے)۔

۱- مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف

وقف کی مشروعیت انسانی فلاح اور بے سہارا لوگوں کو سہارا دینے کے لئے ہوئی ہے۔

لازمی طور پر مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے ملک کے ہر گوشہ، ہر شہر اور ہر صوبہ میں وقفی نظام کا قائم کرنا اور اس کو منظم طور پر چلانا ہر ایک اخلاق مند، غیور اور باضمیر مسلمان کا فریضہ ہے تا کہ قوم کی محتاج اور معاشی کمزوری کی شکار مطلقات اور بیوائیں باعزت زندگی گزار سکیں، دردر کی ٹھوکریں کھانے اور دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے محفوظ رہیں: "الثاني موقوفة صدقة على وجوه البر أو الخير أو اليتامى جاز مؤبداً كالفقراء" (۲۰۰/۵)۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے: "مسجد کے علاوہ دوسرے کار خیر کے لئے بھی اگر وقف ہو تو شرعاً صحیح ہے تا کہ امور خیر میں لوگوں کے لئے مزید وسعت، سہولت اور آسانی ہو (۱۰/ ۷۶۵۷، نیز دیکھئے: فتاوی عالمگیری ۲/ ۳۷۰)۔

۲- تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مسلم سماج تعلیم کے میدان میں نہایت پیچھے ہے، یہ بات صرف ہندوستانی مسلمانوں پر ہی صادق نہیں آتی بلکہ کم وبیش پوری مسلم امت اپنے عددی تناسب کے لحاظ سے دوسری معاصر قوموں کے بالمقابل نہ صرف پیچھے بلکہ بہت پیچھے ہے، ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیمی صورتحال کا اگر حقیقت پسندانہ جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اپنی آبادی کے تناسب سے اس کا تعلیمی ریکارڈ نہایت مایوس کن ہے۔

وقف میں اس مسئلہ کے حل کی ایک بہت اچھی شکل موجود ہے جسے آج وزارت تعلیم انجام دے رہی ہے، اس کے بارے میں قرآن میں بڑی فضیلت اور تاکید آئی ہے اور حدیث میں اس کو صدقۂ جاریہ قرار دیا گیا ہے، آپ ﷺ نے لوگوں کو مختلف طریقے سے اس کی ترغیب دی ہے۔

ارشاد ہے: "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة" (سورۂ بقرہ: ۲۵۴)۔

(اے ایمان والو! ہماری دی ہوئی چیز کو خرچ کرو قبل اس کے کہ ایسا دن آئے جس میں نہ بیع وشراء ہوگی اور نہ کوئی سفارش)۔

۳-مریضوں کے لئے اوقاف

دین اسلام رحمت ہے، انسانوں کی خدمت اور اس کی راحت رسانی اس کی تعلیمات کا ایک جزو لاینفک ہیں، قدیم تاریخوں میں وقف کی طبی خدمات مسلم اور ثابت ہیں لیکن آج یہ چیز کمیاب اور مفقود ہے جب کہ عصر حاضر میں ایسے ایسے امراض پیدا ہو گئے ہیں جن کا علاج بہت گراں ہے اور جس پر ہر کوئی قادر نہیں۔

لہذا ایسے وقت میں شرعی اعتبار سے اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اوقاف قائم کر کے اسپتال اور طبی مراکز کا نظام ایک اصول اور ضابطے کے تحت چلایا جائے اور مریضوں کا اطمینان بخش اور کارگر علاج کیا جا سکے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۰/ ۷۶۵۴، ۷۶۵۶)۔

دواؤں کا وقف بصراحت فقراء و اغنیاء صحیح ہے، تبعاً امراء کے لئے بھی اس سے انتفاع درست ہے (عالمگیری ۲/ ۳۶۲، البحر الرائق ۵/ ۲۰۳)۔

خلاصہ یہ کہ اسپتال اور طبی مراکز کا نظم چلانے کے لئے اوقاف قائم کرنا اور ان کی آمدنی اور منفعت سے مریضوں کا علاج ومعالجہ اور طبی خدمت کرنا شرعاً جائز ہی نہیں بلکہ مطلوبات شرعیہ میں سے ہے اور اس فریضہ کو انجام دینا ہر صاحب ثروت اور مالدار مسلمان پر ضروری ہے۔ ارشاد ہے: "وفي أموالهم حق للسائل والمحروم"

☆☆☆

متنوع سماجی ومعاشی مسائل کے حل میں اوقاف کا کردار

مولانا محمد ارشد مدنی چمپارنی ☆

۱- مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف کا قیام

موجودہ دور میں غرباء ومساکین اور مطلقہ بیوہ اور بے سہارا عورتوں کا مسئلہ نہایت ہی اہم مسئلہ ہے۔ اسلام کا نظام نفقہ رائج نہ ہونے کی وجہ سے مسلم سماج کے اندر غرباء ومساکین کے ساتھ ساتھ مطلقہ اور بیوہ عورتوں کا معاشی بدحالی کا شکار ہونا عام سی بات ہوگئی ہے۔

اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ کتاب وسنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے طرز زندگی کو اسوہ بنایا جائے اور ایسے محتاج افراد کی اعانت کے لئے منظم تحریک چلانے کے ساتھ عملاً ان کی معاشی کفالت کا انتظام کیا جائے۔

رسول اکرم ﷺ نے بیوہ عورتوں کی مدد اوران کی خبر گیری کا خصوصی نظم فرما رکھا تھا (بخاری مع الفتح ۶ / ۲۱۵) اسی طرح آپ ﷺ امت کو اس کار خیر میں زیادہ سے زیادہ حصہ لینے کی ترغیب دلاتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل، الصائم النهار" (بخاری، نفقات / ۵۳۵۳، أدب / ۶۰۰۷)۔

یعنی "بیوہ عورتوں اور مسکینوں کی کفالت کرنے والا مجاہد فی سبیل اللہ یا راتوں کو تہجد پڑھنے والے اور دن میں روزہ رکھنے والے کی طرح ہے"۔

☆ جامعہ ابن تیمیہ، چمپارن، بہار

یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ کے بعد اسلامی حکومتوں خصوصا خلفاء راشدین نے بیوہ اور مطلقہ عورتوں کے لئے حکومتی سطح پر معاشی کفالت کا انتظام کیا اور اسے بحسن وخوبی انجام دیا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک بیوہ عورت کی استدعاء پر اس کا نام بیت المال کے رجسٹر میں درج کر کے اس کے اور اس کے یتیم بچوں کے لئے مستقل معاش کا انتظام فرما دیا (صفۃ الصفوۃ ۱/۱۰۷، سیرۃ عمر لابن الجعفری/ص ۵۷)۔ اپنی شہادت سے چند ہی روز قبل انہوں نے فرمایا:

"لئن سلمني الله لأدعن أرامل أهل العراق لا يحتجن إلى رجل بعدي أبدا" (بخاری، فضائل الصحابۃ/ ۳۷۰۰) (یعنی "اگر میں زندہ رہا تو عراق کی کوئی بیوہ اپنی گذ ابسر کے لئے کسی کی محتاج نہ رہے گی)۔

مذکورہ نصوص کی روشنی میں ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ باثروت مسلمانوں کے لئے مناسب ہی نہیں بلکہ ان کے اوپر واجب ہے کہ بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی معاشی کفالت کا انفرادی یا اجتماعی خصوصی نظم کریں۔

مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی مالی کفالت، اور ان کی امداد کی کئی ایسی صورتیں ہو سکتی ہیں، ان میں سے چند کا ذکر کر دینا مناسب ہے:

۱- ان کے گذر اوقات کے لئے مستقل نظم کیا جائے اور ان کے بال بچوں کی اچھی تعلیم کے لئے خصوصی پیکج متعین کیا جائے۔

۲- بعض عورتیں گھریلو صنعت کے ذریعہ خود کفیل ہونا چاہتی ہیں، ان کے کام میں معاونت کی جائے تا کہ وہ گھریلو صنعت میں ترقی کر کے اپنا اور اپنے بچوں کا مستقبل سنوار سکیں۔

۳- خواندہ طبقہ کی عورتوں کے علم سے فائدہ اٹھایا جائے محلے اور علاقے کی بچیوں کو یہ عورتیں اپنے گھروں میں ابتدائی تعلیم دیں اور ان کا ماہانہ وظیفہ اوقاف جیسے مالیاتی اداروں سے متعین کر دیا جائے یا طالبات کی اقامتی درسگاہوں میں جن میں معلمات کی ضرورت ہو، ان کی تقرری کر کے ان کا اور ان کے بچوں کا مناسب وظیفہ متعین کر دیا جائے۔

۴-مسلمانوں کے اندر بیوہ اور مطلقہ عورتوں سے شادی کرنے کو رواج دیا جائے اور شادی میں ان کو خوب مدد دی جائے۔

۲-تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

امت کے ذہین بچوں کی تعلیم کے لئے امداد کرنے میں امیر وغریب کی تفریق نہ کی جائے، غریب طلباء کے ساتھ ساتھ امیر طلباء کی بھی مدد کی جائے تاکہ امت کے عام بچوں کے اندر بے فکر ہوکر علم حاصل کرنے کا جذبہ پیدا ہو۔ ہمارے اسلاف نے طلباء، علماء، فقہاء اور قضاۃ کی امداد کے سلسلے میں امیر وغریب کی تفریق نہیں کی ہے، انہوں نے خدمت علم کی تشجیع کی خاطر بلاتفریق بیت المال سے وظائف دیئے ہیں، عمرؓ نے اپنے حکام کے نام فرمان جاری کیا کہ قرآن کی تبلیغ وتعلیم کو عام کرو اور قرآن پڑھنے والوں کے لئے وظیفہ جاری کردو۔ بعض حاکموں نے اطلاع دی کہ بعض لوگ قرآن اس لئے پڑھ رہے ہیں کہ ان کی معاش کا سلسلہ پیدا ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ وظیفہ بہرحال جاری کردو (کتاب الاموال ص ۱۷۰)۔ طلباء واساتذہ کے وظائف کا یہ سلسلہ عمر بن عبدالعزیز کے عہد تک جاری تھا (طبقات ابن سعد ۵ / ۲۶۴)۔ امام غزالی بیت المال سے علماء دین ومحدثین ومفسرین، فقہاء وقراء اور طلبہ وغیرہ کی امداد ومساعدت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**وليس يشترط في هؤلاء الحاجة بل يجوز أن يعطوا مع الغنى، فإن الخلفاء الراشدين كانوا يعطون المهاجرين والأنصار ولم يعرفوا بالحاجة وليس يتقدر أيضاً بمقدار بل هو إلى اجتهاد الإمام**" (احیاء العلوم ۲ / ۱۳۸)۔

(ان حضرات کی امداد کے سلسلے میں حاجت وضرورت کی شرط نہیں ہے بلکہ مناسب ہے کہ ان کو مالداری کے باوجود دیا جائے، کیوں کہ خلفاء راشدین انصار ومہاجرین کو ان کی ضرورت جانے بغیر دیا کرتے تھے اور اس میں مقدار کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ چیز امام

کے اجتہاد پر موقوف ہوگی)۔

۵- ملک سے باہر اعلیٰ تعلیم۔

۳- مریضوں کے لئے اوقاف

بلاشبہ دورحاضر میں انسانی آمدنی کا معتدبہ حصہ علاج ومعالجہ پرصرف ہورہا ہے اور متعدد مہلک اور جان لیوا بیماریاں مثلاً ایڈز اور کینسر وغیرہ عام ہو چکی ہیں جن کے علاج کے مصارف برداشت کرنا عام آدمی سے قطع نظر صاحب ثروت افراد کے لئے بھی کبھی کبھی ناممکن ہوجاتا ہے۔ ایسے ناگفتہ بہ حالات میں ایسے افراد کی معاونت وامداد ہمارا دینی واخلاقی فریضہ ہے، انسانی ہمدردی اور جذبہ ایثاروقربانی ہم ملت اسلامیہ کا طرہ امتیاز ہے جس کا حکم ہماری شریعت مطہرہ نے دیا ہے، اس لئے انسانی آبادی میں پیش آنے والے مصائب وآلام پر دوسروں کی مدد کرنا اور لوگوں کو اس کار خیر پر ابھارنا خوش آئند اور مستحسن عمل ہے بلکہ بیت المال اور اوقاف کے ذریعہ مختلف بیماریوں میں مبتلا افراد جو علاج کا صرفہ برداشت کرنے سے قاصر ہیں، کی امداد واعانت کا معقول انتظام نہایت ہی ضروری ہے تاکہ مذکورہ بیماریوں کی وجہ سے جو شرح اموات میں روز بروز اضافہ ہورہا ہے اور معاشی طور پر کمزور ہونے کے سبب علاج کا صرفہ نہ برداشت کر پانے والے لوگوں میں جو قلق واضطراب ہے ان کا سدباب ہوسکے۔

۴- تحفظ شریعت اور دعوت دین کے لئے اوقاف

اسلامی شریعت اور اس کے اصول ومبادی پر ہمیشہ سے مختلف پیرایہ اور انداز میں حملے ہوتے رہے ہیں، ہر دور میں اعداء اسلام نے متعدد ذہنی، فکری اور مادی ومعنوی وسائل کو استعمال کرکے دین حنیف کو مٹانے کی ناروا کوششیں کی ہیں اور آج کے اس سائنس وٹکنالوجی اور متنوع وسائل اعلام کے دور میں شریعت اسلامیہ پر حملوں اور اعتراضات کے لئے اعداء اسلام نے مختلف طریقے اپنا رکھے ہیں۔

ماضی میں ہمارے اسلاف نے تحفظ شریعت اور تبلیغ دین کی راہ میں جتنے بھی وسائل وذرائع ہو سکتے ہیں ان کا خوب خوب استعمال کر کے دشمنان اسلام کے اعتراضات کا مسکت ومدلل جواب دیا جس کا نتیجہ ہے کہ آج ہم اپنے باہمی اختلافات کے باوجود توحید وسنت کی ٹھنڈی چھاؤں میں زندگی بسر کر رہے ہیں ورنہ آج ہماری حالت کیا ہوتی اہل دانش بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔

آج بھی امت مسلمہ کے ہر فرد پر واجب ہے کہ حسب استطاعت دین وشریعت کی حفاظت اور اسلامی احکام کی ترویج واشاعت کے لئے پوری کوشش کریں، اس ضمن میں ارباب حل وعقد پر دوہری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ شریعت کی حفاظت اور اس کی تبلیغ واشاعت کے لئے کوئی منظم طریقہ اختیار کریں، کیونکہ عصر حاضر کے تمام وسائل کو بروئے کار لا کر ہی ہم اپنی اس کوشش میں نمایاں کامیابی حاصل کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

موجودہ دور میں اوقاف کے شرعی مصارف

مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی ☆

۱- پریشان حال مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے شہروں اور دیہاتوں میں اوقاف قائم کئے جاسکتے ہیں تا کہ ان مصیبت زدہ عورتوں کی کفالت کی جائے اور یہ پیٹ کی آگ بجھانے کی خاطر غلط راستے پر نہ پڑ جائیں یا ڈال دی جائیں۔

۲- مسلمان تعلیم کے میدان میں پچھڑے ہیں کیا اس کا سبب معاشی بدحالی ہی ہے یہ محل نظر ہے، میری سمجھ سے معاشی بدحالی بعض اعتبار سے رکاوٹ بن سکتی ہے لیکن تعلیمی زوال کا اسے عمومی سبب نہیں قرار دیا جاسکتا، تعلیمی پسماندگی کے بہت سے اسباب ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

☆ گھر پر طلبہ کی مناسب نگرانی نہ ہونا۔
☆ سرمایہ داروں کا تعلیم کو اہمیت نہ دینا۔
☆ طلبہ کا مطلوبہ محنت نہ کرنا۔

۳- مریض کے لئے اوقاف کا قیام ہونا چاہئے۔
اس میں مسلم اور غیر مسلم دونوں طبقہ کے لوگوں کا علاج کیا جائے۔
جسمانی علاج کے ساتھ روحانی علاج کا بھی نظم کیا جائے۔

☆ ڈومریا گنج، سدھارتھ نگر، یوپی۔

۴- تحفظ شریعت اور دعوت دین کے لئے اوقاف کا قیام جائز ہے، تحفظ شریعت کی مختلف شکلیں ہیں:

قرآن کی طباعت، قرآن کے معانی کا ترجمہ، قرآن کی تفسیر، ان کو وقف کے پیسہ سے شائع کر کے مفت فراہم کیا جائے۔

حدیث کا ترجمہ، ......تشریح، تخریج، تحقیق کر کے علماء اور طلبہ کو مفت یا کم قیمت پر فراہم کی جائے۔

اسی طرح دیگر علوم وفنون کی کتابیں شائع کی جائیں جو محقق کوئی کام کر رہا ہے اور مالی اعتبار سے کمزور ہے اس کی مدد کی جائے اور اسی وقف سے اس کی کفالت کی جائے، مذکورہ کاموں میں اخلاص کے ساتھ ساتھ امانت بھی مطلوب ہے۔

وقف کی جدائداد سے یہ کام بھی لیا جا سکتا ہے کہ اسلام کی کتابوں کا مختلف زبانوں میں ترجمہ کرایا جائے، نیز قرآن، حدیث، فقہ ترجمہ کے کام میں تکرار نہیں ہونی چاہئے۔

وقف کی ایک سرگرمی یہ ہو سکتی ہے کہ قرآن، حدیث یا پیغمبر اسلام پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں، علماء اس کا مدلل اور منطقی جواب تحریر کریں اور ٹی وی، ریڈیو، اخبار یا کتاب کے ذریعہ اسے عوام تک پہنچایا جائے۔

وقف کی جائداد سے علماء کو وظائف دیئے جائیں اور یہ لوگ دعوت کا کام کریں۔

اس ترقی یافتہ دور میں اوقاف کے ذمہ داروں کا ذہن کامرشیل اور استثماری ہونا چاہئے، اسی طرح اوقاف کے ذمہ داروں کو مختلف اوقاف کے لئے میزانیہ بنا کر اہل ثروت کو اس کی طرف راغب کرنا چاہئے، کہ فلاں پروجیکٹ میں اتنا سرمایہ لگے گا آپ اتنا پیسہ دے کر اسے اپنے نام وقف کرالیں۔

مثلاً: تجارت، زراعت، مچھلی پالن، مرغی پالن، باغ، مضاربت، بس یا جیپ چلوانا، مکتبہ کھول کر دینا، زیراکس، پریس وغیرہ کھولنا۔

مذکورہ چیزوں میں سے کسی کے لئے کوئی جائداد دے یا پرانے وقف سے جو کمائی ہو وہ مطلوبہ حدود سے اگر زائد ہے تو اس کا استثمار کیا جائے اور اسی جیسے مد میں لگایا جائے۔

اگر کوئی جائداد کسی خاص مد کے لئے وقف کی گئی ہے اور مذکورہ مد سے اس کی آمدنی زیادہ ہے تو اسی جیسے مد میں اس کو صرف کیا جا سکتا ہے (مجموع فتاوی شیخ الاسلام)۔

☆☆☆

اوقاف کا قیام-ضروریات اوردائرہ کار

مولانا اقبال احمد قاسمی ☆

اوقاف کا درجہ اسلام میں دیگر عام صدقات سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے، وقف، صدقۂ جاریہ کے زمرہ میں آتا ہے جس کی فضیلت کے لئے یہ مشہور روایت کافی ہے:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه قال قال رسول الله ﷺ: إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" (بحوالہ مشکاۃ المصابیح)۔

وقف کی صحت کے سلسلہ میں بنیادی چیز یہ ہے کہ وہ ابواب خیر میں سے کسی باب میں ہو اور اس کا سلسلہ دواماً جاری وساری رہنے کا امکان ہو۔

مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف

غریب مطلقات اور مسکین بیوگان کی کفالت اور اخراجات کے لئے وقف کی صحت وجواز میں تو کوئی شبہ نہیں، کیونکہ ان مصارف پر خرچ کار خیر میں شامل ہے اور اس کے علاوہ ان میں احتیاج اور تابید کی صورت بھی پائی جاتی ہے (فتاوی عالمگیری ۲/ ۳۷۰)۔

تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

دینی تعلیم کے لئے اوقاف تو قدیم بات ہے، الحمد للہ دینی مدارس کے لئے اوقاف کا

☆ مدرسہ مظہر العلوم، کانپور

رواج بھی کسی قدر ہے، لیکن دنیاوی تعلیم اور ملازمت کے لائق بنانے والی تعلیم وصنعت کے لئے اوقاف کی صحت محل تأمل ہے۔

دنیاوی تعلیم اگر دینی تعلیم کے ضمن میں ہو یا مسلم اسکول کا قیام علاحدہ شکل میں ہو یعنی ملک بھر میں پھیلے غیر اسلامی طرز کے کالج اور عصری تعلیم گاہوں کے برعکس اس میں دینی اعمال کی بیداری اور عمل کے ساتھ غیروں کی تہذیب سے بچا کر ان کو اعلیٰ عصری تعلیم دی جائے اور اس مقصد کے لئے اوقاف کا قیام ہو تو یقیناً کارخیر کا ایک باب شروع ہوگا اور اعمال بر کے دائرہ میں آ کر وقف کی صحت کا سبب ہوگا ورنہ محض کلاسیں پاس کرا کر دین سے دور اور دنیا کے پاس کر دینا کوئی کارخیر کارنامہ نہ ہوگا اور نہ ایسے امور کے لئے وقف کرنا درست ہوگا۔

تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف کے سلسلہ میں یہ نکتہ بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ وقف کی عمارت، ہاسٹل وغیرہ سے تو امیر وغریب سبھی طلبہ مستفید ہو سکتے ہیں، لیکن اوقاف کی آمدنی اور رقم واشیاء کا مصرف صرف غریب طلباء ہی ہو سکتے ہیں اور غریب طلباء کی ملازمت میں بھی وقف کی آمدنی سے تعاون کیا جاسکتا ہے۔

مریضوں کے لئے اوقاف

غریب مریضوں کے علاج ومعالجہ کا خرچ بھی ضرورت مند اور فقراء پر اخراجات کا ایک جزء ہے، لہذا فقراء اور غرباء کی دیگر ضروریات پر وقف کی طرح علاج پر خرچ کے مقصد سے کیا گیا وقف بھی صحیح ہے، ضرورت کے تحت موقع محل کے اعتبار سے ہر نوع کے شفاء خانے، ڈسپنسری سے کلینک اور نرسنگ ہوم تک کے اسپتالوں کا قیام یا محض دواؤں کا نظم یا صرف تشخیص وتجویز کی سہولت کے مراکز کا قیام یہ سب صورتیں جائز اور درست ہیں۔ صراحت ہو یا کم از کم نہ ہو تو غرباء کے علاج کے ساتھ ساتھ امراء کے علاج میں بھی رعایت برتی جاسکتی ہے بشرطیکہ وقف کا اصل محل جو فقراء ہیں اس میں خلل نہ پڑے (شامی، کتاب الوقف ۳/ ۴۹۳، نیز شامی ۳/ ۴۵۷)۔

دیگر مقاصد کے لئے اوقاف

دین کے بہت سے ایسے شعبے ہیں جن کو موجود رکھنا اور ان کی حفاظت وبقاء کا نظم اور ان کی ترقی وفروغ پوری امت مسلمہ کا اجتماعی فریضۂ کفایہ ہے، مثلاً:

۱۔ مبلغین اسلام و مصلحین امت کے ذریعہ تبلیغ دین، غیروں میں تبلیغ اسلام اور مسلمانوں میں تذکیر کا کام، معروفات کی ترویج اور منکرات پر نہی۔

۲۔ ہر بستی میں دینی تعلیم کا نظم اور پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل بتلانے کے لئے کسی مستند عالم کا ہونا کم از کم مسلمانوں کے ایمان، عقائد، نکاح، جنائز، اذان وغیرہ کا بندوبست رکھنا۔

۳۔ یتیم خانہ کا قیام اور یتیم ونادار بچوں کی دینی ودنیاوی کفالت وتربیت۔

۴۔ نومسلموں کا نظم جو اپنے رشتہ داروں کے ہاتھوں مظلوم ومحروم ہوکر مسلمانوں کے دامن میں بھی پھل پھول نہیں پاتے اور پریشانی کا شکار رہتے ہیں۔

۵۔ عوامی قبرستان کا نظم اور ان کا تحفظ، نیز لاوارث میتوں کی تجہیز وتکفین کا نظم۔

۶۔ اجتماعی حادثات یا آفات سماوی وارضی میں یا فسادات میں جو مجبور وپریشان حال ہوجاتے ہیں ان کے قیام وطعام وریلیف کا نظم۔

۷۔ مسافر خانے، کالونیاں، سبیلیں بنانا۔

۸۔ نشرواشاعت، لائبریری وغیرہ کا قیام۔

۹۔ محکمہ جات شرعیہ، دار القضاء وغیرہ کا قیام۔

۱۰۔ اعیاد وتقریبات، وغیرہ مواقع میں غرباء کے لئے کپڑوں اور ضروریات کی فراہمی۔

اس قسم کی جملہ دینی خدمات جو کہ لابدی ہیں اور اسلامی حکومت نہ ہونے کے باعث تعطل کا شکار ہیں یا ہوسکتی ہیں، کوئی ذریعہ نہ ہونے کی صورت میں اوقاف کی آمدنی سے بھی انجام دی جاسکتی ہیں، ان کارہائے خیر کی انجام دہی کرنے والوں کی تنخواہ بھی بربنائے ضرورت (قیاساً علی اجرت التعلیم) وقف کی آمدنی سے دینے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہ ہوگا، واقف کا منشاء پورا ہوگا اور عند اللہ اجر کا سبب ہوگا۔

وقف کے سلسلہ میں چند قابل لحاظ مسائل

حاجات وضروریات کے تنوع کے پیش نظر وقف کے مصرف کے تعین میں واقف کو یہ ہدایت کردینا چاہئے کہ وہ وقف کا مصرف از خود نہ قرار دے کر اس میں یا تو توسع سے کام لے یا وقف کے متولی کی صوابدید پر چھوڑ دے تاکہ واقف کی غرض کے خلاف وقف کا مصرف اختیار کرنے کی قباحت لازم نہ آئے (شامی ۳/ ۵۸۵، عالمگیری ۲/ ۴۹۰)۔

محکمۂ اوقاف ایک سرکاری محکمہ بھی ہے جو بلا مبالغہ حکومت کے شعبوں میں سب سے خائن شعبہ ہے، اس لئے حتی الامکان اوقاف کو ان کے عمل دخل سے اور ان کے تصرفات سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی جائے، یوں بھی اوقاف کو شرعاً سرکاری محکمۂ اوقاف کے حوالہ کرنا ضروری نہیں ہے (خانیہ ۳/ ۲۹۷)۔

اوقاف کو مستحکم اور اس کے نظم ونسق کو بہتر بنانے کے لئے ایک تدبیر فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ متولی جو اوقاف میں آمد وخرچ اور تصرفات کا ذمہ دار ہوتا ہے اس پر ایک نگراں کمیٹی بھی مسلط رہے جو صرف نگرانی کا اختیار رکھے گی کہ جائز مصرف کے علاوہ کوئی تصرف نہ ہو سکے (خانیہ ۳/ ۲۹۷)۔

وقف کی آمدنی کے جو مصارف ہیں ان پر خرچ کرنے میں بھی حدود کا لحاظ ضروری ہے، مثلاً:

وقف کی آمدنی اوقاف کے استحکام میں لگانا جائز ہے تزئین ونقش ونگار میں نہیں (خانیہ ص ۲۹۱، عالمگیری)۔

وقف کے متولی فرد یا کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ وقف کا حساب سالانہ یا عند الطلب واقف یا وقف سے فائدہ اٹھانے والوں یا معاملہ فہم دیانتدار محلہ والوں یا قاضی کے سامنے پیش کرتا رہے اور اپنا دامن صاف رکھنے کی کوشش کرے (درمختار ۳/ ۵۸۸، (عالمگیری ۲/ ۴۹۰)۔

☆☆☆

تحریری آراء:

مختلف دینی مقاصد کے لئے اوقاف کا قیام

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی ☆

اسلام میں فلاح و بہبود کے کاموں کی ذمہ داری حکومت پر ہے اور وقف کا ادارہ ایک ایسا پرائیویٹ ادارہ ہے جو فلاح و بہبود کے کاموں میں حکومت کی امداد اور اعانت کرتا ہے۔

وقف کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اصل چیز کو باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع سے فائدہ پہنچایا جاتا ہے اور یہی بات اس کو سب سے ممتاز کرتی ہے۔ اس لئے ہر وقف صدقہ ہے، مگر ہر صدقہ وقف نہیں ہے۔ صدقہ دینے والے کی ملک سے نکل کر جس کو دیا گیا اس کی ملک میں چلا جاتا ہے، لیکن وقف واقف کی ملکیت سے نکل کر مالک حقیقی کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کے منافع سے ہمیشہ ہمیشہ لوگوں کو فائدہ پہنچتا رہتا ہے۔

۱- جہاں تک مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف قائم کرنے کا تعلق ہے یہ وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے، مطلقہ اور بیوہ عورتیں خاوند کا سایہ سر سے اٹھنے کے بعد بے سہارا ہو جاتی ہیں، اس لئے ایسا وقف ضرور ہونا چاہئے جو ایسی خواتین کو سہارا دے اور ان کو اپنے پیروں پر کھڑا ہونے میں مدد دے۔

☆ جامعہ دارالسلام، مالیر کوٹلہ، پنجاب

۲- تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف کا قیام بھی نہایت ضروری ہے، ہمارے بچوں کو مناسب تعلیم نہ ملنے سے ان کی صلاحیتیں برباد ہورہی ہیں اور بعض اوقات ایسے بچے اچھی تعلیم وتربیت نہ ملنے کی وجہ سے بے راہ روی کا شکار ہوجاتے ہیں، اس لئے تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف کا قیام نہایت ضروری ہے۔

۳- مریضوں کے لئے اوقاف قائم کرنا اسلام کی روایت رہی ہے، وہ لوگ جو طبی امداد حاصل کرنے کی سکت نہیں رکھتے، ان کے لئے کم خرچ اور مفت علاج معالجے کے سہولت کا ہونا ایک صحت مند سماج کے لئے ضروری ہے، صرف علاج ہی کے لئے نہیں بلکہ ایسے کیمپ بھی لگائے جائیں جن میں حفظان صحت کے اصولوں اور طریقوں سے لوگوں کو آگاہ کیا جائے، مریضوں کے اوقاف کے تحت اس طرح کے کیمپوں کا لگنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو صحت کے تحفظ کے طریقوں سے باخبر کرنا نہایت مفید ہوگا۔

۴- تحفظ شریعت اور دعوت دین کے لئے بھی مستقل وقف ہونا چاہئے، قرآن مجید میں سورۂ توبہ کی آیت ۷: "وفي سبيل الله" کے جملے میں جہاں مجاہدین شامل ہیں، وہیں دین کی دعوت وتبلیغ کا فریضہ انجام دینے والے اور شریعت کے تحفظ کی خدمات انجام دینے والے بھی اس کا مصداق ہیں، اس لئے اگر ایسے اوقاف قائم ہوں گے تو دین کی دعوت کا کام زیادہ منظم اور وسیع پیمانہ پر انجام دیا جاسکے گا۔

البتہ یہ غور کرنا ہوگا کہ حکومت ہند کے وقف ایکٹ کے تحت جو ریاستی اوقاف قائم ہیں اس سے الگ ہوکر اوقاف کے ایک مستقل ادارے کو قانونی تحفظ کیسے حاصل ہوگا۔ حکومت کے قائم کردہ وقف بورڈوں پر لوگوں کو اعتماد نہیں رہا اور اس سے بدگمانیاں عام ہوچکی ہیں لیکن ایک مستقل ادارہ جو عوامی ادارہ ہوگا اس کو قانونی تحفظ اور لوگوں کا اعتماد دونوں حاصل کرنے ہوں گے، اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ امت مسلمہ میں اجتماعی کاموں کو ٹھیک ڈھنگ

سے کرنے کا ابھی وہ سلیقہ پیدا نہیں ہوسکا ہے جو اس طرح کے کاموں کے لئے ضروری ہے، خصوصاً مالیات کے معاملے میں احتیاط کا پایا جانا اور اس کے لئے معتمد افراد کا ملنا یہ سب باتیں ہمیں پیش نظر رکھی ہوں گی۔

☆☆☆

تعلیمی، رفاہی اور دینی مقاصد کے لئے اوقاف کا قیام وقت کی اہم ضرورت

مولانا محمد ارشاد القاسمی ☆

۱- مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے اوقاف

ایسے مصارف کے لئے اوقاف کا قیام شریعت اور وقت کا اہم تقاضا ہے۔

۲- تعلیمی مقاصد کے لئے اوقاف

تعلیمی مقاصد کے لئے بھی اوقاف کا قیام ''بِرّ'' کے مفہوم میں شامل ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/ ۱۹۵)۔

۳- مریض کے لئے اوقاف کا قیام

''بِرّ'' کے جامع مفہوم میں جو وقف کے مقاصد میں ہے، یہ بھی شامل ہے، ان کی مالی اعانت اوقاف کی آمدنی سے اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں۔ فقراء کے ذیل میں شامل ہو کر یہ علاج معالجہ کے لئے مالی تعاون حاصل کریں گے۔ اور شفاخانہ کا قیام جہاں ان کا بحسن وخوبی علاج کیا جاسکے، اس کے لئے بھی اوقاف کا قیام جائز ہے اور اوقاف کے مقاصد میں ہے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وأدلتہ رص ۱۹۵)۔

☆ مدرسہ ریاض العلوم، گورینی، جونپور۔

۴-تحفظ شریعت اور دعوت دین کے لئے اوقاف

اس امر کی ضرورت ہندوستان جیسے ملک میں بہت شدید ہے اور یہ برّ اور قربت کے جامع مفہوم میں داخل ہے (شامی ۳۴۱/۲)۔

☆☆☆

نئے اوقاف کے قیام کے لئے پیش بندی کی ضرورت

مولانا سلطان احمد اصلاحی ☆

سوال نامہ میں :۱-مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی فلاح و بہبود، ۲-مسلمانوں میں تعلیم کے فروغ، ۳-مریضوں کی خبر گیری اور ۴-تحفظ شریعت کے مقصد سے اوقاف کے قیام کی جو تجویز پیش کی گئی ہے، اس کے محمود اور مطلوب ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے، اس کے علاوہ ملت اور ملت کی اس طرح کی دیگر ضروریات و مقاصد کی بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے، جہاں تک امت کی فلاح و بہبود کے لئے نفس اوقاف کے مسئلہ کا سوال ہے تو اس کی فضیلت اور برتری کے حق میں اس سے بڑھ کر دلیل اور کیا ہوسکتی ہے کہ امت میں اس بابرکت روایت کی ابتداء کا سہرا موفق امت حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے سر ہے، آپ ﷺ کی اجازت سے خیبر میں اپنی 'ثمغ'' نامی اراضی کو راہ خدا میں وقف قرار دیا (ہدایہ ۲/۲۱۷ طبع رشیدیہ، دہلی)۔ اس کے سلسلے میں اللہ کے آخری رسول ﷺ کی وہ احادیث اس کے علاوہ ہیں جن میں اس کار خیر کی غیر معمولی فضیلت اور اہمیت بیان کی گئی ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہے (ایک حوالہ کے لئے دیکھئے: الامیر الصنعانی (م ۱۲۸٦ھ): سبل السلام شرح بلوغ المرام ۳/۴ ۹۳، ۷ ۹۳ طبع جدید مکتبہ عاطف (مصر) تصحیح و تعلیق: محمد عبد العزیز الحوتی)۔

اس کی بنا پر آج بھی بالخصوص بے سہارا خواتین کی بہتری اور ان دیگر مقاصد کے لئے اوقاف کے قیام کی ترغیب مسلم عوام کو دی جاسکتی ہے، جن کی زیر نظر سوالنامہ میں نشاندہی کی گئی

☆ ادارہ تحقیقات اسلامی، علی گڑھ۔

ہے۔موجودہ حالات میں جبکہ بحمد للہ امت میں ایک طبقے کو خوشحالی اور آسودگی میسر ہے اس کے لئے مزید فضا ہموار کی جاسکتی ہے،شہری آبادی میں مسلمانوں کے پاس بڑی بڑی عمارتیں اور حویلیاں ہیں جن کی ان کو کوئی خاص ضرورت نہیں ہے اور تھوڑے سے عزم وارادے سے وہ انہیں راہ خدا میں وقف کر سکتے ہیں۔دیہی علاقوں میں بھی خاص طور پر قدیمی عمارتوں اور حویلیوں کی بڑی تعداد ہے جن کا ان کے مالکوں کے لئے اب کوئی خاص مصرف نہیں رہ گیا ہے،ان کو راہ خدا میں وقف کر کے دین وملت کی بڑی خدمت کی جاسکتی ہے اور اپنے نامہ اعمال کو سرسبز وشاداب کیا جاسکتا ہے،شہر اور دیہات دونوں جگہ دوکانوں اور زراعت اور کاشت کی زمینوں کو بھی اسی طرح مختلف مقاصد کے تحت راہ خدا میں وقف کیا جاسکتا ہے، ہندوستان میں مسلمانوں کے موجودہ نازک اور پیچیدہ حالات کے پس منظر میں بلاشبہ علماء وعمائدین امت ان کو اس کی طرف متوجہ کر سکتے ہیں اور ان کی اس پکار پر مسلم عوام وخواص کو لازماً توجہ دینی چاہئے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک دوسرے مسئلہ کی طرف بھی امت کو متوجہ کرنا چاہئے اور وہ ہے امت کے اندر تنظیم کی قوت کا پیدا کیا جانا جس کے نتیجے میں کاموں کو مل جل کر دیانت داری اور اخلاص کے ساتھ لگاتار اور مسلسل باہمی مشاورت اور اعتماد کی فضا میں انجام دیا جاسکے۔اس صلاحیت کے لحاظ سے امت اسلامیہ ہندیہ کا حال بالکل کھوکھلا ہے اور اس کے تمام ادارے،فورم اور تنظیمیں اکثر وبیشتر دکھاوے کی اور حقیقی قوت سے محروم ہیں،ورنہ دیانتداری،شورائیت اور تنظیم کی صلاحیت اگر ہندوستانی مسلمانوں کے اندر موجود ہوتو جیسا کہ کہا جاتا ہے آج صرف پنجاب اور ہریانہ کے مسلمانوں کے قدیمی اوقاف سے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جیسی کئی ایک یونیورسٹیاں چلائی جاسکتی ہیں۔لیکن بہر حال امت کی ضرورتیں بہت پھیلی ہوئی ہیں اور ان اوقاف کے باوجود مسلمانوں کے لئے نئے اوقاف کی ضرورت کسی طرح کم نہیں ہوتی ہے،البتہ نئے اوقاف کے قیام کے ساتھ ان کے مؤثر انتظام کی بھی اول دن سے اسی طرح فکر کی جائے۔ایسا نہ ہو کہ پرانے اوقاف کے مانند ہمارے یہ نئے اوقاف بھی ہماری روایتی بدنظمی اور نااہلی کی نذر ہو جائیں اور ان

کی بدحالی کی شکایت کے ساتھ ان کے مؤیدین و مجوزین کی طرف بھی تنقید و اعتراض کی انگلیاں اٹھنے لگیں۔ اس کی پیش بندی کرتے ہوئے نئے اوقاف کے قیام کی ترغیب اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے پلیٹ فارم سے دی جا سکتی ہے۔

☆☆☆

اوقاف کو نتیجہ خیز بنانے کے لئے جامع منصوبہ بندی کی ضرورت

مفتی محبوب علی وجیہی ☆

فقہ اکیڈمی کے ارکان تاسیسی کی فکر اور اس کے لئے ممکنہ حل قابل مبارکباد ہے لیکن مسئلہ یہ ہے کہ متولیان اوقاف اپنا حق ادا نہیں کرتے، آج جو ہمارے قدیم بزرگوں کے اوقاف ہیں اگر انہیں کی ٹھیک دیکھ بھال کی جائے اور موجودہ شرح کرایہ ان کی مقرر کی جائے اور جو شکستہ ہو گئے ہیں ان کی تعمیر جدید کی جائے تو آپ کے مذکورہ مدات کے لئے بہت کچھ ضرورت ان سے پوری ہوسکتی ہے، ضرورت اس کی ہے کہ ضلع وار اوقاف کمیٹیاں بنائی جائیں جن میں علماء حق شامل ہوں اور وہ قدیم اوقاف کا سروے کریں، جن اوقاف کے متولیان غبن کررہے ہیں یا حق تولیت ادا نہیں کررہے ہیں ان کی تولیت توڑی جائے اور ہر مکتبہ فکر کے علماء حق کی ایک کمیٹی بنا کر کار تولیت ان کے سپرد کیا جائے، وہ ذرائع آمدنی بھی بڑھائے اور اس کو اس کے مصارف پر خرچ کرے، مزید اہل اسلام کو اس میں تعاون کے لئے سرگرم کرے، چاہے بذریعہ وقف ہو یا وقتی امداد ہو۔ اس میں جو مصارف زکاۃ کے تحت آتے ہیں، ان کے لئے زکاۃ بھی وصول کی جائے، جب علماء حق اور بااثر دین دار، دین پسند مسلمانوں کی کمیٹیاں بنیں گی اور صحیح خدمت مسلمانوں کی انجام دیں گی تو اوقاف بھی بڑھیں گے اور موجودہ اوقاف میں سدھار بھی آئے گا، مسلمان قوم آج ہمارے دینی ودنیاوی رہنماؤں سے بدگمان ہو چکی ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ ان میں اپنا اعتماد

☆ انگوری باغ، رامپور۔

بحال کیا جائے تو اس جیسے کام خود بخود پورے ہونے لگیں گے۔ افسوس یہ ہے کہ علماء، صوفیاء اور رہنمایان قوم خدمت کے محاذ پر پورے نہیں اترتے، اگر فقہ اکیڈمی یہ کام انجام دے سکتی ہے تو اس میں ضرور پیش قدمی کرنا چاہئے ورنہ قوم کے سرمائے کو ضائع کرنے اور اپنے اوپر ایک اور داغ لینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، ماشاء اللہ آپ حضرات کو مجھ سے اس معاملہ میں کہیں زیادہ تجربہ ہے اور اوقاف کی حالت سے آپ بے خبر نہیں ہیں۔ آپ نے جو چار مدات قائم کی ہیں ضروری ہیں لیکن سوچ سمجھ کر اور غور وفکر کے بعد قدم اٹھانا چاہئے۔

☆☆☆

نئے اوقاف کے قیام سے متعلق تجاویز پر غور

مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری ☆

ملی ضروریات کی تکمیل کے لئے اوقاف کے قیام کی ترغیب بظاہر بہت اچھی تجویز ہے اور دیانت دارانہ طور پر اس پر عمل ہو جائے اور مستحقین تک اوقاف کی آمدنی پہنچانے کا انتظام ہو تو بلا شبہ اس ذریعہ سے بڑے بڑے کام انجام پا سکتے ہیں، لیکن عملی اور تجرباتی زندگی میں ہمارے ملک میں آج ایسی صورتحال پیدا ہو چکی ہے کہ حصول آمدنی کے لئے اوقاف کی ترغیب دینا محض بے فائدہ بلکہ مضر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ حکومت اسلامی کے مفقود ہونے کی وجہ سے ۹۰ رفیصدی سے زیادہ اوقاف خود مسلمانوں کی طرف سے دست درازی کا شکار ہیں اور واضح طور پر نہایت بے دردی سے ان کا استحصال کیا جا رہا ہے۔ مثلاً:

۱-اوقاف کے متولی حضرات وقف کی جائدادوں میں مالکانہ تصرف کرتے ہیں اور ان کی آمدنی اصل مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں۔

۲-بعض مرتبہ متولیان کی خیانت اس درجہ تک پہنچتی ہے کہ وہ وقف بورڈ کے بددیانت افسران سے مل کر وقف جائداد کو فروخت کر دیتے ہیں۔

۳-وقف کی جگہ پر جو قابض ہوتا ہے وہ آسانی سے خالی نہیں کرتا اور وقف کے کرایہ دار نسلاً بعد نسل قابض رہنے کی وجہ سے مقبوضہ دوکان یا جائداد پر مالکانہ تصرف کرتے رہتے ہیں۔

☆ دارالافتاء، جامعہ قاسمیہ، مدرسہ شاہی، مرادآباد۔

۴-عموماً کرایہ داروں اور اوقاف کے متولیوں میں مقدمہ بازی شروع ہو جاتی ہے جو دسیوں سال میں بھی نمٹنے میں نہیں آتی اور ادارہ کا بڑا سرمایہ اس میں ضائع ہوتا رہتا ہے، دارالعلوم دیوبند اور مدرسہ شاہی جیسے بڑے اداروں کے اوقاف کے شعبوں کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ زیادہ تر قابض کرایہ داروں سے مقدمہ بازی چل رہی ہے اور اس شعبہ کی آمدنی بہت محدود ہے جبکہ خطرات اور تحفظ اوقاف کے لئے محنتیں کہیں زیادہ ہیں۔

۵-مذکورہ باتوں سے قطع نظر یہ بھی ایک المیہ ہے کہ جس ملی ادارہ کے ساتھ وقف وغیرہ کی شکل میں آمدنی کے متعین ذرائع جتنے زیادہ پائے جاتے ہیں اسی اعتبار سے اس میں اقتدار کے لئے رسہ کشی بھی تیز ہو جاتی ہے اور طالع آزما قسم کے لوگ ان اداروں پر قابض ہو کر من مانی کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں۔

ان سب خرابیوں کی اصل بنیاد یہ ہے کہ یہاں کوئی ایسا طاقتور ادارہ اور حکومت موجود نہیں جو وقف کا صحیح معنی میں تحفظ کرے، انہیں خائن منتظمین اور متولیان سے بچائے اور اوقاف کو خرد برد ہونے سے محفوظ رکھے، جب تک اس کا انتظام نہ ہو یہاں اوقاف کی ترغیب کیسے دی جاسکتی ہے؟ اگر بالفرض کسی ادارے میں وقتی طور پر اس میں کوئی فائدہ بھی نظر آتا ہے تو اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ آئندہ بھی یہ نفع برقرار رہے گا، لہذا اوقاف کی ترغیب سے متعلق تجویز لانے سے پہلے اس راہ کی مشکلات کا سد باب کرنے کا انتظام کر لینا چاہئے، اس کے بعد ہی ترغیبی پہلو اپنانا چاہئے۔

مسلم اوقاف کا اسلامی حکومت سے بڑا گہرا جوڑ ہے، فقہ اسلامی کا ایک مستقل باب وقف اور اس کے تحفظ کے متعلق ہے، بلکہ بعض فقہاء نے تو اس موضوع پر مبسوط کتابیں بھی تالیف فرمائی ہیں لیکن تقریباً تمام وقف کے مسائل کی تان حاکم کے اختیارات پر آکر ٹوٹتی ہے، شریعت میں بااختیار مسلم حکومت کو اوقاف کے تحفظ کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ اوقاف کے رجسٹریشن سے لے کر اس کو کرایہ پر اٹھانے، اوقاف کے متولیان کی نگرانی کرنے، اور خیانت پر گرفت کرنے اور

کوتاہی کرنے والوں سے باز پرس کرنے تک کی ساری ذمہ داری بااختیار مسلم حاکم کی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اگر حاکم شرعی اس معاملہ میں دخیل نہ ہوتو اوقاف کا ہرگز تحفظ نہیں ہوسکتا۔

بہرحال ہندوستان جیسے غیر اسلامی ملک میں چونکہ تحفظ اوقاف کا ابھی تک صحیح انتظام نہیں ہے اس لئے مسلمانوں کو ملی ضرورت کی تکمیل کے لئے اوقاف قائم کرنے کا مشورہ دینا دراصل ان کی جائدادوں کے ضیاع کا دروازہ کھولنا ہے، اس لئے موجودہ حالات کے تناظر میں یہ تجویز انجام کے اعتبار سے بہتر معلوم نہیں ہوتی، ضرورت اس بات کی ہے کہ جو اوقاف موجود ہیں پہلے ان کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جائے اور جس طرح پنجاب وقف بورڈ ایک نظم کے ساتھ اوقاف کی آمدنی کے ذرائع پیدا کررہا ہے اور وہ آمدنی ملی اداروں اور ائمہ وغیرہ کی تنخواہوں میں صرف بھی ہورہی ہے، دیگر صوبوں کا نظام بھی اسی طرح بنانے کی کوشش کی جائے، یہ ملت کی بڑی خدمت ہوگی۔ انشاءاللہ۔

☆☆☆

نئے اوقاف کا منصوبہ دیہات تک وسیع ہو

مفتی نعمت اللہ قاسمی ☆

اس سلسلہ میں میری تجاویز مندرجہ ذیل ہیں:

- سب سے پہلی تجویز تو اس تعلق سے یہ ہے کہ اس منصوبہ کو گاؤں دیہات تک پھیلایا جائے۔

- دوسری تجویز یہ ہے کہ اوقاف کا قیام ہر گاؤں میں ہو یا زیادہ سے زیادہ دو چار گاؤں کا حلقہ بنا کر اس میں اوقاف کا قیام کیا جائے جو ان گاؤں یا اس حلقہ کے لوگوں کی ضروریات کے لئے کافی ہو، چھوٹے شہر کو ایک حلقہ تسلیم کیا جائے، بڑے شہروں میں کئی حلقے بنائے جا سکتے ہیں اور ہر حلقہ میں اوقاف کا قیام ہو۔

- تیسری تجویز یہ ہے کہ ہر دو چار اوقاف پر ایک منتظم مقرر ہو جو ان اوقاف کی حفاظت اور نگرانی کرے۔

- چوتھی تجویز یہ ہے کہ ہر حلقہ میں امداد کی درخواست پر غور کرنے کے لئے پانچ نفری کمیٹی بنا دی جائے جو ہر ہفتہ امداد کی درخواست پر غور کر کے ایماندارانہ فیصلہ کرے۔

- پانچویں تجویز یہ ہے کہ تمام ذیلی مراکز (اوقاف) کو منظم اور مربوط رکھنے کے لئے ایک مرکزی وقف بورڈ قائم ہو جس کی حیثیت منتظم اعلی کی ہو۔

☆☆☆

☆ جامعہ اسلامیہ دار العلوم، ملیا، گوگری، بہ مالپور، کھگڑیا، بہار۔

مچھلی کی خرید وفروخت

فقہ اسلامی کی روشنی میں

[مچھلی کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں علماء ہند کا فیصلہ، نیز تحقیقی مقالات ومناقشات کا مجموعہ، جونویں فقہی سمینار منعقدہ جامعۃ الہدایہ جے پور، مؤرخہ ۱۱ر تا ۱۴ر اکتوبر ۱۹۹۶ء میں پیش کئے گئے]

ادارة القرآن والعلوم الاسلامیه

(کراچی پاکستان)

جملہ حقوق بحق ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ (کراچی پاکستان) محفوظ

نام کتاب : مچھلی کی خرید وفروخت - فقہ اسلامی کی روشنی میں

صفحات : ۴۰۰

قیمت : ......

سن طباعت : مارچ ۲۰۰۸ء

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

کراچی پاکستان

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی

۲- مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

۳- مولانا بدر الحسن قاسمی

۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۵- مولانا عتیق احمد بستوی

۶- مولانا عبید اللہ اسعدی

فہرست مضامین

پیش لفظ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۹

پہلا باب: تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ	۱۵
سوال نامہ	۱۷
تلخیص مقالات	۱۹
عرض مسئلہ	۲۶

دوسرا باب: تفصیلی مقالات

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۳۳
مولانا انیس الرحمٰن قاسمی	۴۴
مولانا زبیر احمد قاسمی	۵۳
مفتی احمد دیولوی	۵۸
مفتی شاہین جمالی	۶۵
مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی	۸۱
مولانا شکیل احمد سیتاپوری	۸۷
مولانا سلطان احمد اصلاحی	۹۲
مفتی شبیر احمد قاسمی	۹۸
مولانا ابوسفیان مفتاحی	۱۰۸

مولانا خورشید انور اعظمی	۱۱۵
مولانا اسماعیل بھدکودروی	۱۲۴
مفتی جمیل احمد نذیری	۱۳۲
مولانا اشتیاق قاسمی	۱۴۵
مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۵۴
مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی	۱۶۱
مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی	۱۶۷
مولانا ظفر عالم ندوی	۱۷۴
مولانا محمد حنیف صاحب	۱۷۸
مولانا ابوبکر قاسمی	۱۸۵
مولانا محمد محی الدین بڑودوی	۱۹۸
مفتی نسیم احمد قاسمیؒ	۲۰۵
مولانا اختر امام عادل	۲۱۶
مولانا وحید الدین قاسمی	۲۲۳
مولانا اختر حسین قادری	۲۳۳
مولانا اسماعیل قاسمی	۲۴۰
مولانا اقبال قاسمی	۲۴۶
مولانا محمد عزیر اختر قاسمی	۲۵۱

تیسرا باب : مختصر جوابات

حضرت مولانا محمد برہان الدین سنبھلی	۲۵۹
مولانا محمد عبید اللہ اسعدی	۲۶۱

مولانا عبدالرحمٰن صاحب (پالنپور)	۲۶۶
مفتی محبوب علی وجیہی	۲۶۸
مولانا شمس پیرزادہؒ	۲۷۲
مفتی عبداللہ مظاہری	۲۷۶
مفتی عبدالرحمٰن صاحب (دہلی)	۲۸۰
مفتی احمد حسن صاحب	۲۸۲
مولانا محمد زید ندوی مظاہری	۲۸۶
مولانا انور علی اعظمی	۲۹۲
مولانا منظور احمد قاسمی	۲۹۵
مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی	۲۹۸
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	۳۰۱
مولانا عبدالرحیم صاحب	۳۰۴
مولانا عبداللطیف پالنپوری	۳۰۶
مولانا ابراہیم بڑودوی	۳۰۸
مولانا ابراہیم بارڈولی	۳۱۱
مولانا خلیل احمد قاسمی	۳۱۵
مولانا عبدالقیوم (جے پور)	۳۱۸
مولانا عبدالقیوم پالنپوری	۳۲۱

چوتھا باب : اقتسابات

مولانا نعیم اختر قاسمی	۳۲۵
مولانا محمد نعیم رشیدی	۳۲۹
مولانا محمد نور القاسمی	۳۳۶
مولانا احمد نادر القاسمی	۳۴۰

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی	۳۴۶
مولانا محمد ابرار خان ندوی	۳۴۹
مولانا محمد قمر الزماں ندوی	۳۵۲
مولانا نسیم الدین قاسمی	۳۵۶
مولانا محمد شاہد قاسمی	۳۶۰
مولانا محمد طاہر مظاہری	۳۶۳
مولانا محمد قمر عالم سبیلی	۳۶۷
مولانا محمد ارشد قاسمی	۳۷۰
مولانا محمد ایوب سبیلی	۳۷۲
مولانا محمد مرشد	۳۷۵
مولانا اختر قاسمی	۳۷۷
مناقشہ:	۳۷۹

☆☆☆

پیش لفظ

شریعت اسلامی کاایک امتیازی پہلواس کی ہمہ گیریت اور جامعیت ہے،اس نے جس طرح عقیدہ وعبادت اور اخلاق کے میدان میں انسانیت کی رہنمائی کی ہے اسی طرح وہ معاشرت اور معاملات کے باب میں بھی ہماری رہنمائی کرتی ہے،اوران شعبوں میں خاص طور پر شرعی احکام کی بنیاد سماجی اور معاشی مصالح ، مفادات اور تمام لوگوں کے ساتھ عدل وانصاف پر ہے،معاملات کاایک اہم حصہ اشیاء کی خرید وفروخت سے متعلق ہے، ہرانسان کے پاس اس کی تمام ضروریات مہیانہیں ، بہت سی ضروریات کے لئے ہمیں ایک دوسرے پر انحصار کرنا پڑتا ہے، اس طرح تاجر اور گاہک دونوں ایک دوسرے کی ضرورت پوری کرتے ہیں،تاجر خریدار کواس کی مطلوبہ اشیاءفراہم کرتا ہےاور خریدار کے ذریعہ خوداس کونفع حاصل ہوتا ہے۔

اسی لئے معاملات کا سب سے اہم عنوان ''خرید وفروخت'' ہے، بازار کی رونق اور انسانی زندگی میں سہولتوں کی فراوانی اسی کی رہین منت ہے، اسی لئے معاملات کے دوسرے شعبوں کے مقابلہ،خرید وفروخت کے احکام،قرآن وحدیث میں زیادہ تفصیل سے ملتا ہے اور فقہاءنے بھی ان کواپنے فکر ونظر کا خاص مرکز بنایا ہے،خرید وفروخت کے سلسلہ میں ایک اصولی بات یہ بھی پیش نظر رکھی گئی ہے کہ کوئی فریق دھوکہ نہیں کھائے ، جو چیز موجود ہی نہ ہو، جوشئی ابھی ملکیت ہی میں نہ آئی ہواور جس پر انسان نے ابھی قبضہ نہ کیا ہو، اگر انسان اس کو دوسروں کے ہاتھ بیچے،تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ وہ اس شئی کے حوالہ کرنے کا وعدہ پورا نہیں کر پائے اور خریدار دھوکہ سے دوچار ہو۔

اسی لئے بیع کے اصولوں میں سے یہ ہے کہ جو چیز بیچی جارہی ہو، وہ معاملہ طے پاتے وقت موجود ہو، معدوم نہ ہو، نیز اسے اس پر ملکیت اور قبضہ بھی حاصل ہو، البتہ فقہاء نے بعض مخصوص صورتوں کو لوگوں کی ضرورت اور تعامل کو دیکھتے ہوئے اس اصول سے مستثنیٰ رکھا ہے، جیسے سلم اور استصناع، گویا فی الجملہ لوگوں کی ضرورتیں اور رواجات کو بھی اس اصول کے منطبق ہونے اور نہ ہونے میں دخل ہے۔

اسی پس منظر میں مچھلی کی خرید وفروخت کا مسئلہ فقہاء کے یہاں زیر بحث رہا ہے، جو مچھلی انسان کے قبضہ میں نہ ہو، بلکہ تالاب میں ہو، وہ کب انسان کی مملوکہ سمجھی جائے گی، کب ان پر قبضہ کا تحقق متصور ہوگا، اور کس صورت میں اس کی خرید وفروخت درست ہوگی، یہ اہم مسائل ہیں، موجودہ دور میں مچھلی کی افزائش پہلے سے زیادہ ترقی یافتہ صورت میں ہورہی ہے، بڑے بڑے تالاب یہاں تک کہ سمندر کے حصے میں فروخت کئے جاتے ہیں، مچھلی کو پکڑنے کے جال بھی بمقابلہ پہلے کے اب زیادہ وسیع بننے لگے ہیں اور مچھلیوں کو گرفت میں لانے کے لئے، ان جالوں سے منسلک مشینیں بھی کام کرتی ہیں، غرض کہ مچھلیوں کی افزائش اور ان کو اپنے قبضہ میں لینے کی نئی، آسان اور ترقی یافتہ صورتیں وجود میں آگئی ہیں، ان حالات میں مچھلیوں کی خرید وفروخت یا تالاب کرایہ پر لینے کے احکام کیا ہوں گے؟ یہ اہم سوالات ہیں اور صرف فرضی مسائل نہیں ہیں۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے نویں سمینار منعقدہ جامعۃ الہدایہ، جے پور، بتاریخ ۱۱/تا ۱۴/اکتوبر ۱۹۹۶ء میں اس مسئلہ کو غور وفکر کا موضوع بنایا تھا اس موقع پر جو مقالات اور مختصر جوابات اکیڈمی تک پہنچے، یہ مجموعہ انہیں پر مشتمل ہے، جو چار ابواب پر مشتمل ہے، پہلے باب میں موضوع سے متعلق سوالنامہ ہے، سمینار میں طے پانے والی تجاویز ہیں، مقالات کی تلخیص ہے اور موضوع سے متعلق عرض مسئلہ ہے گویا یہی باب پورے مجموعہ کا نچوڑ ہے اور جو تجاویز طے پائی ہیں وہی اکیڈمی کے نقطۂ نظر کو واضح کرتی ہیں، دوسرے باب میں موضوع سے

متعلق تفصیلی مقالات ہیں، تیسرا باب بعض اکابر اہل علم اور دیگر علماء کی طرف سے آنے والے تفصیلی جوابات پر مشتمل ہے۔ چوتھے باب میں مختلف مدارس میں زیر تربیت شعبۂ افتاء اور تخصص فی الفقہ طلبہ کے جوابات ہیں، جو بطور تربیت کے لکھائے جاتے ہیں، اسی باب میں اس موضوع پر ہونے والے مباحثات ومناقشات بھی شامل ہیں۔

یہ مجموعہ پہلی بار شائع ہو رہا ہے، اس کی ترتیب یا ایڈیٹنگ، پروف ریڈنگ وغیرہ کی خدمت اکیڈمی کے شعبۂ علمی کے رفیق مفتی احمد نادر القاسمی نے بہتر طریقہ پر انجام دی ہے، فجزاہ اللہ خیر الجزاء، دعا ہے کہ اللہ تعالی اکیڈمی کی اس خدمت کو قبول فرمائے اور جدید دور میں پیدا ہونے والے احکام ومسائل کے حل کے سلسلہ میں جو کاوشیں یہاں سے انجام پا رہی ہیں، ان میں دوام واستمرار باقی رہے، وللہ الحمد أولاً وآخراً۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

۱۵/ذی قعدہ ۱۴۲۸ھ

۲۶/۱۱/۲۰۰۷ء

پہلا باب

تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

رسول اللہ ﷺ نے پانی میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے، فی زمانہ مچھلیوں کے کاروبار کی بعض ایسی صورتیں مروج ہوگئی ہیں جن کے اس زمرہ میں شامل ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ اس پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعۃ الہدایہ جے پور میں اس مسئلہ پر بحث ہوئی اور درج ذیل امور طے پائے:

۱- ندی، نالے، نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہوتیں بلکہ سرکار ان کو اشخاص یا کوآپریٹو سوسائٹی یا گرام پنچایت کو مخصوص مدت کے لئے بندوبست کردیتی ہے، یہ مچھلی کے حق شکار پر ہوتا ہے، اس لئے یہ معاملہ عقد اجارہ کی صورت ہے اور جائز ہے۔ لیکن سرکار کے لئے مناسب ہے کہ ایسے تالاب کا بندوبست نہ کرے جس سے عام لوگوں کو ضرور پہنچ سکتا ہو۔

۲- پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کو فروخت کردینا جائز نہیں ہوگا۔ اگر بائع تالاب کی ان مچھلیوں کا مالک ہو تو اس صورت میں یہ بیع فاسد ہوگی، اور اگر بائع حسب حکم شرع ان مچھلیوں کا مالک بھی نہیں اور اسے پانی سے نکالے بغیر فروخت کرتا ہے تو یہ بیع باطل ہوگی، البتہ اگر حوض چھوٹا ہو اور وہ مچھلیاں آسانی کے ساتھ نکال کر خریدار کو حوالہ کی جاسکتی ہوں تو ایسی صورت میں پانی میں رہتے ہوئے مچھلی فروخت کی جاسکتی ہے۔

۳- مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں:

(الف) تالاب میں مچھلیاں قدرتی طور پر آگئی ہوں اور تالاب کے مالک نے ان مچھلیوں کو

روکنے کی تدبیر کی ہو۔

(ب) مچھلیوں کی غرض سے تالاب بنوایا گیا ہو۔

(ج) کسی شخص نے تالاب میں مچھلی کی افزائش کے لئے مچھلی کے زیرے ڈالے ہوں۔

نوٹ: مولانا شاہین جمالی صاحب (مدرسہ امداد الاسلام میرٹھ) کے نزدیک موجودہ وسائل ماہی گیری، تعامل اور حاجات انسانی کی رعایت کے نقطۂ نظر سے مملوکہ مچھلیاں پانی کے اندر ہوں اور تالاب ایسا ہو کہ جال اس کا احاطہ کرلے، تب ان کو پانی کے اندر بھی فروخت کرنا جائز ہے۔

☆☆☆

سوالنامہ:

پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

آج کل جومچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور نالوں سے آتا ہے جنکے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکے پر دے دئے جاتے ہیں ، اور بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں جن کی گڑھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڑھے اور تالاب کبھی شخصی ملکیت ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت ہوتے ہیں، جنہیں مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکے پر دیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں آپ ان سوالات کا تشفی بخش جواب کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تحریر فرمائیں گے۔

۱- عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں، بلکہ سرکاری ہیں، ان کو حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹیو سوسائٹی، یا مقامی پنچائتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے بندوبست کر دیتی ہے، اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کر دیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، سیلاب کی آمدورفت کے ساتھ یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، اس طرح ہاٹ بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے، سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خودرو درختوں کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں، اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں، لیکن خاص کر سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے

نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق بیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ممنوع ہونا چاہئے، موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے آج کے حالات میں اس مسئلہ پر کیا فتوی دیا جانا چاہئے۔

۲- اگر مذکورہ بالا صورت معاملہ شرعاً ناجائز ہو تو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا (پوری صورت حال جانتے ہوئے) ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہے یا نہیں؟

۳- جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلی پال کر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً اس صورت معاملہ کا کیا حکم ہے؟ تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

۴- کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہیں انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے فائدہ اٹھائے، یہ صورت معاملہ شریعت کی نگاہ میں کیا حکم رکھتی ہے؟

☆☆☆

تلخیص مقالات:

پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

۱- ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں، بلکہ سرکاری ہوں اور ان میں سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ مچھلیاں آتی جاتی رہتی ہوں، حکومت انہیں کسی خاص شخص، سوسائٹی یا پنچایتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے اسطور پر بندوبست کردے کہ وہ سرکار کو معاوضہ دے کر اس خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلیاں نکال کر خود استعمال کریں یا فروخت کریں، اس صورت مسئلہ کے تعلق سے مقالہ نگار علماء کرام آراء میں مختلف جہتوں سے اختلاف ہوا ہے۔

بنیادی طور پر یہ آراء جواز اور عدم جواز دو قسم کی ہیں۔ ذیل میں دونوں نقطہائے نظر اور ان کے دلائل وبنیاد بیان کی جارہی ہیں:

عدم جواز:

اس رائے کے اپنانے والے علمائے کرام نے ایسی بیع وشراء کے عدم جواز کی علاحدہ علاحدہ وجوہات ذکر کی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ کی موقوف حدیث ہے جس میں صراحتاً پانی میں مچھلی کی خرید و فروخت سے منع کیا گیا ہے، حدیث کے الفاظ ہیں: "**لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر**" مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے ہیثمی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام احمد نے اس حدیث کو مرفوعاً بھی نقل کیا ہے اور موقوفاً بھی اور موقوف کے رواۃ کو بخاری کے رواۃ قرار دیا ہے، مولانا

موصوف نے سند مرفوع کے راویوں پر کلام کرتے ہوئے مرفوع روایت کو بھی حسن کے درجہ کی مقبول حدیث قرار دیا ہے، اس حدیث کی رو سے پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت صریحاً ممنوع ہے اور علت ممانعت غرر ہے۔

متعدد حضرات نے ائمہ اربعہ اور دیگر فقہاء کی آراء کا جائزہ لیتے ہوئے واضح کیا ہے کہ تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کی ممانعت پر قریب قریب اتفاق ہے، اور ابن قدامہ حنبلی کے بقول اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا "لا نعلم لهم مخالفا"۔

بعض حضرات نے حضرت عمر بن عبدالعزیز ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جواز کی رائے بھی ذکر فرمائی ہے۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک کسی سامان کی فروختگی کی صحت کے لئے درکار شرائط میں فروخت کئے جانے والے سامان پر فروخت کنندہ کی ملکیت، سامان کو حوالے کرنے کی قدرت اور تنازعات کا سبب بننے والی جہالت سے دوری بھی شامل ہیں، زیر بحث مسئلہ میں علماء حضرات کے نزدیک علاحدہ علاحدہ طور پر یہ شرائط بھی مفقود ہیں۔

یہ وہ مجموعی بنیادیں ہیں جو مختلف مقالات میں علاحدہ علاحدہ ذکر ہوئی ہیں اور ان وجوہات سے صورت مسئولہ میں عدم جواز کا فتوی دیا گیا ہے۔

ان کے علاوہ بعض دوسری بنیادیں بھی چند مقالات میں بیان ہوئی ہیں۔

سرکاری ندی نالے وغیرہ کی مچھلیاں کسی کی ملک نہیں ہیں، عدم جواز کی علت غیر مملوک ہونا ہے، لہذا اگر جہالت مرتفع ہو جائے اور مقدور التسلیم ہو جائے تو بھی اس کی بیع درست نہیں ہے (مولانا زید صاحب، مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب وغیرہ)۔

سرکار کا بالعوض بندوبست کرنا فعل عبث لا حاصل ہے، سرکار کا عوض لینا ظلم اور ٹھیکیدار کا عوض دینا اپنے مال کا نقصان وضیاع ہے۔ مچھلیاں مباح الاصل ہیں اور مباح الاصل ہی رہیں گی (مولانا زبیر قاسمی صاحب)۔

اس کے علاوہ ۲۸ ؍مقالہ نگار حضرات عدم جواز کے قائل ہیں۔

جواز:

دوسری رائے جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین علمائے کرام نے علاحدہ علاحدہ مختلف بنیادیں ذکر فرمائی ہیں، جو مجموعی طور پر درج ذیل ہیں:

☆ حدیث شریف میں علت ممانعت ''غرر'' کو قرار دیا گیا ہے، فقہائے کرام کی مختلف تعریفات سے غرر کی حقیقت علامہ کاسانی کے الفاظ میں ایسا اندیشہ جس میں وجود وعدم کے دونوں پہلو برابر ہوں" **هو الخطر الذی استوى فيه طرف الوجود والعدم**"قرافی مالکی کے الفاظ ہیں:"**هو الذی لا يدری هل يحصل أم لا**" اور نووی شافعی کی زبان میں:"**ما انطوى عنه أمره وخفی عليه عاقبته**" قرار پاتی ہے، پھر غرر کی دو قسمیں، یسیر اور کثیر ہیں، اس کے تعین کا مدار عرف ورواج پر ہے، علامہ بہوتی کے الفاظ ہیں:

"**إذا غبن فی البيع يخرج عن العادة، لأنه لم يرد الشرع بتحديده فرجع فيه إلى العرف**" معمولی اور ادنی درجہ کے غرر کے قابل انگیز ہونے پر علامہ طیبی نے علماء کا اتفاق نقل کیا ہے، "**وأجمعوا على جواز حقير**" ابن رشد مالکی لکھتے ہیں: "**وبالجملة فالفقهاء متفقون على أن الغرر الكثير فی المبيعات لا يجوز وأن القليل يجوز، لأن الغرر اليسير الذی لا تنفک البيوع منه مستخف و مستجاز**" فقہی احکام میں غرر یسیر کی بناء پر جواز کی بے شمار مثالیں ہیں۔

اس دور میں موجودہ دریافتوں اور اس کاروبار سے وابستہ لوگوں کے تجربات کی روشنی میں پانی کے مخصوص حصوں میں مچھلیوں کی پیداوار کے تقریبا صحیح تخمینہ کے پیش نظر اب اس میں غرر نہیں رہ گیا ہے، یا بالکل معمولی درجہ کا غرر ہے، جو تجارت میں قابل انگیز ہے۔

☆ ایسی تجارت کا اب عرف عام عموم بلوی اور تعامل ناس ہو گیا ہے، تعامل ناس کی

بنیاد پر بہت سے مسائل میں جواز کی مثالیں کتب فقہ میں موجود ہیں، امام سرخسی لکھتے ہیں "وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير"۔

عقد کے لئے مفسد صرف ایسی جہالت ہے جو باعث نزاع ہو اگر کوئی جہالت نزاع باقی نہ رہے تو عقد کے جواز پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، "وما كل جهالة تفسد البيع، فإن كثيراً من الأمور يترك جهلاً في البيع، واشتراط الاستقصاء ضرر، ولكن المفسد هو المفضي إلى المنازعه" (حجۃ اللہ البالغۃ)، مچھلی کی مذکورہ تجارت اب باعث نزاع نہیں رہ گئی ہے، ٹھیکہ کا معاملہ خوشی خوشی انجام پاتا ہے۔

☆ ایسی تجارت اس وقت اس قدر عام ہوگئی ہے کہ اس سے لوگوں کو روکنے میں انتہائی مشقت، حرج اور ضرر ہے، لاکھوں مسلمانوں کے اس ذریعہ معاش سے جڑے ہونے کی وجہ سے حاجت کا درجہ اختیار کرلیا ہے، لہذا ازالہ مشقت اور دفع ضرر وحرج کے قواعد عامہ کی بنیاد پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

☆ جواز عقد کے لئے بیع کا حقیقۃ مقدور التسلیم ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ حکماً مقدور التسلیم ہونا ہی کافی ہے، اس لئے مجلس عقد میں مبیع کو حاضر کرنا بیع کے شرائط جواز میں سے نہیں ہے، علامہ شامی نے بھی اس نقطہ نظر کو ترجیح دی ہے، موجودہ دور میں ماہی گیری کے ترقی یافتہ وسائل وذرائع بڑے بڑے جالوں کے پھیلاؤ اور دواؤں کے ذریعہ مچھلی کے شکار کی سہولت کی بنا پر حکماً "مقدور التسلیم" ہے۔

☆ جواز یہ نقطہ نظر بالکل اصل نہیں ہے۔ قاضی ابو یوسف فرماتے ہیں: "رخص في بيع السمك في الآجام اقوام"۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اور ابن ابی لیلیٰ سے بھی جواز کی رائے منقول ہے، اصحاب ظواہر بھی جواز ہی کے قائل ہیں۔

جواز کی رائے اختیار کرنے والے درج ذیل علماء کرام کے نزدیک جواز کی یہ مشترکہ

وجوہات اور بنیادیں ہیں:

مولانا مفتی شاہین جمالی، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا عزیز اختر قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا محمد ارشد، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا قمر الزماں، مولانا محمد ایوب سبیلی، مولانا اقبال قاسمی، مولانا شاہد قاسمی، مفتی احمد نادر القاسمی، مولانا ابرار خان قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ کا خیال ہے کہ یہ درحقیقت بیع وشراء کا معاملہ نہیں ہے، عوامی ملکیت سے استفادہ کا جو حق حکومت کسی شخص یا سوسائٹی کو دیتی ہے اس کے بالمقابل انتظامی امور کے مصارف اور مفاد عامہ کے لئے بطور عطیہ ایک معاوضہ وصول کرتی ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب اور حکیم ظل الرحمٰن صاحب کی رائے میں یہ صرف حق شکار ہے، جو ایک خاص مدت اور پیائش کے لئے ہوتا ہے، لہذا اسے حق شکار کے طور پر بیچنے یا خریدنے کی گنجائش ہے۔

درج ذیل حضرات نے اس خیال کا بھی اظہار فرمایا ہے کہ اس بیع کو اجارہ تصور کیا جائے اور زمین کو اجارہ پر حاصل کر کے اس سے مچھلی نکالی جائے (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نسیم احمد قاسمی)۔

۲- ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلی کو خریدنا تقریبا تمام مقالہ نگار علمائے کرام کے نزدیک جائز ہے۔

جن علمائے کرام کے نزدیک سوال نمبر (۱) جائز ہے، یہ سوال ان کے نزدیک زیر بحث آتا ہی نہیں۔ لیکن جن علمائے گرامی قدر نے پہلے سوال میں عدم جواز کی رائے اختیار کی ہے، ان کے نزدیک بھی چونکہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں جو بھی ان کو پکڑ لے گا وہ ان کا مالک ہو جائے گا،

لہذا ٹھیکہ دار اگر مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو مملوک اور مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے فروخت کرنا جائز ہے اور دوسرے مسلمان کے لئے خریدنا بھی درست چند استثنائی آراء درج ذیل ہیں:

مولانا ابراہیم بڑودوی کے نزدیک اس طرح بیچنا یا مسلمان شخص کا خریدنا ناجائز، مولانا حامد کمال صاحب اور مولانا اختر عادل صاحب کی رائے میں کسی مسلمان شخص کا خریدنا مکروہ تحریمی ہے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں بیع ثانی کی مسلمان کے لئے گنجائش ہے۔

۳- ذاتی ملکیت کے حوض یا تالاب میں پالی گئی مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دینا کہ وہ ایک خاص مدت میں مچھلیاں نکال کر فروخت کرے، تقریباً ان تمام حضرات کے نزدیک جائز ہے جنہوں نے پہلے سوال کی بابت جواز کی رائے دی ہے، (باستثناء مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا محمد ارشد قاسمی)۔

بقیہ تمام حضرات کے نزدیک شکار کرنے سے قبل ان مچھلیوں کی فروختگی درست نہیں ہے، اگر حوض یا تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بغیر کسی حیلہ کے مچھلیاں بآسانی پکڑی جاسکتی ہوں تو شکار سے قبل فروختگی جائز ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا اسماعیل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی اور مولانا قمر عالم سبیلی کی رائے میں تالاب کو ایک مقررہ مدت کے لئے کرایہ پر دینا جائز ہے۔

مولانا شکیل احمد سیتاپوری صاحب کی رائے میں ٹھیکہ پر دینے کے بجائے تالاب کے مالک اور مچھلیاں نکال کر فروخت کرنے والے شرعی اصول کے مطابق ایک دوسرے کے شریک ہو جائیں یا مالکان خود مچھلیاں نکلوا کر فروخت کریں تو حرام سے بچنے کی شکل ہو سکتی ہے۔

۴- نجی یا عوامی ملکیت کے تالاب یا حوض میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے

ازخود آ گئی ہوں انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا درج ذیل حضرات کے نزدیک مطلقا درست و جائز ہے (مولانا اخلاق الرحمان قاسمی، مولانا شمس پیر زادہ، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا مجاہد الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا اسماعیل)۔

مندرجہ ذیل حضرات نے اس مسئلہ کی بابت یہ تفصیل کی ہے کہ اگر اسی مقصد سے تالاب یا حوض بنایا گیا ہو یا اس مقصد سے تو نہیں بنایا گیا ہے، لیکن مچھلیاں آ جانے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو، تو ایسی صورت میں وہ مچھلیاں اس کی مملوک ہو جائیں گی، اب اگر مقدور التسلیم ہوں، یعنی بغیر کسی ادنی مشقت کے مچھلیاں حاصل کی جا سکتی ہوں تو ان کی فروختگی درست ہے، لیکن مقدور التسلیم نہ ہوں تو ان کی بیع فاسد ہوگی اور ان کا ٹھیکہ پر دینا بھی صحیح نہیں ہوگا (مولانا اشتیاق احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم، مولانا احمد دیولوی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا مجیب الغفار اسعد، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا نور قاسمی، مولانا اسماعیل بھدکودروی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا شاہد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ایوب سبیلی، مولانا عبداللطیف، مولانا نعیم رشدی، مولانا منظور احمد، مولانا عبدالقیوم، مولانا نعیم نسیم الدین قاسمی، مولانا ابراہیم بڑودوی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا اقبال قاسمی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی انور علی اعظمی)۔

درج ذیل حضرات کے نزدیک مچھلیوں کی فروختگی کی بابت تو یہی تفصیل ہے، لیکن ٹھیکہ پر دینا اجارہ اراضی کے بطور درست ہے (مولانا حامد کمال، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا عزیر اختر، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا شاہین جمالی، مولانا قمر الزماں ندوی)۔

☆☆☆

عرض مسئلہ :

پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

مفتی انور علی اعظمی ☆

۱- سرکاری ندی، نالے اور نہروں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں تقریباً ۴۱ مقالہ نگاروں کے جوابات موصول ہوئے ان میں سے ۳۱ حضرات نے اس بیع کے ناجائز اور ممنوع ہونے کی رائے دی ہے، اور بقیہ ۱۰ حضرات نے بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

جواز کے قائلین کے اسماء گرامی :

مولانا شمس پیرزادہ، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا مجاہد الاسلام حیدر آباد، مولانا ابرار احمد خان ندوی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مفتی احمد نادر القاسمی، مولانا ایوب سنبھلی، مولانا شاہد قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن اشاعت العلوم۔

عدم جواز کے قائلین کے اسماء گرامی :

مولانا ابو سفیان مفتاحی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبد الرحمٰن پالنپوری، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا خورشید انور

☆ مفتی دار العلوم مئو۔

مظہر العلوم بنارس، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اسماعیل قاسمی، مولانا محمد زید، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا شاہین جمالی، مولانا مجیب الغفار اسعد، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا اسماعیل، مولانا حامد کمال، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا نعیم اختر، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا احمد، مولانا زبیر احمد قاسمی، مفتی نسیم احمد قاسمی۔

قائلین جواز کی دلیل:

اکثر قائلین جواز نے عرف کو دلیل بنایا ہے، لیکن عرف کی بنیاد پر ان کا استدلال زیادہ مضبوط نہیں، کیونکہ یہ عرف چند عام نصوص سے اور ایک نص خاص سے متعارض ہے اور عرف کو اختیار کرنے کے نتیجہ میں نص خاص کا ترک لازم آرہا ہے، حالانکہ علماء اصول نے اس بات کی صراحت کی ہے جو عرف نص خاص سے متعارض ہو وہ معتبر نہیں ہوگا، چنانچہ ''نشر العرف'' (ص ۱۱۶) پر علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: "إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده"۔ شیخ مصطفی زرقاء اعتبار عرف کی شرائط میں اپنی کتاب ''المدخل'' میں ذکر کرتے ہیں: "أن لا يعارض العرف نص شرعي بحيث يكون العمل العرف تعطيلا له"۔

نیز یہ کہ نص عام سے تعارض کے وقت بھی، عرف عام ہی موثر ہوتا ہے اور عرف عام وہ عرف کہلاتا ہے جو تمام لوگوں اور تمام شہروں میں رائج ہو اور اسے عوام وخواص سارے لوگوں نے قبول کیا ہو، مسئلہ مذکورہ میں ایسا عرف معدوم ہے، جسے عرف عام کا درجہ دیا جاسکے، اس لئے یہ عرف "بيع ما لا يملك" اور ''بیع غرر'' سے نہی والی عام نصوص سے تعارض کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا تو نص خاص "لا تشتروا السمك في الماء، فإنه غرر" کے مقابلہ میں کیسے قبول کیا جاسکتا ہے۔

قائلین عدم جواز کے دلائل:

اس بیع کو ناجائز کہنے والے حضرات نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱-"لا تبع ما لیس عندک" (ترمذی ۱/ ۱۴۸)۔

۲-"عن أبی هریرة نهی رسول اللهﷺ عن بیع الغرر وعن بیع لحصاة"، وقال الشافعی: من بیع الغرر بیع السمک فی الماء" (ترمذی ۱/ ۱۴۷)۔

۳-"عن ابن عمر وابن مسعودؓ عنهماقالا: لا تشتروا السمک فی الماء فیه فانه غرر" (مسند احمد ۱/ ۱۸۸)۔

آخر الذکر حدیث کا مرفوع وموقوف ہونا علامہ بیہقی اور بعض دوسرے محدثین کے نزدیک مختلف فیہ ہے، لیکن اس حدیث کی شاہد ایک دوسری مرفوع حدیث ہے، جو "نیل الاوطار" میں مذکور ہے، علامہ شوکانی تحریر فرماتے ہیں: "قد روی أبو بکر بن عاصم عن عمران بن حصین حدثنا مرفوعاً، وفیه النهی عن بیع السمک فی الماء، فهو شاهد لهذا" (نیل الاوطار ۵/ ۱۴۷) "مسند احمد" کی موقوف روایت مذکورہ مرفوع حدیث کی تائید کے بعد قابل استدلال ہو جائے گی۔ یہ حدیث مسئلہ مذکورہ میں نص خاص کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا عرف کی وجہ سے اسے ترک کرنا درست نہیں ہوگا۔

انعقاد بیع کے لئے فقہاء کے یہاں جو شرائط معتبر ہیں ان میں ایک بنیادی شرط، مبیع کا مملوک ہونا بھی ہے، بیع سلم کے علاوہ کہیں اور غیر مملوک کی بیع درست نہیں، مسئلہ مذکورہ میں مبیع کے غیر مقدور التسلیم اور مجہول ہونے کے علاوہ سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ بائع کی ملک نہیں ہے، بلکہ قبضہ سے پہلے سب کے لئے مباح الاصل ہے، لہذا یہ بیع، غیر مملوک کی بیع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

عدم جواز کے قائلین میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا محمد نور القاسمی صاحبان نے مسئلہ بیع میں فساد بیع کی صراحت کی ہے، جبکہ سترہ

حضرات نے بطلانِ بیع کی صراحت کی ہے، بقیہ دس حضرات نے فساد و بطلان کی وضاحت کئے بغیر اس کو نا جائز کہنے پر اکتفا کیا ہے، لیکن دلائل کے اعتبار سے ان کا رجحان بھی بطلان ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے، فساد کے قائلین میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مسئلہ کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور فساد کے لئے بنیادی وجہ غیر مقدور التسلیم ہونا قرار دیا ہے، لیکن مبیع کے غیر مملوک ہونے سے کوئی بحث نہیں کی ہے، چنانچہ اپنے مدعا پر علامہ ابن ہمام کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے: "**الوجه عندي أن عدم القدرة على التسليم مفسد لا مبطل**"، علامہ شامی کی بھی بعض عبارتیں ذکر کی ہیں، مگر وہ مدعا پر واضح نہیں ہیں، علامہ زیلعی کی ایک عبارت بھی ذکر کی ہے جس میں انہوں نے عبد آبق کی بیع کو فاسد کہا ہے اور اس کے لوٹ آنے کے بعد بیع کو صحیح مانا ہے، لیکن مسئلہ مبحوث عنہا پر کوئی واضح عبارت ذکر نہیں کی، بحث کے آغاز میں یہ ضرور کہا ہے کہ ظاہر روایت بیع کے بطلان کی ہے، راقم السطور اور اکثر مقالہ نگاروں کی رائے، ظاہر روایت پر مبنی ہے، ان حضرات نے فقہ کی صریح اور اصح روایتوں سے استدلال کیا ہے، مثلاً شامی کی یہ عبارت ہے:

"**وفيه أن بيع ما ليس فى ملكه باطل كما تقدم؛ لأنه بيع المعدوم والمعدوم ليس بمال، فينبغي أن يكون بيعه باطلاً**" (شامی ۴؍۱۴۷)۔

"البحر الرائق" میں بھی صراحت موجود ہے: "**والسمک قبل الصيد أى لم يجز بيعه لكونه باع ما لا يملكه، فيكون باطلاً**" (۶؍۷۶)، خود علامہ ابن الہمام کا میلان بھی اس مسئلہ میں بطلان ہی کی طرف ہے، کیونکہ انہوں نے بیع کے عدم جواز کے لئے غیر مقدور التسلیم کو علت بنانے کے بجائے، عدم ملک کو علت بنایا ہے، چنانچہ "فتح القدیر" کی عبارت اس طرح ہے:

"**بيع السمک فى البحر أو النهر لا يجوز فإن كانت له حظيرة فدخلها السمک فإما أن يكون أعدها لذلک أو لا، فإن كان أعدها فما دخلها ملكه... وإن لم يكن أعدها لذلک قد يملک ما يدخل فيها، فلا يجوز بيعه**

لعدم الملک" (فتح القدیر ۶/ ۴۹)۔

الغرض ظاہر روایت اور فقہاء کی ان صریح عبارات کی بنیاد پر اس بیع کو باطل کہنا ہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔

☆☆☆

دوسرا باب

تفصیلی مقالات

مچھلی کی خرید وفروخت اور غور وفکر کے بنیادی اصول

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

خرید وفروخت کے اصول میں سے یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ معاملہ طے ہوتے وقت فروخت کنندہ کی ملکیت میں بھی ہو اور قابو میں بھی، کہ اگر چاہے تو فی الفور حوالہ کردے، فقہاء کی تصریحات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوائے ظاہریہ کے قریب تمام ہی فقہاء وائمہ مجتہدین کے یہاں متفق علیہ قاعدہ ہے۔

فقہاء حنفیہ میں کاسانی کا بیان ہے:

"منها أن يكون مقدور التسليم عندالعقد، فإن كان معجوز التسليم عنده لا ينعقد، وإن كان مملوكاً له" (بدائع الصنائع ۱۴۷/۵)۔

(ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ طے پاتے وقت مبیع کو حوالہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اگر اس وقت قادر نہ ہو تو گو وہ اس کی ملکیت میں ہو پھر بھی بیع منعقد نہ ہوگی)۔

ہاں مشائخ حنفیہ کے یہاں اختلاف صرف اس میں ہے کہ اگر ایجاب وقبول کے وقت سامان کی سپردگی پر قادر نہیں تھا، لیکن اس مجلس میں قادر ہو گیا تو کیا حکم ہوگا؟ عام مشائخ کے یہاں تو پہلے کیا گیا ایجاب وقبول بے نتیجہ ہوگا، لیکن امام کرخیؒ اور طحاوی کے نزدیک خرید وفروخت درست ہو جائے گی (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۳۰/۴)۔

علامہ قرافی مالکی نے معاملہ کے درست ہونے کے لئے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں، ان

☆ ناظم "المعہد العالی الاسلامی (حیدرآباد) وجنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

میں تیسری شرط یہ ہے کہ اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہو "أن یکون مقدور علی تسلیمه" اور پانچویں شرط یہ ہے کہ قیمت اور سامان پر خریدار اور فروخت کنندہ کی ملکیت ہو "أن یکون الثمن مملوکین للعاقد والمعقود له" (کتاب الفروق ۳/ ۱۴۰)۔

فقہاء شوافع میں ابواسحاق شیرازی کہتے ہیں:

"ولا یجوز ما لا یقدر علی تسلیمه" (المہذب مع المجموع ۹/ ۲۸۳)۔

(ایسی چیز کی فروخت جائز نہیں جس کو حوالہ کرنے پر قادر ہی نہ ہو)۔

یہی کچھ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے (المغنی ۴/ ۱۹۴)۔

مچھلی جو پانی میں موجود ہو، بعض اوقات تو اس پر ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی اور ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو مقدور التسلیم نہیں ہوتی، یعنی اس کو شکار کئے بغیر حوالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس کیفیت کا نام "غرر" ہے، سرخسی نے "غرر" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"الغرر ما یکون مستور العاقبة" (المبسوط ۱۳/ ۱۹۴)۔

(غرر یہ ہے کہ جس کا انجام معلوم نہ ہو)۔

اسی غرر کی صراحت کے ساتھ آپ ﷺ نے پانی میں مچھلی کی خرید و فروخت کو منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ راوی ہیں کہ ارشاد نبوی ہے:

"لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر" (مسند احمد مع تحقیق احمد محمد شاکر)۔

(پانی میں موجود مچھلی فروخت نہ کرو کہ یہ غرر ہے)۔

علامہ ہیثمیؒ نے "طبرانی معجم الکبیر" کا بھی حوالہ دیا ہے (مجمع الزوائد ۴/ ۸۰)، ہیثمی نے لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمد نے مرفوعاً بھی نقل کیا ہے اور موقوفاً بھی، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ کا ارشاد ہے اور بعض روایات سے ظاہر ہے کہ خود حضرت ابن مسعود کا فتوی ہے اور موقوف روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے رواۃ بخاری کے رواۃ ہیں "ورجال الموقوف رجال الصحیح" (مجمع الزوائد ۴/ ۸۰)، نیز شیخ احمد عبد الرحمٰن نے بیہقی اور دار قطنی سے بھی

حدیث موقوف کا صحیح وراجح ہونا نقل کیا ہے (الفتح الربانی ۱۵؍۳۵)۔

لیکن غور کیا جائے تو حدیث مرفوع کی سند بھی درجۂ اعتبار سے کم تر نہیں، سند یوں ہے:

"محمد بن سماک، عن یزید بن أبی الزیاد، عن المسیب بن رافع عن عبد اللہ بن مسعود"

یہ سبھی راوی ثقہ ہیں، علامہ ہیثمی نے محمد بن سماک کے علاوہ سبھوں کو ثقہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ صرف امام احمد کے ان استاذ کے ترجمہ سے واقف نہ ہوسکا، باقی سب ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۴؍۸۰)، لیکن شیخ احمد محمد شاکر نے لکھا ہے کہ "محمد بن سماک" کا اصل نام "محمد بن صبیح" ہے یہ ثقہ راوی ہیں، ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے اور بخاری نے "تاریخ کبیر" میں اور خطیب نے "تاریخ بغداد" میں ان کا ترجمہ لکھا ہے (حاشیہ احمد محمد شاکر ۵؍۲۴۹)، البتہ خود شیخ نے اس روایت کو اس لئے ضعیف قرار دیا ہے کہ مسیب بن رافع گو ثقہ راوی ہیں اور تابعی ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ان کی ملاقات ثابت نہیں، اس لئے حدیث کی سند میں انقطاع ہے (حوالہ مذکور) لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انہی محدثین کی رائے پر درست ہوسکتا ہے جو مراسیل تابعی کو حجت خیال نہیں کرتے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر قدیم محدثین کے نزدیک مراسیل ثقات معتبر ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی مقبول ہے اور حسن سے کم درجہ نہیں۔

فقہاء کی رائیں:

اب اس اصول اور حدیث کی روشنی میں مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق فقہاء کے خیالات کا جائزہ لینا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کی ممانعت پر قریب اتفاق ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا، **"لا نعلم لھم مخالفاً لما ذکرنا من الحدیث"** (مغنی ۴؍۱۲۴)، البتہ امام ابو یوسفؒ نے حضرت عمر بن

عبدالعزیز سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اجازت دی اور اس کو ''حبس'' سے موسوم کیا (کتاب الخراج ۸۷)، اسی طرح اصحاب ظواہر اور اس مکتبۂ فکر کے ترجمان ونقیب علامہ ابن حزم نے بھی اس کی اجازت دی ہے (محلی ۸/۴۴۹)۔

فقہاء مالکیہ نے نہروں اور تالابوں کی خرید وفروخت کو مطلقاً منع کیا ہے (الثمر الدانی ۴۲۸)، خود امام مالک سے صراحۃً اس کی ممانعت منقول ہے، امام مالک نے اس بابت فرمایا: ''**لاخیر فیه**'' (المدونۃ الکبری ۳/ ۲۱۸)۔

شوافع کا خیال ہیکہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بلا مشقت و دشواری تالاب سے مچھلی نکالنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہے، بشرطیکہ پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو اور اگر تالاب بڑا ہو کہ شدید تکان ومشقت کے بغیر مچھلیوں کا نکالنا ممکن نہ ہو تو اس بابت دو قول ہیں، اور زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں خرید وفروخت درست نہیں (شرح مہذب ۸/ ۱۲۶-۱۲۷)۔

حنابلہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے، تالاب مملوکہ ہو، پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو، ان مچھلیوں کا شکار کرنا اور ان کا روک رکھنا ممکن ہو (المغنی ۴/ ۱۴۲)، شرف الدین مقدسی نے اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ تالاب نہر سے متصل نہ ہونا چاہئے، یہ اس کے باوجود جائز ہے کہ ایک مدت کے بعد مچھلی حاصل کرنا مقصود ہو (الاقناع ۲/ ۶۲)۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر:

حنفیہ کے یہاں پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت تفصیل یہ ہے:

مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں:

۱- کسی نے مچھلی ہی کے لئے تالاب کھدوایا ہو اور اس میں مچھلی آ گئی ہو۔

۲- اس مقصد کے لئے زمین تیار تو نہ کی گئی ہو، لیکن پانی کے ساتھ مچھلی آنے کے بعد واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو۔

۳- خود اس نے پانی میں مچھلیاں ڈالی ہوں تا کہ ان کی افزائش ہو ان ہر سہ صورتوں میں اس وقت مچھلی کو مقدور التسلیم تصور کیا جائے گا کہ بلا شکار مچھلی کا حصول ممکن ہو "أمكنه بلاحيلة" (رد المحتار ۵/۶۱)۔

اسی حکم میں نہر اور سمندر وغیرہ بھی ہے (البحر الرائق ۶/۷۳)، امام ابو یوسف نے آجام میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کی اجازت اس وقت دی ہے کہ شکار کے بغیر محض ہاتھ سے مچھلیوں کا پکڑ لینا ممکن ہو (حوالہ سابق)۔

پس مچھلیوں کی خرید وفروخت کی بابت نص اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں درج ذیل احکام ہوں گے:

۱- سرکاری تالاب یا ندی نالوں کی مچھلیوں کی خرید وفروخت درست نہیں، البتہ اگر عرصہ کے لئے سرکار ایسی زمین کا بندوبست کرتی ہے تو اس کو بیع کی بجائے "اجارہ" تصور کرنا چاہئے، گویا یہ زمین کا اجارہ ہے تا کہ اس سے مچھلی حاصل کی جا سکے، فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پانی میں موجود مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں تو جائز نہیں، کیونکہ اجارہ سے نفع حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ خود اشیاء اور اگر اس لئے زمین کرایہ پر لی کہ وہ اس میں پانی روکیں گے تا کہ مچھلیاں جمع ہوں اور ان کا شکار کر سکیں تو قول صحیح ومفتی بہ کے مطابق اس کا کرایہ پر لین دین درست ہے (شرح مہذب ۹/۲۸۵)، گویا تالا میں موجود مچھلیوں کا اجارہ درست نہیں، لیکن فارغ زمین کا اجارہ اس مقصد کے لئے درست ہے کہ اس میں پانی روکے گا اور اس وجہ سے مچھلیاں آئیں گی۔

فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے اور رجحان اس کے عدم جواز کا ہے، کیونکہ اجارہ سے عین شئی کا مالک نہیں ہوا جاتا، بلکہ نفع کا مالک ہوا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے "کتاب الخراج" میں ابو الزناد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عراق کے بحیرہ کی بابت، جس میں مچھلیاں جمع ہوتی تھیں، حضرت عمر سے دریافت کیا، تو آپ نے اس کی اجازت دے دی، اسی

طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز سے ''صید آجام'' کی بیع کا جواز نقل کیا ہے، اس روشنی میں ابن نجیم مصری نے یہ رائے قائم کی ہے کہ بیت المال اور وقف کی اراضی کا اس مقصد کے لئے اجارہ درست ہے، دوسری اراضی کا نہیں (البحر الرائق ۶ / ۷۳) گو خود ابن نجیم نے بعد کو ''ایضاح'' میں دیکھا کہ اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور صاحب ''نہر'' نے ''ایضاح'' کی روایت کو ترجیح دیا ہے (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۶ / ۷۳)۔

اسی طرح کا ایک مسئلہ چراگاہ کو کرایہ پر حاصل کرنے کا ہے تاکہ اس کی گھاس سے نفع اٹھایا جا سکے، یہ بھی جائز نہیں کہ گھاس خود عین ہے، لیکن فقہاء نے غالباً اپنے زمانہ کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ زمین جانور وغیرہ ٹھہرانے کے لئے کرایہ پر لی جائے اور ضمنی طور پر گھاس بھی اس میں داخل ہو جائے گی۔

''الحيلة أن يستاجر الأرض لضرب فسطاط أو لإيقاف دوابه أو لمنفعة أخرى كمقيل الراح'' (بدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۴ / ۵۷)۔

فقہاء حنابلہ نے بھی تالاب (برکۃ) کے اجارہ کو درست قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں جو مچھلیاں آجائیں، کرایہ دار اس کا مالک ہوگا (المغنی ۴ / ۱۴۳)۔

مالکیہ کے یہاں اس بابت صریحاً گفتگو نہ مل سکی، تاہم انہوں نے بھی اجارہ کے اصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اجارہ خود ''عین'' کے لین دین کو شامل نہیں ہو سکتا (الشرح الصغیر ۴ / ۱۰)۔

لیکن علامہ صاوی نے اس اصول سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، ایک یہ صورت کہ ایسی زمین اجارہ پر لی جا سکتی ہے جس میں کنواں یا چشمہ ہو کہ اس کا پانی لیا جائے اور ظاہر ہے کہ پانی عین ہے، اور بکری کرایہ پر لی جا سکتی ہے کہ اس کا دودھ لیا جائے اور دودھ بھی عین ہے۔

''وكذلك استثنوا إيجار أرض فيها بئر أو عين واستئجار شاة للبنها إذا وجدت الشروط، فإن فيها استيفاء عين قصداً وهو الماء في الأولى واللبن في الثانية'' (حوالہ سابق)۔

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مچھلی کے حصول کے لئے تالاب وغیرہ کا اجارہ درست ہے، مالکیہ کے نزدیک اصولی طور پر یہ جائز نہیں، لیکن ان کے یہاں اس اصول سے بعض مستثنیات موجود ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی قول مشہور و راجح کے مطابق اس کی گنجائش نہیں، تاہم سرکاری املاک کی حد تک بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اجارہ معاوضہ ادا کر کے کسی شئی کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے، خود کسی شئی کو حاصل کرنے کا نہیں، اسی سلسلہ میں وہ بات قابل غور ہے جو حنابلہ وشوافع نے کہی ہے کہ اگر کسی آبی خطہ میں موجود مچھلی کے لئے اجارہ کیا جائے تو یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ عین کی لین دین کا عقد ہے اور اگر اجارہ اس بنیاد پر طے ہو کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے زیرے ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے یا اس میں باہر سے پانی لانے کی تدبیر کرے یا رواں پانی کے ایک حصہ میں مچھلی آنے کے بعد اس کے روکنے کا انتظام کیا جائے تا کہ ان کے ساتھ مچھلیاں آسکیں تو اجارہ درست ہے، کیونکہ یہ مچھلیوں کا اجارہ نہیں، بلکہ اس خطۂ زمین کا اجارہ ہے جس میں مچھلیوں کی پرورش و افزائش کی جائے گی، اس طرح یہ خطہ گویا ایک ایسے جال کے درجہ میں ہے جس کو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو اور اس کے ذریعہ مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو، امام نووی کے الفاظ ہیں: "لأن البركة يمكن الاصطياد بها فجازت إجارتها كالشبكة" (شرح المہذب ۹/ ۲۸۵) اور بقول ابن قدامہ: "إذا آجر بركة أو مصفاة ليصطاد فيها السمک فحصل فيها سمک ملكه، لأنه آلة معدة للا صطياد فأشبه الشبكة" (المغنی ۴/ ۱۴۳)۔

غور کیا جائے تو احناف نے جس قاعدہ کی بنا پر مچھلیوں کے اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ اجارہ کی اس صورت میں موجود نہیں ہے اور پھر سرکاری تالاب کے اجارہ پر لئے جانے کی ایک نظیر خود فقہ حنفی میں موجود ہے، نص میں بھی بیع سمک کی ممانعت ہے نہ کہ اس آبی خطہ کے اجارہ

کی ،جس میں مچھلیوں کی افزائش کی جائے ،لہذا:

اگر تالاب ،ندی نالے اور نہر کے کسی حصہ میں موجود مچھلی خرید کی جائے تو جائز نہیں اور اگر اس حصہ کو متعین مدت کے لئے کرایہ پر لیا جائے تا کہ اس میں مچھلی کے انڈے ڈال کر مچھلی کی افزائش کی جائے ،جیسا کہ آج کل رواج ہے ،یا برسات وسیلاب وغیرہ میں آنے والے پانی کو روک کر یا کسی اور راستہ سے پانی لا کر مچھلی حاصل کی جائے تو یہ اجارہ ہے اور اس طرح اجارہ پر لینا اور دینا درست ہے۔

بیع باطل ہے یا فاسد؟

۲- سوال نمبر (۱) کے جواب سے واضح ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے، البتہ اگر تالاب ونہر وغیرہ میں موجود مچھلیوں ہی کو فروخت کرنا مقصود ہو تو یہ جائز نہیں اب دوسروں کا ان مچھلیوں کو خرید کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ ناجائز بیع ،بیع باطل شمار ہوگی یا بیع فاسد؟ اگر بیع باطل ہو اور خریدار مسلمان ہو تو دوسروں کا اس سے خرید کرنا جائز نہیں، کیونکہ بیع باطل سے باوجود قبضہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی "**وحکمه عدم إفادة الحکم وهو الملک قبضه أولا**" (البحرالرائق ۶/ ۶۹ طبع کراچی) اور اگر خریدار غیر مسلم تھا، تو اس سے خریدنے کی گنجائش ہے، کیونکہ حنفیہ کے یہاں کفار حکم دینوی میں مخاطب بالفروع نہیں ہیں، اس لئے ان کے افعال کے بارے میں مسلمان خریدار جوابدہ نہیں۔

اگر یہ بیع فاسد ہے تو قبضہ کے بعد ملک حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے اب دوسروں کا اس سے خرید کرنا درست ہوگا "**والفاسد یفید الملک عند اتصال القبض به ویکون المبیع مضمونا فی ید المشتری فیه**" (ہدایہ مع الفتح ۶/ ۴۰۴)، اس لئے دیکھنا چاہئے کہ یہ بیع اصطلاحی اعتبار سے بیع باطل کے زمرہ میں آئے گی یا بیع فاسد کے؟

مشائخ کے یہاں اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ پانی میں موجود مچھلی کی خرید وفروخت

کس زمرہ میں آتی ہے؟ اور ظاہر روایت بیع کے باطل ہونے کی ہے، لیکن امام محمد کی ایک روایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، بعض فقہاء نے بیع بالعرض اور بیع بالنقد میں فرق کیا ہے (درمختار ۴؍۱۱۹) اور زیلعی نے اس پر گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

"فلو سلم بعد ذلک ینبغی أن یکون علی الروایتین اللتین فی بیع الآبق علی باطل أو فاسد" (تبیین الحقائق ۴؍۴۵)۔

(اگر اس کے بعد حوالہ کردے تو دو روایتیں ہونی چاہئیں جو مفرور غلام کی بیع کی بابت ہے کہ بیع باطل ہے یا فاسد)؟

پھر بھاگے ہوئے غلام کی خرید فروخت کے ذیل میں رقم طراز ہیں:

"اگر ایسے غلام کو فروخت کیا اور بیع فسخ کرنے سے پہلے غلام واپس آجائے تو چونکہ محل بیع نہ ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہو چکی تھی، اس لئے اب بیع صحیح نہ ہوگی .... امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بیع درست ہو جائے گی، اس لئے کہ اس میں مالیت موجود ہے، لہذا وہ بیع کا محل ہے، بس بیع منعقد ہو جائے گی، البتہ چونکہ اس کی سپردگی سے عاجز ہے، اس لئے فاسد ہوگی، لہذا اگر فسخ معاملہ سے پہلے غلام لوٹ آئے تو مانع کے ختم ہو جانے کی وجہ سے بیع درست ہو جائے گی، کرخی اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے اور پہلے قول پر ابوعبداللہ ثلجی اور مشائخ کے ایک گروہ کا فتویٰ ہے" (تبیین الحقائق ۴؍۵۰)۔

ان دونوں آراء میں ترجیح کے لئے ہمیں باطل و فاسد کی اصطلاح کی طرف رجوع کرنا چاہئے، عام طور پر فقہاء نے بیع باطل و فاسد کی جو تعریف کی ہے، وہ خاصی مبہم ہے کہ جو بیع اصل کے اعتبار سے ہی مشروع و درست نہ ہو وہ باطل ہے اور جو کسی خارجی وصف کی وجہ سے نادرست قرار دی گئی ہو، وہ فاسد ہے (فتح القدیر وعنایہ ۶؍۴۰۲)، لیکن عمدۃ الفضلاء علامہ شامی نے اپنے مزاج و مذاق خاص کے مطابق اس عقدہ کو بھی حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"جو باتیں بیع کے رکن میں خلل پیدا کردیں، وہ بیع کے باطل ہونے کا باعث ہیں اور

بیع کا رکن ایجاب وقبول ہے، مثلاً پاگل اور بے شعور بچہ کی طرف سے ایجاب یا قبول ہو...... یا محل بیع، یعنی مبیع میں خلل ہو، تو یہ خلل بھی باعث بطلان ہے، جیسے مبیع مردار خون، آزاد آدمی یا شراب ہو" (ردالمحتار ۴/ ۱۱۲ طبع کوئٹہ)۔

اس طرح بیع باطل وہ ہے جس میں ایجاب وقبول ہی درست نہ ہو، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایسے اشخاص سے ایجاب وقبول کا صدور ہوا ہو جو اس کے لئے اہل ہی نہ ہوں، یا ایسی چیز کو بیع کا محل بنایا گیا ہو جس میں محل بیع ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو، "محل بیع" بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اس سے کیا مراد ہے؟ اس کو شامی ہی کی ایک اور عبارت واضح کرتی ہے:

"فاسد باطل میں امتیاز کا ضابطہ یہ ہے کہ مبیع اور قیمت میں سے کوئی ایسی شئی ہو جس کو کسی بھی مذہب آسمانی میں "مال" تسلیم نہ کیا گیا ہو تو بیع باطل ہے، لہذا مردار، خون اور آزاد آدمی کی بیع باطل ہے اور یہی حکم اس کو "ثمن" بنانے کی صورت میں بھی ہے، اور اگر بعض مذاہب آسمانی میں مال ہو اور بعض میں اس کو مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو اگر اس کو قیمت کا درجہ دینا ممکن ہو، جیسے غلام اور شراب کی ایک دوسرے کے عوض، تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس کا مبیع ہی ہونا متعین ہو تو جیسے: شراب اور درہم کی ایک دوسرے سے بیع ہو تو بیع باطل ہے" (ردالمحتار ۴/ ۱۱۲ طبع کوئٹہ)۔

اس اصول کی روشنی میں ان لوگوں کی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے جن کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ اس عقد کے ایجاب وقبول میں کوئی خلل نہیں، معقود کا کسی دین سماوی میں مال تسلیم کیا جانا تو بہت فروتر ہے، شاید کوئی دین سماوی نہیں جس نے مچھلی کو مال شمار نہ کیا ہو، مقدور التسلیم نہ ہونا "مبیع" سے متعلق ایک خارجی وصف ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ یہ بیع فاسد ہے اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہے، زیلعی کی روایت گذر چکی ہے کہ امام کرخی جیسے فقیہ نے اس کو ترجیح دیا ہے، مزید باعث تقویت یہ ہے کہ ابن ہمام بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

"الوجه عندی أن عدم القدرة علی التسلیم مفسد لا باطل" (فتح القدیر ۶/ ۴۲۲)۔

(میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ مبیع کی سپردگی پر قادر نہ ہونا بیع کے فاسد ہونے کا باعث ہے نہ کہ باطل ہونے کا)۔

اس لئے خریدار اول سے دوسرے لوگوں کا اس مچھلی کو خرید کرنا جائز ودرست ہوگا۔

۳- جیسا کہ مذکور ہوا، سرکاری تالاب وغیرہ میں تو بعض فقہاء کے یہاں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت کسی قدر رعایت بھی ہے، گو وہ بھی قول مرجوح ہے، جیسا کہ ابن نجیم کا قول مذکور ہوا، لیکن شخصی حوض وتالاب کی بابت کوئی استثناء نہیں، اس لئے تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں کے نکالے بغیر خریدنا اور بیچنا درست نہیں، سوائے اس کے کہ مچھلیاں اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کے حصول میں شکار کی حاجت نہ ہو، گو مشاہدہ میں ہندوستان میں شاید ہی ایسا تالاب آسکے۔

ہاں اگر تالاب ایک مقررہ مدت کے لئے کرایہ پر دیا جائے کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے انڈے وغیرہ ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

۴- اس صورت میں ملکیت کے لئے ضروری ہے کہ مالک اراضی نے خاص اسی مقصد کے لئے تالاب بنایا ہو، یا کم سے کم مچھلیوں کے آجانے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ مسدود کر دیا ہو اور ''مقدور التسلیم'' یعنی سپردگی پر قادر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مچھلیاں اس کثیر مقدار میں ہوں کہ جال وغیرہ استعمال کئے بغیر ادنی مشقت سے مچھلیاں حاصل کی جاسکتی ہوں، اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو ان کا فروخت کرنا درست ہے، ورنہ نہیں۔

☆☆☆

مچھلی کی خرید وفروخت کے چند مسائل

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی ☆

ندی نالوں کا اجارہ:

یہاں دوقسم کے سوال پیدا ہوتے ہیں اول یہ کہ اس طرح کے اجارہ کی حیثیت کیا ہے؟ اور دوسرے ان سے مچھلیاں جس طرح نکالی جاتی ہیں اور ان کو فروخت کیا جاتا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور ان مچھلیوں کا استعمال جائز ہے یا نہیں۔

شرعی نقطہ نظر سے اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء احناف نے ''محل اجارہ'' کے لئے یہ شرط قرار دی ہے کہ اجارہ کا محل ''منفعت'' ہو اور وہ منفعت بھی متقوم و مقصود ہو، اور بلا قیمت مباح نہ ہو، منفعت کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کو اجارہ پر لیا جارہا ہے اس کے عین کا استہلاک نہ ہو۔

''قال: الإجارة إذا وقعت على العين لا تصح'' (ردالمحتار ۶؍ ۶۳)۔

البتہ بعض دیگر فقہاء نے اس میں توسع کی ہے اور بعض صورتوں میں ''استہلاک عین'' کے باوجود تبعاً جائز قرار دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱؍ ۲۵۹)، اس پہلے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ندی نالوں اور سمندر کا اجارہ مچھلی نکالنے کے لئے جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ان سے انتفاع ہر ایک کے لئے جائز ہے اور اس اجارہ میں عین شئ یعنی مچھلی کا استہلاک ہے۔ البتہ بعض دیگر فقہاء اور خود بعض فقہاء حنفیہ نے پانی کے ساتھ دریا اور نالوں کو اجارہ پر دینے کی اجازت دی ہے، شیخ علاء الدین

☆ ناظم امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ۔

حصکفیؒ نے ''درمختار'' میں ''مضمرات'' کے حوالہ سے ''عموم بلویٰ'' کے پیش نظر اس کے جواز کا فتویٰ نقل کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''**وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء به يفتى لعموم البلوىٰ**'' (درمختار مع ردالمحتار ۶/ ۶۳)۔

اس لئے عموم بلویٰ کے پیش نظر جب'' پانی'' کے استہلاک کی صورت میں اس اجارہ کو درست قرار دیا گیا ہے تو موجودہ دور میں مچھلی کا خرید وفروخت اور اجارہ میں جو ابتلاء عام ہے، اس کے پیش نظر دریا کے پانی کے ساتھ ساتھ مچھلی کا اجارہ بھی جائز ہوگا، فقہاء احناف میں علامہ خیرالدین الرملی نے امام ابو یوسف کی اس روایت پر کلام کرتے ہوئے جسے انہوں نے'' کتاب الخراج'' میں نقل کیا ہے:

''**عن أبي الزناد: قال كتبت إلى عمر بن الخطاب في بحيرة يجتمع فيها السمک بأرض العراق أن يوجرها فكتب إلي أن افعلوا**'' (ردالمحتار ۴/ ۱۰۴)

(حضرت ابوالزناد کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس عراق کے ایک بڑے تالاب کے بارے میں دریافت کیا جس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہیں کہ کیا اس کو اجارہ پر دے دیا جائے تو انہوں نے ایسا کرنے کا حکم دیا)۔

پھر یہ لکھا ہے کہ'' کتاب الخراج'' کی جو عبارت گزری وہ بھی'' قواعد'' سے بعید نہیں ہے، کیونکہ اس کا مرجع ایسا اجارہ ہے جو ایک خاص جگہ اور معلوم منفعت، یعنی شکار سے متعلق ہے (الدرالمختار مع الرد ۶/ ۶۲)۔

اس لئے یہ مسئلہ چاہے'' اجارہ کے قواعد'' کے متعلق ہو، جیسا کہ علامہ کی رائے ہے، یا اس کے برخلاف ہو، جیسا کہ علامہ شامی کا رجحان ہے، جس طرح دریا اور تالاب کے پانی کا اجارہ'' ابتلاء عام'' کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے، اسی طرح دریا اور تالاب کے پانی کے ساتھ اس کی مچھلی کا ٹھیکہ بھی'' عموم بلویٰ'' کے مدنظر جائز ہونا چاہئے۔

ندی نالوں کی مچھلیاں:

اور اگر اس اجارہ کو درست تسلیم نہ کیا جائے، جیسا کہ فقہاء احناف کا عام رجحان ہے، تو بھی ندی نالوں یا سمندروں سے اس طرح ٹھیکہ پر حاصل کر کے جو مچھلیاں شکار کی جاتی ہیں، چاہے شکار کرنے والے مسلمان ہوں یا غیر مسلم ان کے لئے ان مچھلیوں کو فروخت کرنا اور مسلمانوں کے لئے خرید کر کھانا بھی بلا شبہ جائز ہے، کیونکہ ندی نالے اور سمندر "مباح الاصل" ہیں ان سے جو بھی شکار کر لے وہ اپنے شکار کا مالک ہوگا، اس لئے چاہے ان کو کوئی شخص اجارہ پر لے یا اجارہ پر لینے والا کسی دوسرے کے ہاتھ بغیر شکار کئے ان کی مچھلیوں کو بیچ دے، ہر دونوں صورت میں مچھلی کا شکار کرنے والا مچھلیوں کا مالک ہوگا اور اگر یہ صورت ہو کہ ٹھیکہ پر لینے والا یا اس کی مچھلیوں کو خریدنے والا خود سے مچھلیوں کا شکار نہ کرے، بلکہ اجیر رکھ کر دوسرے سے شکار کرائے تو بھی جائز ہوگا۔

"قال استأجره ليصيد له أو يحطتب له، فإن وقت لذالک وقتا جاز ذلک وإلا لا" (الدر المختار مع الرد ۶ / ۶۳)

(کسی نے کسی شخص کو شکار کرنے یا لکڑیاں کاٹنے کے لئے اجیر رکھا اور اس کام کا وقت بھی متعین کر دیا تو یہ اجارہ جائز ہے، ورنہ نہیں)۔

مچھلی کی افزائش کے لئے تالاب کا اجارہ:

تالاب کو عام طور پر مچھلی کی افزائش و شکار کے لئے اجارہ پر دیا جاتا ہے جس کی مدت متعین ہوتی ہے اور اجارہ پر لینے والا کبھی تو اس میں پہلے سے موجود مچھلیوں کی افزائش کرتا ہے اور عام طور پر مچھلی کا زیرہ ڈال کر ان کی پرورش کرتا ہے، اس طرح تالاب کو مچھلیوں کی افزائش کے لئے اجارہ پر لینا جائز ہے، فقہاء نے پانی کے استعمال کے لئے تالاب اور نہر و دریا کے اجارہ کی اجازت دی ہے، علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

"جاز إجارة القناة والنهر مع الماء به يفتى لعموم البلوى" (الدر المختار مع رد المحتار ۶/ ۶۲)۔

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت:

تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کے بارے میں عام طور پر دو طریقے رائج ہیں، اول یہ کہ تالاب کے اصل مالک یا ٹھیکیدار جو مچھلیوں کے مالک ہوتے ہیں وہ عموماً تالاب سے مچھلیاں نکلوا کر فروخت کرتے ہیں، مچھلیوں کی خرید وفروخت کی یہ صورت بلاشبہ جائز ہے، چاہے ان تالابوں کے مالک مسلمان ہوں یا غیر مسلم، اس لئے کہ یہاں مبیع (مچھلیاں) متعین بھی ہیں اور مقدور التسلیم بھی۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تالاب سے مچھلیوں کو نکالے بغیر فروخت کیا جاتا ہے اور خریدار ان مچھلیوں کا شکار کر کے پھر ان کو بیچتا ہے، یہ طریقہ بہت کم رائج ہے، اس طرح کی خرید وفروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں تفصیل ہے، ایک صورت یہ ہے کہ تالاب میں پانی برائے نام رہ گیا ہو اور مچھلیاں پکڑنے میں کسی جال یا شکار کے طریقوں کو استعمال میں لانے کی ضرورت نہ ہو اور مچھلیاں بغیر کسی حیلہ وتدبیر کے پکڑی جاتی ہوں۔ تو یہ صورت بہر حال جائز ہے، علامہ ابن ہمام کہتے ہیں:

"ثم إن كان يؤخذ بغير حيلة اصطياد جاز بيعه، لأنه مملوك مقدور التسليم، مثل السمكة فى جب، وإن لم يكن يؤخذ إلا بحيلة لايجوز بيعه لعدم القدرة على التسليم عقيب البيع" (فتح القدیر ۶.....)۔

(اگر مچھلی شکار کے لئے کسی تدبیر کے بغیر پکڑی جاسکتی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ وہ مچھلی ملکیت میں بھی ہے اور اس کو خریدار کے سپرد کرنا ہاتھ میں ہی ہے، جیسے کہ مچھلی "گڈھے" میں ہو، اور اگر فروختگی کے فوراً بعد اس کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے)۔

مچھلی کی ملکیت کی شرط کے ساتھ خرید وفروخت کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ فروخت کرنے والا فروختگی کے بعد خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، اگر تالاب میں پانی ہوتو پانی کی مچھلی کو بغیر شکار کئے وہ حوالہ نہیں کرسکتا ہے، اس لئے یہ صحیح نہیں ہے۔

فقہاء احناف نے اس کے لئے دوطرح کے الفاظ استعمال کئے ہیں، صاحب ''عنایہ'' علامہ کمال الدین البابرتی نے ''حظیرۃ صغیرۃ'' کالفظ استعمال کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

" الحظیرۃ إذا کانت صغیرۃ أخذ من غیر حیلۃ جاز وإلا لا"۔

اورعلامہ ابن ہمام نے ''جبّ'' کالفظ استعمال کیا ہے، مگر اس کی تحدید نہیں کی ہے کہ وہ اس قدر لمبا چوڑا ہو، مگر دونوں سے مراد ایسا چھوٹا گڑھا ہے جس کی مچھلیوں کو پکڑنے میں کسی حیلہ و تدبیر یا شکار کی ضرورت نہ پڑے اور اگر بڑے تالاب میں بھی یہی کیفیت کبھی پائی جائے کہ اس کا پانی برائے نام ہوتو یہی حکم ہوگا، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے ایک سوال کے جواب میں ''حظیرۃ صغیرۃ'' کے بارے میں یہ لکھا ہے:

''حظیرہ صغیرہ کی حد کسی پیائش سے نہیں ہے کہ **"یمکن الأخذ منھا بلا تکلف واحتیال"** (امداد الفتاوی ۴۸/۳)۔

اور اگر تالاب میں مچھلیوں کو فروخت کرنے کی یہ صورت ہو کہ تالاب بڑا ہو اور پانی سے بھرا ہو اور فروخت کرنے والا اس کی مچھلیوں کو فروختگی کے بعد بلا کسی حیلہ وتدبیر کے خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہوتو یہ بیع جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ''بیع غرر'' سے منع کیا ہے۔

اس طرح اس قسم کے بیع کے بطلان پر اجماع ہے، جیسے پیٹ میں جنین کی بیع، یا ہوا میں پرندہ کی بیع، یہ مسئلہ ہے کہ غرر کی وجہ سے کونسی بیع باطل ہے اور کون سی نہیں، اس بارے میں علماء کے اقوال کا مدار وہی ہے جو میں نے بیان کیا اور یہ کہ: ''حاجت ارتکاب غرر'' کی داعی ہو، اور اس قسم کی بیع جائز ہے، ورنہ نہیں۔

اور اس باب کے کچھ مسائل میں ''بیع کی صحت وفساد'' کے بارے میں علماء کے درمیان جواختلاف رائے ہے، جیسے عین غائب (یعنی ایسی شئی جو سامنے نہ ہو) کی بیع تو یہ اختلاف اسی قاعدہ پر مبنی ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس میں ''معمولی غرر'' ہے، اس لئے غرر نہ ہونے کے درجہ میں ہے، لہذا بیع صحیح ہے اور دوسرے لوگوں کی رائے میں ''غرر معمولی نہیں ہے'' اس لئے وہ اس بیع کو باطل قرار دیتے ہیں'' (شرح مسلم للنووی ۲/۲)۔

فقہاء احناف نے بھی ''حقیر غرر'' کو نہ ہونے کے درجہ میں قرار دے کر بیع کو جائز قرار دیا ہے، اسی لیے وہ ''حوض'' میں مچھلی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، (تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح العنایہ مع الفتح ۶/ ۴۰۹)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ تالاب جس کی مچھلیوں کو پانی ہونے کی وجہ سے پانی سے نکالے بغیر یا جال ڈالے بغیر ہاتھ سے پکڑا نہ جاسکتا ہو پانی کے اندر ایسی مچھلیوں کی خرید وفروخت جائز نہیں، اور جس کی مچھلیوں کو پکڑنے میں پانی نکالنے یا جال ڈالنے کی ضرورت نہ ہو، اس حوض کی مچھلیوں کو حوض کے اندر خرید وفروخت کرنا جائز ہے، مگر اس صورت میں ہر ہر مچھلیوں کو پکڑ کر خریدار کے حوالہ کرنا ''بائع'' کی ذمہ داری ہوگی (تفصیل کے لئے دیکھئے: حوالہ سابق)۔

موقوفہ تالاب کی مچھلیاں:

علامہ ابن نجیم مصری نے ''البحر الرائق'' میں اراضی بیت المال، اور اراضی موقوفہ کی مچھلیوں کی (تالاب میں) خرید وفروخت کے بارے میں لکھا ہے:

''لا یجوز بیع السمک فی الآجام إلا إذا کان فی أرض بیت المال، ویلحق به أرض الوقف''

اس روایت کی بناء پر گڈھوں کی مچھلیوں کی بیع جائز نہیں ہوگی، بجز اس صورت کے جب یہ اراضی بیت المال یا موقوفہ میں واقع ہو۔

اور اس کی اصل حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے، اسے امام ابوحنیفہؒ نے اپنے شیخ حماد کے ذریعہ روایت کیا ہے، جسے امام ابویوسف کے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے۔

"عن أبی یوسف عن أبی حنفیة عن حماد عن عبد الحمید بن عبد الرحمن أنه کتب إلی عمر بن عبد العزیز یسأله عن بیع صید الآجام فکتب إلیه عمر أنه لا بأس به وسماه الحبس"۔

حضرت عمر بن عبد العزیز سے عبد الحمید نے آجام کی مچھلیوں کی بیع کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور لیکن شیخ خیر الدین رملی نے اس روایت پر عمل کو مشکل بتایا ہے، وہ کہتے ہیں۔

"أقول الذی علم مما تقدم عدم جواز البیع مطلقا سواء کان بحراً أو نهرا أو أجمة وهو بإطلاقه أعم من أن یکون فی أرض بیت المال أو أرض الوقف"۔

اوپر کی بحث سے (پانی میں) ہر طرح کی مچھلیوں کی بیع کا ناجائز ہونا معلوم ہوگیا، چاہے وہ سمندر میں ہوں، یا دریا میں یا گڈھوں میں یہ عدم جواز مطلق ہو یا اراضی موقوفہ میں۔

اور اس روایت کی یہ تاویل کی ہے۔

"ویجاب بأنه فی آجام لذلک وکان السمک فیهامقدور التسلیم"

یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ ایسے گڈھوں کے بارے میں ہے جس کو اسی مقصد کے لیے بنایا گیا ہو اور ان کی مچھلیوں کو پکڑنا آسان اور وہ مقدور التسلیم ہو۔

اور یہی تاویل علامہ ابن ہمام نے کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"ومعلوم أن الآجمة قد یؤخذ منها السمک بالید"۔

(گڈھوں کی مچھلیوں کو بھی ہاتھ سے پکڑا جاتا ہے) اور اس بارے میں انہوں نے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"وقال أبو يوسف فی كتاب الخراج: رخص فی بيع السمک فی الآجام أقوام، فكان الصواب عندنا فی قول من كرهه" (امداد الفتاوی ۳؍۴۹)۔

ایسے حوض یا تالاب جنہیں مچھلیاں پالنے کے لئے نہیں بنایا گیا ہو چاہے وہ نجی ملکیت کے ہوں یا عوامی ملکیت کے ہوں اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش سے ازخود پیدا ہو جاتی ہوں یا ندی وغیرہ کے پانی کے ساتھ اس میں آجاتی ہیں تو کیا ایسے تالاب کی مچھلیوں کا مالک تالاب والا ہی ہوگا یا نہیں، اور ان کی مچھلیوں کو تالاب کا مالک کسی دوسرے سے فروخت کرسکتا ہے یا اجارے پر دے سکتا ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے "امداد الفتاوی" میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ تحریر کیا ہے:

اس مقام میں دو کلام ہیں ایک مچھلی کے مملوک اور غیر مملوک کے متعلق دوسرے اس کے جواز بیع وعدم جواز کے متعلق سوامر اول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر تالاب میں چھوڑنے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اس کی نسل سب چھوڑنے والے کی مملوک ہیں، دوسرے بلا اذن پکڑنا درست نہیں۔

دریا اور سمندر میں مچھلی کی بیع:

اوپر چھوٹے اور بڑے تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کا ذکر تھا جس کا تفصیلی حکم بیان کیا گیا، اسی طرح اگر کسی نے دریا اور سمندر میں پائی جانے والی مچھلیوں کو بغیر شکار کئے کسی سے فروخت کردیا یا ایسے تالاب کی مچھلیوں کو فروخت کیا جن کا وہ مالک نہیں ہے، نہ مچھلی کا مالک ہے اور نہ تالاب کا، یا تالاب کا تو مالک ہے، لیکن مچھلیوں کا مالک نہیں، تو اس طرح کی بیع جائز نہیں ہوگی۔ شیخ ظہیر الدین مرغینانی صاحب "ہدایہ" لکھتے ہیں:

"ولا يجوز بيع السمک قبل اصطياد ولأنه باع ما لا يملكه" (الہدایہ مع فتح القدیر ۶؍۴۰۹)۔

مچھلی کا شکار کرنے سے پہلے اس کو فروخت کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ ایسی شئی کی بیع ہے جس کا وہ مالک نہیں۔

اور علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

"بیع السمک فی البحر أو النهر لا یجوز"

(سمندر اور دریا میں مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے)۔

مگر خریدار نے اگر مچھلیوں کا شکار کیا یا اجیر رکھ کر شکار کرایا تو وہ ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح کی تمام مچھلیاں جو بازار میں فروخت ہوتی ہیں بلا کراہت مسلمانوں کے لئے ان کی خرید و فروخت و استعمال جائز ہوگا، یہی حکم ان تالابوں کا ہے جن کی مچھلیاں مالک تالاب کی ملکیت میں نہ ہوں، مگر اس نے فروخت کردیا تو پھر مچھلی پکڑنے والا ان کا مالک ہو جائے گا۔

☆☆☆

مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق چند مسائل

مولانا نازبیر احمد قاسمی ☆

درج ذیل عنوان کے تحت مرسلہ سوالوں کے مختصر اور اجمالی عنوان اور مقصود یہ قرار دیا جاسکتا ہے کہ آج کل مارکیٹ ومنڈی میں فروخت کی جانے والی مچھلیوں کا کسی مسلمان کے لئے خریدنا اور استعمال کرنا شرعاً جائز اور حلال ہے یا نہیں؟ کیونکہ ان مچھلیوں کا بائع ان کے حاصل کرنے میں بسا اوقات ایسے ذرائع بھی اختیار کرتا ہے جنہیں شرعاً بیع فاسد یا بظاہر بیع باطل ہی کہا جاسکتا ہے، اور یہ دونوں ذریعے از روئے اسلام موجب اثم، واجب الاحتراز، لازم الفسخ ہیں، یا پھر مفید للملک بھی نہیں۔

میرے نزدیک اس سوال کا مختصر اور اجمالی جواب یہی ہے کہ منڈی میں مچھلی فروخت کرنے والا مسلم ہو یا غیر مسلم بلا تجسس وتفتیش ہر ایک مسلمان کے لئے بھی اس سے مچھلی خریدنا اور استعمال کرنا جائز وحلال ہے، کیونکہ واقعہ یہی ہے کہ برائے فروخت منڈی میں لائی جانے والی مچھلیاں عام حالات اور اکثر صورتوں کے اعتبار سے شرعاً جائز وصحیح اور مفید للملک ذریعہ ہی سے حاصل کر کے لائی جاتی ہیں۔

اقل قلیل اور شاذ ونادر ہی وہ صورت اور ذریعہ متحقق ہو پاتا ہے جس سے اس مچھلی میں خباثت پیدا ہو جائے، گو وہ خباثت بھی غیر متعدیہ بماء یا وہ ذریعہ حصول بائع کے لئے مفید للملک ہی نہ بن سکے، اس لئے ”العبرة للأغلب“ اور ”النادر کالمعدوم“ پر نظر رکھتے ہوئے حکم

☆ ناظم اشرف العلوم، کنھواں، سیتامڑھی، بہار۔

شرعی یہی بیان کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں پر تجسس وتفتیش لازم نہیں، وہ مارکیٹ میں فروخت کی جانے والی مچھلیاں بعقد صحیح خرید کر استعمال کرسکتا ہے۔

اس مختصر واجمالی جواب کی دلیل درج ذیل مقدمات ہیں:

۱- اپنی جگہ یہ امر طے اور مسلم ہے کہ بیع وشراء کے انعقاد کے لئے شریعت نے جو شرطیں لگا رکھی ہیں، مثلاً عاقدین میں اہلیت اور مبیع میں محلیت وغیرہ ان کی رعایت و پرواہ کے بغیر جو بیع وشراء ہوگی وہ بیع باطل کہلائے گی، جو بعد القبض بھی مفید للملک نہیں ہوگی، اور اس کی حرمت اور شناعت وخباثت علم واطلاع کے بعد شخص آخر تک متعدی بھی ہوتی رہے گی۔

۲- لیکن جس بیع وشراء میں شرائط انعقاد عقد کی رعایت ہو جائے مگر شرائط صحت عقد کا لحاظ نہ رکھا جائے وہ بیع فاسد ہوگی، مثلاً مبیع مجہول القدر اور غیر مقدور التسلیم وغیرہ ہو تو ایسے عقد سے متعاقدین عاصی وگنہگار ہوتے ہیں، اس لئے ایسا عقد واجب الفسخ ہوتا ہے، لیکن بایں ہمہ اگر جانبین سے عوضین کا تسلیم وتسلم ہو جائے تو عاقدین اپنے اپنے عوض کے مالک بن جاتے ہیں، گو ملکیت میں خباثت ہوتی ہے، اور اس کے بعد دونوں کا اپنے عوضین پر ہر ایک کا تصرف جدید بشکل بیع وہبہ اور اجارہ وغیرہ شرعاً صحیح ہوا کرتا ہے، اور کسی تیسرے شخص کا علم واطلاع کے باوجود بعقد صحیح سے حاصل کرنا جائز ہی ہوا کرتا ہے، اس کی معصیت اور شناعت وخباثت متعدی نہیں ہوا کرتی۔

۳- مچھلیاں اپنی ذات سے مباح الاصل ہیں جب تک ان مچھلیوں پر کسی نہ کسی سبب ملک کے ذریعہ کسی شخص کی ملکیت ثابت نہ ہو جائے، اس وقت تک جو بھی ان مچھلیوں کا شکار کرلے گا وہ اس احراز واصطیاد کے سبب شرعاً مالک بن جائے گا اور وہ اس کی بیع وشراء بلا قباحت وشناعت کرسکتا ہے، کیونکہ مباح الاصل کا احراز واصطیاد مستقل سبب ملک ہے۔

۴- حوض، یا تالاب اگر کسی کی شخصی اور نجی ملکیت میں ہے تب بھی اس کی مچھلیاں صاحب حوض کی مملوکہ نہیں ہو جاتیں جب تک امور ذیل میں سے کسی صورت کا تحقق نہ ہو جائے:

الف- وہ حوض، تالاب بنایا ہی گیا ہو مچھلی کی پرورش کے لئے، اب اس میں باضابطہ رکھ کر مچھلیاں پالی بھی جاتی ہیں یا ازخود مچھلیاں کسی طرح ان میں جمع ہو جاتی ہیں اور پلاتی ہیں۔

ب-یا گو حوض و تالاب اس مقصد کے لئے نہ بنایا جائے مگر حوض و تالاب کے مالک نے باقاعدہ باہر سے مچھلیاں لا لا کر اور پکڑ پکڑ کر اس میں جمع کر رکھا ہے۔

ج-یا مچھلیاں ازخود کسی طرح آکر جمع ہو گئیں ہوں، مگر مالک حوض نے ان کے روکنے اور حفاظت کی تدبیریں (سدِّ مدخل) وغیرہ کے ذریعہ اختیار کی ہو۔

اگر ان میں سے کوئی صورت نہ پائی جائے تو پھر اس تالاب کی مچھلیاں صاحب تالاب کی مملوکہ نہ ہوں گی، بلکہ مباح الاصل ہی کہلائینگی جو بھی شکار کرے گا وہ مالک قرار پائے گا، کیونکہ مباح الاصل اشیاء کے لئے احراز واصطیاد مستقل سبب ملک ہے، كما قلنا في مقدمة ثانية۔

وهذه كلها مصرح في الكتب الفقهية المتداولة (بحر الرائق ۶/ ۷۳، فتح القدیر ۶/ ۴۹ پاکستان)۔

ان مقدمات بالا کی روشنی میں مرسلہ سوالوں کا علی الترتیب مفصل جواب حسب ذیل ہوگا:

سوال ۱- جوندی نالے اور نہریں کسی بھی فرد حقیقی یا اعتباری کی ملک نہیں، بلکہ سرکاری تحویل میں اراضی حیاز کے قبیل سے ہیں، اب خواہ اس کا مالک سرکار ہی کو تسلیم کر لیا جائے، تاہم جبکہ ان ندیوں، نالوں اور نہروں کو مچھلی پالن کے لئے بنایا ہی نہیں گیا ہے، اور نہ کبھی کوئی سرکاری عملہ باہر سے مچھلی لا لا کر اس میں رکھتا ہی ہے، اور نہ ازخود آتی ہوئی مچھلیوں کی حفاظت ورکاوٹ کے لئے سرکار یا اس کا عملہ کوئی تدبیر ہی اختیار کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ان ندیوں، نالوں اور نہروں میں موجود مچھلیاں کسی کی بھی مملوکہ ہی نہیں بنیں، اس کی بیع لعدم الملک بیع باطل ہوگی، اسی طرح سرکار کی طرف سے بالعوض بندوبست و نیلام کرنا اور بیچنا اور ٹھیکیداروں کا اسے خریدنا اور عوض ادا کرنا سب ہی فعل عبث لایعبأ به ہوا، عوض لینا سرکار کا ظلم اور فعل حرام ہوا اور عوض دینا ٹھیکیدار کا

اپنا نقصان اور مال کا ضیاع ہوا، گو اس ضیاع مال کے سبب عند اللہ یہ لوگ مجرم نہ قرار پائیں، کیونکہ دراصل مباح الاصل اشیاء سے استفادہ اور اس کے احراز واصطیاد کا جو حق شرعاً حاصل تھا ظالم سرکار سے اپنے اس حق کو حاصل کرنے اور دفع ظلم کے لئے انہوں مال خرچ اور ضائع کیا ہے "فکما یجوز الرشوة لدفع الظلم یجوز هذا أیضاً"۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیع وشراء بندوبست ونیلام وغیرہ کا جو بھی معاملہ بظاہر کیا گیا وہ درحقیقت عقد باطل "کأن لم یکن" رہا۔ اور مچھلیاں فی نفسہ علی حالہ مباح الاصل ہی رہ گئیں، اب اس کے بعد ٹھیکیداروں نے از خود یا اپنے وکیل واجیر کے ذریعہ جو مچھلیوں کا شکار کیا یہ مستقل عمل جدید احراز واصطیاد کا پایا گیا جو سبب ملک ہے، اس لئے ٹھیکیدار ان مچھلیوں کا شرعاً جائز مالک بن گیا، اس کا ان مچھلیوں کو منڈیوں میں فروخت کرنا بھی صحیح اور ہر کسی کا اس سے خریدنا اور استعمال کرنا بھی صحیح، اگر ٹھیکیداروں کو اسی عقد باطل کے نتیجے میں مالک اور فروخت کرنے کا مجاز قرار دیا جاتا تو پھر بحکم مقدمہ اولی حرمت وشناعت وخباثت متعدی ہوتی۔ أما لا فلا۔

جواب ۲- اس کا جواب تفصیل بالا سے نکل آیا کہ جب ٹھیکیدار احراز واصطیاد کے نتیجے میں مچھلیوں کا مالک بنا ہے تو مسلمانوں کا اس سے خریدنا اور استعمال کرنا بلا غبار جائز وحلال ہی ہوگا۔

جواب ۳- جو حوض وتالاب کسی کی ذاتی ملک ہے اور اس میں باضابطہ مچھلیاں پالی گئیں ہیں تب تو ظاہر ہے کہ صاحب حوض ان مچھلیوں کا مالک بن چکا ہے مگر قبل الاصطیاد مبیع مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگی، اب جبکہ وہ خریدار ٹھیکیدار مچھلیوں کو نکال کر، یعنی قبضہ میں لاکر فروخت کرتا ہے تو اس کا یہ تصرف بھی صحیح، مسلمانوں کا اس سے خریدنا بھی بالکلیہ صحیح "بحکم مقدمة ثانیة"۔

جواب ۴- کوئی حوض وتالاب اگر فرد حقیقی یا حکمی واعتباری کی ملک ہو مگر اس کی مچھلیوں پر اسباب ملک میں سے کسی سبب ملک (مهیا للسمک، إحراز، سد مدخل) کے نہ پائے

جانے کے سبب ملکیت ثابت نہ ہو سکی تو مچھلیاں مباح الاصل رہ گئیں، اب اس کا فروخت کرنا مالک حوض کے حق میں عقد باطل کے ذریعہ عوض لینا حرام وسحت ہوگا، اور دوسروں کو شکار سے روکنا خلاف انسانیت ومروت ہوگا، تاہم ٹھیکیدار اپنے عمل مستقل احراز واصطیاد کے سبب مچھلیوں کا مالک بن جائے گا، تو پھر ان سے دوسرے لوگوں کا مچھلیاں خریدنا بلاغبار جائز ہی ہوگا "بحکم مقدمة ثالثة ورابعة"۔

مارکیٹ ومنڈی میں فروخت کی جانے والی مچھلیاں عموماً انہیں مذکورہ بالا صورتوں میں سے کسی نہ کسی طرح حاصل کی جاتی ہیں اور سب ہی کی بیع وشراء بہ تفصیل بالا جائز ہی ہوگی، اقل قلیل اور شاذ ونادر صورت بس یہ رہ جاتی ہے کہ منڈی میں مچھلی کے فروخت کنندہ کسی کی مملوکہ مچھلیوں کو غصب وسرقہ کرکے لائے اور بیچے "وھذا نادر جدا"۔

اس لئے میرے نزدیک بلا تفتیش وتجسس منڈی میں فروخت ہونے والی تمام ہی مچھلیوں کی خریدگی ہر مسلمان کے لئے جائز ہی کہلائے گی۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع وشراء

مفتی احمد دیولوی ☆

مچھلیوں کی بیع وشراء کے سلسلہ میں دو باتیں بنیادی طور پر ضروری ہے:

۱-اس کا مالک ہونا۔

۲-مشتری کو سپرد کرنے پر قادر ہونا۔

سوال میں مذکور شکلیں انہی شرائط کے ماتحت جائز ہوں گی۔

۱- مالک ہونے کی مختلف شکلیں ہیں: (۱) مچھلی کی پرورش اور نشو ونماء کے لئے ہی تالاب میں رکھا گیا ہو۔ (۲) کسی آدمی نے مچھلیاں تو نہیں ڈالیں، لیکن ندی یا تالاب میں آنے جانے والی مچھلیوں کو روکنے اور واپس نہ جانے کی کوئی تدبیر کی۔ (۳) مچھلی کا شکار کر کے اس کو اپنے برتن میں حفاظت سے رکھ دے۔

اور بھی ایک شکل فقہاء کرام نے ذکر فرمائی ہے کہ کسی کے تالاب میں مچھلیاں بغیر کسی محنت ومشقت کے خود آجائے تو صرف آجانے سے وہ اس کا مالک نہیں ہو جائے گا، مثلاً کسی کے کھیت میں پرندہ کے بچے یا انڈے دینے سے زمین والا اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھالے وہ اس کا مالک ہو جائے گا "کما لو باض الطیر فی أرض إنسان أو فرخت، فإنه لا یملک لعدم الإحراز" (عنایہ شرح ہدایہ ۶/۴۱۰)۔

۲-مقدور التسلیم ہونا۔

☆ جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، گجرات۔

۱- اس کی شکل تو یہ ہے کہ شکار کر کے برتن میں رکھ دیا جائے۔
۲- کسی ایسے چھوٹے گھڑے میں رکھی جاوے جس سے نکالنا آسان ہو۔
جس شکل میں آدمی مالک ہی نہ ہو تب تو خرید وفروخت درست ہی نہیں ہے۔
"نهی رسول الله ﷺ عن بيع ماليس عند الإنسان" (بدائع ۵/۱۴۷)۔
(حضور ﷺ نے اس چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو آدمی کے پاس موجود نہ ہو)۔

"عن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله! يأتيني الرجل فير يد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق، فقال: لا تبع ما ليس عندك، أخرجه ابو داؤد و سكت عنه" (اعلاء السنن ۱۴-۱۵۱)۔

(حکیم بن حزامؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ایک آدمی مجھ سے ایک سامان خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے، تو کہا کہ اس بنیاد پر میں سودا کرسکتا ہوں کہ بازار سے خرید کر اس کو دیدوں؟ آپ نے فرمایا: جو سامان تمہارے پاس نہیں ہے اس کا سودا مت کرو)۔

۲- اسی طرح مالک تو ہو، لیکن سپردگی پر قادر نہ ہو تو بھی حدیث شریف میں منع فرمایا گیا۔ "کتاب الخراج" میں امام ابو یوسف نے روایت لکھی ہے:

"حدثنا يزيد بن أبي زياد عن المسيب بن رافع عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لا تبيعوا السمك في الماء، فإنه غرر، قال أبو يوسف: حدثنا ابن أبي ليلى عن عامر الشعبي قال: نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر" (کتاب الخراج ص ۹۴/۹۵)۔

(ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے: پانی کے اندر مچھلی کا سودا نہ کرو، کیونکہ یہ دھوکہ کا سودا ہے، امام ابو یوسف نے امام شعبی کا ارشاد نقل کیا ہے نبی ﷺ نے غرر و دھوکہ کی خرید وفروخت سے منع کیا ہے)، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (فتح القدیر لابن ہمام ۶/۴۰۹، البحر الرائق ۶/۷۹، العنایہ

للبابرتی ۶ر ۴۰۶)۔

علامہ شامی نے بھی اسی طرح تفصیلات فرمائی ہے کہ مچھلی جب گڈھے میں داخل ہوتو یا تو اس کو اسی مقصد کے لئے تیار کیا ہوگا یا نہیں (۱) تو اس صورت میں وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور کسی کو اس کے لینے کا حق نہ ہوگا، پھر اگر کسی حیلہ کے بغیر اس کا لینا ممکن ہوتو اس کو فروخت کرنا بھی درست ہوگا، کیونکہ وہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی، ورنہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

۲- دوسری صورت میں وہ اس کا مالک نہیں بنتا، لہذا بیع بھی جائز نہ ہوگی مگر یہ کہ گڈھے میں مچھلی داخل ہونے کے بعد وہ اس کا راستہ بند کردے، اب وہ اس کا مالک ہوجائے گا، پھر اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہوتو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر اس نے گڈھا تو خود نہیں بنایا، لیکن مچھلی لیکر اس میں چھوڑ دی تو اب بھی وہ اس کا مالک قرار پائے گا اور اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہوتو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ اس کو حوالے کرنا ممکن ہے اور اگر حوالگی میں دشواری ہوتو اب بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ملک میں تو ہے، لیکن اس کا حوالے کرنا ممکن نہیں ہے (ردالمحتار ۴ر ۱۰۶)۔

مذکورہ بالا فقہی عبارات اور قواعد فقہیہ کے پیش نظر سوال میں مذکور خرید وفروخت مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ناجائز ہی ہوگی۔

البتہ بعض فقہاء کرام فساد بیع کی تقسیم کرتے ہیں کہ کبھی فساد حق شرعی کی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ معاملہ گناہ پر مبنی ہے اور کبھی فساد حق شرع کی وجہ سے نہیں، بلکہ مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، ایسی شکل میں جب باہمی منازعت کا اندیشہ نہ ہوتو دیانۃً درست ہے، دیکھئے: (فیض الباری علی صحیح البخاری ۳ر ۲۵۸-۲۵۹)۔

بیع سمک کے سلسلہ میں بھی علت غرر ہی معلوم ہوتی ہے، جیسے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت عمر بن الخطابؓ کی روایات میں صراحۃً مذکور ہے: "لا تبایعو االسمک فی

الماء، فإنه غرر"۔

جواب ۲: ٹھیکہ دار کا فاسد طریقہ سے حاصل کی ہوئی مچھلیاں بیچنا۔

یہ بیع فاسد ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ معقود علیہ میں ملکیت کا فائدہ صاحب ملک کی رضامندی کے بغیر نہیں دیتا ہے اور مبیع مشتری کے قبضہ میں قبضۂ ضمان کے ساتھ ہوتا ہے اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مثل یا قیمت کا ضامن ہوتا ہے (الالتزامات ص ۱۸۴)۔

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

ثم إنه وإن أفاد الملك وهو مقصود فی الجملة لكن لا ينعقد تمامه إذ لم ينقطع به حق البائع من المبيع ولا المشتری من الثمن إذ لكل منهما الفسخ بل يجب عليه (فتح القدیر ص ۴۰۱)۔

(اس صورت میں اگر چہ مالک کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور وہ فی الجملہ مقصود عین ہے، لیکن بیع تمام نہیں ہوگی، کیونکہ خرید کردہ سامان سے بائع کا حق ختم نہیں ہوا اور مشتری کا ثمن سے، کیونکہ ان میں سے ایک کو حق فسخ حاصل ہے بلکہ فسخ واجب ہے)۔

''ہدایہ'' میں ہے:

"وإذا قبض المشتری المبيع فی البيع الفاسد بأمر البائع وفی العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمته (هدایہ ۴۷/۳)۔

(اور جب مشتری بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلے بائع کے حکم سے اور معاملہ میں دونوں عوض مال ہوں تو مشتری خرید کردہ سامان کا مالک ہو جائے گا اور اس پر قیمت لازم ہوگی)۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب اس طرح کے جواب میں فرماتے ہیں: البتہ بغیر پکڑے اور قبضہ میں لائے فروخت کرنا ''بیع مالم یقبض'' ہو کر بیع فاسد ہوگی اور مملوک رہنے کی وجہ سے بیع باطل نہ ہوگی اور بیع فاسد ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اگر مالک کے قبضہ میں آئے بغیر فروخت ہو جائے اور مشتری پھر اس کو فروخت کرے اور مالک کو اعتراض نہیں تھا، بلکہ اجازت تھی تو یہ دوسری بیع جو ہوگی وہ صحیح اور "**سمك يبيع لهذا البيع**"کا استعمال کرنا درست رہے گا

(نظام الفتاویٰ ار ۲۴۴)۔

حاصل یہ کہ بیع فاسد کے سلسلہ میں اصول احناف کے پیش نظر بائع کی اجازت سے ٹھیکے دار مالک ہو جائے گا اور پھر اس کا دوسرے کو بیچنا اور دوسرے کا خریدنا بھی جائز ہو جائے گا۔

جواب: ۳-حوض یا تالاب چاہے سرکاری ہوں یا کسی شخص کی ذاتی ملکیت والے ہوں ان کی مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے حکم کی علت غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونا ہے، لہذا سوال نمبر (۱) کی طرح ہی اس میں فساد کا حکم لگے گا۔

جواب: ۴-نجی ملکیت کے حوض یا تالاب میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہوں تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس شخص نے یہ حوض یا تالاب اسی واسطے بنایا تھا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور کوئی اس کو لے نہیں سکتا پھر اس کے اندر کی مچھلیاں شکار کئے بغیر پکڑی جا سکے تو اس کی بیع جائز ہے، اور بغیر شکار کے پکڑی نہ جا سکے تو اس کی بیع جائز نہیں ہے (عالمگیری)۔

''عنایہ'' میں ہے:

''اس صورت میں ارشاد ہے کہ اگر حوض و تالاب کا مالک اس کا منہ بند کر دے تو وہ مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا اور محض اس کے اندر مچھلیوں کے آ جانے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا، جیسے کسی کی زمین میں اگر کوئی پرندہ انڈا دے یا بچے تو زمین کا مالک اس کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے احراز نہیں پایا گیا اس پر اس سے اشکال نہ کیا جائے کہ شہد کی مکھی اگر چھتہ لگائے تو زمین کا مالک محض اتصال کی وجہ سے مالک ہو جائے گا، اگر چہ اس کی طرف سے احراز وغیرہ نہ پایا جائے، کیونکہ شہد کا اتصال زمین سے درخت کے مانند ہے جو اگنے کے بعد کہیں نہیں جاتا، مکھیاں چلی جاتی ہیں مگر شہد برقرار رہتا ہے، برخلاف پرندہ و مچھلی وغیرہ کہ ان کا آنا رہنا عارض ہوتا ہے مستقل و مستند نہیں ہوتا'' (عنایہ مع الفتح ۶ر ۴۱۰، شرح ہدایہ ۳ر ۸۳)۔

لہذا صورت مسئولہ میں مچھلیاں از خود آ گئیں تو وہ احراز کی اور اسی نیت سے حوض بنانے کی وجہ سے مالک ہو جائے گا اور اس کے لئے فروخت کرنا جائز ہوگا، دوسرے کو ٹھیکہ پر دینے کے

سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ ٹھیکہ پردینے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ مجھے تالاب (بحیرۃ) کے کرایہ پردینے کے بارے میں پوچھا گیا تو میں نے کتابوں میں تفتیش کی، لیکن سوائے ''کتاب الخراج'' (ابو یوسف) کہ یہ مسئلہ کہیں نہیں مجھے ملا۔'' امام ابو یوسفؒ نے فرمایا:

''حدثنا عبد الله بن علی عن اسحاق بن عبدالله عن أبی الزناد قال: کتبت عمر بن الخطابؓ فی بحیرة یجتمع فیها السمک بأرض العراق أن تؤجرها فکتب أن أفعلوا، قال: وحدتنا أبو حنیفة عن حما د قال طلبت إلی عبد الحمید بن عبد الرحمن فکتب إلی عمر بن عبد العزیز یسأله عن بیع صید الآجام فکتب إلیه عمر أنه لا بأس به، وسماه الحبس لکن بعد مدة رأیت فی الإیضاح عدم جواز إجارته''۔

علامہ شامی ''منحۃ الخالق'' میں ''النہر الفائق'' کے حوالے سے (وکذا فی رد المختار) ابن نجیمؒ کی عبارت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''ایضاح'' کی عبارت قواعد فقہیہ سے زیادہ قریب ہے (جس میں عدم جواز کا قول ہے) علامہ رملی نے دونوں عبارتوں کے تضاد کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے: عدم جواز مطلق ہے، چاہے دریا نہر یا جھاڑی ہو اور چاہے بیت المال کی زمین ہو یا وقف کی ہو، اور امام ابو یوسف کا قول (جواز) بھی قواعد کے خلاف نہیں ہے، لیکن وہ مخصوص شکل اور معلوم منفعت کے لئے (شکار کے لئے) تھا، البتہ امام صاحب کی حضرت حماد سے جواز کی روایت کی تطبیق مشکل ہے، کیونکہ وہ شکار سے پہلے مچھلی کی بیع کرنا ہے، اس کا جواب بھی یہ دیا گیا کہ وہ ایسی جھاڑی اور گنجان درختوں کے بارے میں ہے جو اسی مقصد کے لئے تیار کئے گئے تھے۔ اور اس میں مچھلی کی سپردگی مقدور التسلیم تھی (منحۃ الخالق علی البحر ۶/ ۸۰)۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ اس طرح کے سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

سوال: تالاب یا دریا ماہی گیروں کو دیدیا جاتا ہے اور دوسروں کو اس تالاب سے مچھلی

پکڑنے نہیں دیتا ہے، یہ بیع باطل ہے۔ و فیہ بعد اسطر۔ بلکہ سب کو مچھلیاں پکڑنے کا شرعاً حق حاصل ہے، ازیں مسئلہ زیدمی گوید کہ بدون اطلاع مالک تالاب خفیہ اگر تالاب سے مچھلیاں پکڑلاوے تو کچھ گناہ نہیں ہوگا، کیونکہ شرعاً اس میں سب کا حق ہے تو حضرت یہ قول زید کا صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب: زید کا قول صحیح ہے اور خفیہ مچھلی پکڑنا تالاب سے درست ہے، لیکن اگر مالک تالاب نے مچھلیاں کسی سے لاکر اپنے ہاتھ سے چھوڑی ہوں تو وہ مچھلیوں کا مالک ہوگا اور پھر خفیہ پکڑنا درست نہیں، لیکن بیع کرنا بدون پکڑے ہوئے پھر بھی درست نہیں (امداد الفتاوی ۳/۵۰)۔

اس مسئلہ پر سوال نمبر (۲) کے ضمن میں مزید کلام ہو چکا ہے۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت

مفتی شاہین جمالی ☆

سرکاری، نیم سرکاری، عوامی یا شخصی زمرہ ملکیت میں آنے والے سمندروں، دریاؤں، نہروں، نالوں اور تالاب، یا حوضوں میں پانی کے اندر مچھلی کی خرید وفروخت کے مسئلہ میں دو الگ حیثیتوں سے شرعی نقطہ نظر دریافت کرنا ضروری ہے۔

۱- ان کو مخصوص مدت کے لئے ٹھیکہ یا اجارہ پر دینا۔

۲- ان میں پائی جانے والی مچھلیوں کو پانی کے اندر ہی خرید وفروخت کرنا۔

پہلی صورت میں ان کے مخصوص حصّوں یا گڈھوں کو مچھلی پالنے کے لئے ٹھیکہ یا اجارہ پر دینا چونکہ پانی کے اجارہ کا معاملہ ہے، اس لئے اس کے جواز یا عدم جواز پر شرعی نقطہ نظر کی وضاحت مناسب ہے۔

اس سلسلہ میں عام فقہاء حنفیہ کا رجحان عدم جواز کا ہے، علامہ شامی، ابن نجیم حنفی، اور صاحب ''ہدایہ'' وغیرہ حضرات کے یہاں بھی یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

ابن نجیم نے لکھا ہے:

''میں نے ''کنز الدقائق'' کی شرح ''البحر الرائق'' کے ''کتاب البیوع'' کی تصنیف کے زمانہ (۹۶۸ھ) میں ''وقف یوسفی'' کے تحت واقع ''کوم الشمس'' کے علاقہ کے دریا کو مچھلیوں کے شکار کے لئے اس کے نگراں سے اجارہ پر حاصل کرنے کے جواز کے سلسلے میں اپنے

☆ شیخ الحدیث دارالعلوم صدر بازار میرٹھ۔

پاس موجودہ کتابوں میں تحقیق و تلاش کی تو مجھے یہ مسئلہ نہیں ملا، البتہ صرف امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' میں یہ روایت ملی:

"حدثنا عبد الله بن علی عن إسحق بن عبدالله عن أبی الزناد قال: کتبت إلی عمر بن الخطابؓ فی بحیرةٍ یجتمع فیها السمک بأرض العراق أن یواجرها، فکتب إلیّ أن افعلوا"۔

(ابوزناد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو سرزمین عراق کے دریا کے بارے میں جس میں مچھلیاں جمع ہوجاتی ہیں، لکھا کہ کیا اس کو اجرت لیا جاسکتا ہے؟ تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ ایسا کرو)۔

اس روایت سے بیت المال یا سرکاری وقف کی زمینوں میں (مچھلی پالنے کے لئے) اجارہ کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن ایک عرصہ کے بعد مجھے ''ایضاح'' میں اس کے اجارہ کے عدم جواز کی صراحت ملی۔

"لکن بعد مدة رأیت فی الإیضاح عدم جواز إجارته" (البحرالرائق ۶/ ۷۳)۔

صاحب ''النہر الفائق'' نے مصر کے چھوٹے گڑھوں کے بارے میں صاحب ''بحرالرائق'' کے مذکورہ بالا حوالہ سے عدم جواز اجارہ کا حکم لگایا ہے، اور پھر یہ صراحت کی ہے:

"وما فی الإیضاح ألحق بقواعد الفقهیه" (منحۃ الخالق علی ہامش بحرالرائق ۶/ ۷۲)۔

(اور جو کچھ ایضاح میں ہے وہی قواعد فقہیہ سے قریب تر ہے)۔

لیکن علامہ خیرالدین الرملی نے اس کے جواز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب ''النہرالفائق'' سے اختلاف کیا ہے۔

"وما تقدم عن کتاب الخراج غیر بعید أیضاً عن القواعد الفقهیة ومرجعه إلی إجارة موضع مخصوص لمنفعة معلومة هی الاصطیاد" (منحۃ الخالق علی ہامش بحرالرائق ۶/ ۷۲)۔

اور ''کتاب الخراج'' کے حوالہ سے جو بات (جواز اجارہ) کی پہلے کہی گئی ہے وہ بھی قواعد فقہیہ سے بعید نہیں ہے اور اس کا مدار کسی مخصوص جگہ کو معلوم نفع کے لئے کرایہ پر دینا ہے، اور وہ ہے مچھلی کا شکار۔

مگر عجیب بات یہ ہے کہ علامہ شامی نے ''منحۃ الخالق علی بحر الرائق'' کے حاشیہ میں خیر رملی کے اس قول پر کوئی تنقید نہیں کی، گویا یہاں جواز اجارہ کے قول کو قابل قبول تصور کیا اور ''رد المحتار علی در المختار'' میں اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ لکھا:

"لکن قولہٗ غیر بعید الخ فیہ نظر، لأن الإجارۃ واقعۃ علی استھلاک العین وسیأتی التصریح، فإنہ لا یصح إجارۃ المراعی، وھذا کذلک لذا المقدسی لعدم الصحۃ واعترض البحر بما قلنا ــــ واللہ اعلم" (شامی ۴/ ۱۰۷)۔

مگر خیر رملی کے قول ''غیر بعید'' میں اشکال ہے، کیونکہ اجارہ مادی محسوس چیز کو ختم کرنے پر ہوا ہے اور عنقریب یہ صراحت آ رہی ہے کہ مرائی (چراگاہ میں گھاس چرانے) کا اجارہ صحیح نہیں ہے، اور یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے، اسی واسطے مقدسی نے عدم صحت کا یقین ظاہر کیا ہے اور صاحب ''بحر'' نے اس کے جواز پر اعتراض کیا ہے، جیسا کہ ہم نے بھی کہا ہے۔

علامہ شامی کا اعتراض اور جواب:

شامی کے اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ چراگاہ کی گھاس کا اجارہ اس لئے درست نہیں کہ اس میں عین مباح (گھاس) کو ختم کرنے پر اجارہ ہو رہا ہے، جبکہ عین مملوک مثلاً (گائے کو دودھ پینے کے لئے اجرت پر لینے کی شکل میں) دودھ کا اجارہ صحیح نہیں ہے تو عین مباح (گھاس) کا اجارہ بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگا۔

"أما الإجارہ فلأنھا عقدت علی استھلال عین مباح ولو عقدت علی الاستھلاک عین مملوک بأن استاجر بقرۃً یشرب لبنھا لا یجوز فھذا أولی" (ہدایہ ۳/ ۵۴)۔

اوراس کی وجہ یہ ہے کہ عقد اجارہ میں صراحت کا تعلق عین سے حاصل ہونے والے منافع سے ہوتا ہے، نہ کہ خود عین (محسوس شئ) سے، "لأن المستحق لعقد الإجارة على الأجر المنافع لا الأعيان" (کفایۃ علی ہامش فتح القدیر ۵/۱۹۸)، کیونکہ عقد اجارہ سے جس چیز کا وہ مستحق ہوا ہے وہ منافع ہے، نہ کہ عین شئ کا۔

"شامی" کے نزدیک ہو بہو یہی صورت ندی، نالوں اور نہروں کے اجارہ کی ہے کہ اسکندریہ میں مستاجران کے پانی کا مالک بن جاتا ہے، جبکہ عقد اجارہ سے اس کو صرف پانی کے منافع کا مستحق ہونا چاہئے، بنا بریں ندی، نالوں اور نہروں کا اجارہ درست نہیں، لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ ندی، نہروں کے اجارہ یا ٹھیکے میں سرکار یا شخص پانی کو ٹھیکے پر نہیں دیتے، بلکہ اس کے پورے رقبہ کو پانی کے ساتھ ٹھیکے پر دیتے ہیں، اور ٹھیکہ دار کا مقصود پانی کا ٹھیکہ لینا نہیں ہوتا، بلکہ مچھلی کی پرورش ہوتا ہے اور فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ جہاں عین ہی نفع کے حصول کا ذریعہ ہو، جس کے لئے عقد اجارہ ہوا ہے تو وہاں عین کا اجارہ درست ہے:

"إلا إذا كانت الأعيان آلة لإقامة العمل المستحق بالإجارة، كالصبغ في استيجار الصباغ، واللبن في الاستيجار الظئر لكونه آلة للحضانة والظئورة" (کفایہ علی ہامش فتح القدیر ۵/۱۹۸)۔

(مگر (اس وقت عین کا اجارہ بھی جائز ہے) جب اعیان (مادی محسوس شئ) اس عمل کو قائم کرنے کا آلہ ہو جس کا مستاجر عقد اجارہ سے مستحق ہوا ہو، جیسے رنگ رنگریز کو اجارہ پر لینے کی شکل میں، یا جیسے دودھ دایہ کو اجارہ پر لینے کی صورت میں، کیونکہ دودھ یہاں بچے کی پرورش اور دایہ بننے کا آلہ اور ذریعہ ہے)۔

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ ندی، نہروں کو اجارہ پر لینے کی شکل میں بھی پانی مچھلی کی پرورش اور اس کے شکار کی منفعت کے حصول کا آلہ اور ذریعہ ہے، لہذا ٹھیکہ داران کو ٹھیکہ پر لینے کے بعد مچھلی کے شکار کے واسطے سے تبعاً پانی کا مالک ہو جائے گا۔

اور اس طرح اس کا عقد اجارہ درست قرار پائے گا، اور امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الخراج'' کی روایت اور علامہ رملی کی صراحت کے مطابق شکار کی منفعت معلومہ کے لئے موضع مخصوص کی اجارہ داری قواعد فقہیہ کے قریب تر ہو جائے گی۔

جواز اجارہ کی دوسری دلیل:

مذکورہ بالا صورت مسئلہ میں جواز اجارہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جہاں قواعد فقہیہ کے بالمقابل کوئی حدیث (مرفوع یا ماثور) موجود ہو تو وہاں قواعد فقہیہ کے برخلاف استحسان پر عمل درست ہوتا ہے۔

چنانچہ مغرب کی نماز کے بعد جس مسبوق کی دو رکعتیں چھوٹ گئی ہوں ان کو امام کے سلام پھیرنے کے بعد حسب قواعد فقہیہ اس طرح ادا کرنا چاہئے کہ ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے پھر کھڑا ہو کر دوسری رکعت ادا کر کے قعدہ اخیرہ پر سلام پھرلے، لیکن مسبوق اگر دونوں رکعتیں ادا کر کے ایک ہی قعدہ اخیرہ کر کے نماز پوری کرے تو اس پر سجدہ سہو اور نماز کا اعادہ اس لئے واجب نہیں کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں اس صورت کا جواز منقول ہے (مجمع الزوائد ۱/۱۷۶)۔

شیخ ابراہیم حلبی لکھتے ہیں:

"ویقعد فی أولها؛ لأنها ثنائیة ولو لم یقعد جاز استحساناً لا قیاساً ولم یلزم سجود السهو" (غنیۃ المستملی ر ۵۵۷)۔

اس کو ان دونوں میں پہلی رکعت پر قاعدہ کرنا چاہئے، کیونکہ مسبوق کی یہی دوسری رکعت ہے، لیکن اگر اس نے قعدہ نہیں کیا تب بھی خلاف قیاس استحساناً جائز ہے، سجدہ سہو لازم نہیں۔

صاحب ''غنیۃ'' کا یہی قول خود علامہ شامی نے بھی نقل کیا ہے اور اس پر کوئی تنقید نہیں کی (شامی ۱/۵۵۸)۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"وقول الفقیه من الصحابة رضی الله تعالی عنهم مقدم علی القیاس" (المبسوط ۱۰/۱۲۹)۔

(فقیہ صحابہؓ کا قول قیاس پر مقدم ہے)۔

پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت:

دوسرا مسئلہ ندی، نالوں اور نہروں کے پانی میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کا ہے جس کی شرعی حیثیت معلوم کرنا ضروری ہے۔

پانی کے اندر مچھلیوں کی موجودگی کی چند صورتیں ہیں اور فقہاء نے ان کی موجودگی مختلف نوعیتوں کے اعتبار سے مختلف احکام صادر فرمائے ہیں۔

۱- ندی، نالوں، اور نہروں میں پانی کے بہاؤ کے ساتھ مچھلیاں آتی جاتی رہتی ہوں، یا ایسے برساتی تالاب یا گڑھے میں ہوں جن کا راستہ سیلاب اور بارش کے پانی کے لئے کھلا ہوا ہو اور اسی راستے مچھلیاں ان میں ازخود جمع ہوگئی ہوں اور مچھلیوں کو روکنے کے لئے جائے دخول پر کوئی رکاوٹ کھڑی نہ کی گئی ہو، خواہ وہ تالاب کسی شخص کے ذاتی ملک میں ہو اور خواہ انہیں بلاحیلہ پکڑنا بھی ممکن ہو ان صورتوں میں فقہاء کے نزدیک عدم ملک اور بیع معدوم یا بیع غرر (دھوکہ) ہونے کے سبب سے مچھلیوں کی خرید وفروخت باطل ہے۔

امام احمد نے مرفوعاً روایت کی ہے:

"لاتشتر السمک فی الماء، فإنه غرر" (بحرالرائق ۶/۷۳)۔

(پانی میں مچھلی مت خریدو، اس لئے کہ وہ دھوکہ ہے)۔

۲- خاص طور پر مچھلی کی پرورش کے لئے بنائے گئے حوض یا تالاب میں مچھلیوں کو ڈالا گیا ہو یا ان میں بلا کسی تدبیر کے مچھلیاں خود ہی جمع ہوگئی ہوں، مگر ان کو بلا کسی حیلہ کے پکڑنا ممکن

نہ ہوتو صاحب حوض بالاجماع اگر چہ اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن غیر مقدورالتسلیم ہونے کی بنا پر خرید وفروخت کا معاملہ فاسد ہوگا۔

۳-کسی افتادہ زمین کے حوض یا تالاب میں جس پرکسی کی ملکیت نہ ہو کسی شخص نے مچھلیاں ڈالی ہوں یا ان میں ازخود جمع ہوگئی ہوں، لیکن اس نے ان کو روکنے کے لئے یا ان میں مچھلیوں کو جمع کرنے کے لئے کوئی حیلہ کیا ہوتو ایسی صورت میں وہ شخص ان کا مالک ہو جائے گا، لیکن بلا حیلہ پکڑنا ممکن نہ ہوتو اس کی فروختگی غیر مقدورالتسلیم ہونے کی بنا پر فاسد ہوگی۔

۴-کسی شخص نے اپنی زمین میں کوئی چھوٹا گڈھا یا کنواں کھود کر ان میں مچھلیوں کو ڈالا ہو یا بڑے تالاب میں چلمن کے اندر مچھلیوں کو محبوس کر رکھا ہو اور انہیں شکاری حیلے کے بغیر پکڑ سکتا ہوتو وہ شخص ان کا مالک قرار پائے گا اور مقدورالتسلیم ہونے کی وجہ سے ان کی بیع بھی جائز ہوگی (البحرالرائق ۶/۷۳، فتح القدیر ۵/۱۹۱، ردالمحتار ۴/۱۰۶)۔

فقہاء کی تصریحات کے مطابق ان ساری تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ معدوم یا بیع غرر یا غیر مقدورالتسلیم ہونے کے سبب باطل یا فاسد ہیں اور چوتھی صورت میں اگر چہ عام فقہاء کے نزدیک بیع جائز ہے، لیکن علامہ ابن ہمام کے مطابق بیع مکروہ ہے۔

"فکان الصواب عندنا فی قول من کرھه" (فتح القدیر ۵/۱۹۱)۔

مگر دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں کیا فقہاء متقدمین کے قول پر عدم جواز کا ہی فتوی دیا جائے گا؟ یا حالات کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر جواز بیع کی گنجائش پیدا کرنا مناسب ہوگا۔

مذکورہ بالا احکام کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم جواز کی علت عدم ملک یا بیع غرر یا معدوم کی بیع یا بیع غیر مقدورالتسلیم ہونا ہے، اور ان سب علتوں کا حاصل یہ ہے کہ مبیع اپنے اوصاف اور وجود کے اعتبار سے نامعلوم اور مجہول ہے اور ان سب کا جامع غرر ہے اور ضابطۂ شرعی کے مطابق مجہول و مغرور کی بیع ناجائز ہونی چاہئے۔

پانی میں مچھلی کی بیع کے جواز کے دلائل:

پہلی دلیل:

لیکن بنظر غائر دیکھا جائے تو ایسی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں جن میں بیع مجہول ہونے کے باوجود فقہاء نے عام لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جواز کا فتوی دیا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ کافی وشافی بحث علامہ طیبیؒ نے اپنی شرح ''مشکوۃ'' میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث مرفوع:

''عن أبی هریرةؓ قال نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر وبیع الحصاة''

(مشکوۃ المصابیح ۱/ ۱۴۷)۔

(رسول اللہ ﷺ نے بیع غرر اور کنکری پھینکنے والی بیع سے منع کیا ہے) کے ذیل میں فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

بیع غرر سے ممانعت ''کتاب البیوع'' کے اصولوں میں عظیم ترین اصل ہے اور اس میں بہت سارے بے شمار مسائل داخل ہیں، جیسے معدوم ومجہول کی بیع، اور وہ بیع جس میں مبیع کی سپردگی پر قدرت نہ ہو، یا جس بیع پر بائع کی ملکیت مکمل نہ ہو اور اسی قسم کے مسائل جن میں غرر بلا حاجت لازم آتا ہو۔

اور علماء نے غرر حقیر کے جواز پر اجماع کیا ہے، مثلاً روئی سے بھری ہوئی بنڈی کی بیع جائز ہے اور صرف اس کے اندر کے بھراؤ کو بیچنا جائز نہیں اور گھر اور جانور اور کپڑے کو ایک مہینے کی اجرت پر بیچنے کے جواز پر بھی علماء نے اجماع کیا ہے، حالانکہ مہینہ کبھی تیس دن اور کبھی انتیس دن کا ہوتا ہے، اسی طرح حمام (غسل خانہ) میں اجرت پر داخل ہونے کے جواز پر علماء کا اجماع ہے، باوجودیکہ پانی بہانے اور ان میں ٹھہرنے کی مقدار پر لوگوں کی عادتیں مختلف ہیں اور پانی کی سبیل سے معاوضہ دے کر پینے کے جواز پر علماء کا اجماع ہے، حالانکہ پینے کی مقدار مجہول ہے اور پینے والوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں (نفع قوت المغتذی حاشیہ ترمذی لجلال الدین السیوطی ۱/ ۱۴۷)۔

دوسری دلیل:

خلاصہ تحریر یہ ہے:

بیع کے باطل ہونے کا دارومدار غرر بلاضرورت پر ہے، ورنہ اگر غرر کے باوجود اس کے ارتکاب کی حاجت ہو اور اس سے بلا مشقت بچنا ممکن نہ ہو یا غرر معمولی ہو تو بیع جائز ہوگی، اس مسئلہ میں جواز بیع کی ایک اور دلیل "تعامل ناس" بھی ہے، امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"وتقابل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير لقوله ﷺ: ما راٰه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وقال ﷺ: لا تجمع أمتي على ضلال وهو نظير دخول الحمام بأجرته جائز لتعامل الناس، وإن كان مقدار المكث وما يصيب من الماء مجهولا، وكذلك شرب الماء من السقاء بفلس والحجامة بأجرة جائز لتعامل الناس" (المبسوط ۱۰/۱۳۹)۔

(اور بلا نکیر لوگوں کا تعامل ایک بہت بڑا اصول ہے، رسول اللہ ﷺ کے قول کی وجہ سے کہ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھی ہے اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی، اور وہ نظیر ہے اجرت پر حمام میں داخل ہونے کی کہ یہ تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے، اگرچہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی مقدار مجہول ہے، اسی طرح سبیل سے پانی پینا پیسوں کی اجرت پر اور حجامت بنوانا اجرت پر جائز ہے تعامل ناس کی وجہ سے۔

ایک فقہی نظیر:

غرر حقیر کی بنیاد پر جواز بیع کی دوسری مثال سنار کی راکھ کی بیع ہے جس میں خریدار کا مقصود راکھ لینا نہیں، بلکہ اس موجود سونے چاندی کے ذرات کو حاصل کرنا ہے، جس کی مقدار مجہول ہوتی ہے، دیکھئے: (فتاوی قاضی ۲/۳۵۸)۔

ایک اور نظیر:

اس مسئلے کی دوسری نظیر اخبارات ورسائل کی سالانہ خریداری اور لائف ممبری بھی ہے، جبکہ ان کے صفحات کی تعداد ان کے سائز، کاغذ کی کوالٹی، نیز مضامین اور خبریں جو خریدار کی مطلوبہ صفحات سے تعلق رکھتی ہیں ان کے سالانہ مخصوص نمبرات کی تعداد اور ایام تعطیل میں ان کی عدم اشاعت ساری چیزیں مجہول ہوتی ہیں، اس کے باوجود جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب (فتاوی رحیمیہ ۱/ ۸۰) میں تحریر فرماتے ہیں: اخبارات اور ماہناموں کی خریداری جائز ہے اس قسم کی جہالت "مفضی الی النزاع" نہیں ہے، مفسد بیع وہ جہالت ہے جو "مفضی الی النزاع" ہو (فیض الباری علی صحیح البخاری ۳/ ۲۵۹)۔

"وما كل جهالة لا تفسد البيع، فإن كثيراً من الأمور يترك مهلا في البيع و اشتراط الاستقصاء ضرر، ولكن المفسد هو المفضي إلى المنازعة" (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۳۲۵)۔

ہر جہالت بیع کو فاسد نہیں کرتی، کیونکہ بہت سے امور بیع میں مہمل چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور ایک ایک چیز کو جاننے کی شرط لگانے میں ضرر ہے، البتہ جو جہالت جھگڑے کی طرف پہنچائے وہ مفسد بیع ہے۔

جہالت غیر مقدور التسلیم:

رہ گئی پانی میں موجود مچھلی کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی بحث تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی چیز کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی دو صورتیں ہیں:

۱- غیر مقدو التسلیم حقیقۃً

۲- غیر مقدو التسلیم حکماً

ان میں بیع کے صحیح ہونے کی شرط دوسری قسم ہے، نہ کہ پہلی، یہی وجہ ہے کہ مجلس

عقد میں مبیع کو حاضر کرنا بیع کے شرائط جواز میں سے نہیں ہے، اور فقہاء میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں، چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع کو جن فقہاء نے سپردگی کی قدرت نہ ہونے کی بنیاد پر ناجائز قرار دیا ہے، اس پر علامہ شامیؒ نے بعض فضلاء کے اس اعتراض کو ہی حق بجانب قرار دیا ہے:

"قلت هو وجيه فهو نظير بيع العبد المرسل فی حاجة المولی، فإنه يجوز وعللوه بأنه معذور التسليم وقت العقد حكما، إذ الظاهر عوده" (منحۃ الخالق علی ہامش بحرالرائق ۶ر ۷۴)۔

(بعض فضلاء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ بیع کے فوراً بعد مبیع کی سپردگی کی قدرت سے مراد اگر قدرت حقیقیہ ہو تو یہ ممنوع ہے، ورنہ تو بات یہ ہے کہ مجلس عقد میں حضور مبیع کی شرط نہیں لگائی جاتی اور نہ کوئی اس کا قائل ہے)۔

اور اگر سپردگی کی قدرت سے مراد حکماً سپردگی کی قدرت ہو، جیسا کہ خود مؤلف ''نہرالفائق'' نے اس کے بعد ذکر کیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی ایسا ہی ہے غلام کے عادۃً واپس آجانے کی وجہ سے۔

میں (ابن عابدین شامی) کہتا ہوں کہ یہی بات راجح ہے اور اس کی نظیر آقا کے کام بھیجا ہوا غلام ہے جس کی بیع جائز ہے، اور علماء نے اس کی علت یہ قرار دی ہے کہ بوقت عقد حکماً مقدور التسلیم ہے، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ لوٹ آئے گا)۔

جواز بیع کی وجہ:

مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں موجودہ دور کے ماہی گیر کے ترقی یافتہ وسائل، ذرائع مثلاً مچھلیوں کے بیج اور پانی کی بیرونی، درمیانی اور اندرونی سطحوں میں اس کی پرورش اور بڑے سے بڑے تالاب اور ندی نالوں پر جالوں کے پھیلاؤ اور دواؤں کے ذریعہ مچھلی کے شکار کی

سہولیات پر غور کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ آج کے دور میں پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت حکماً مقدور التسلیم ہونے کی بنا پر جائز ہے۔

جہاں تک غرر کے سوال کا تعلق ہے تو اس میں بھی موجودہ دریافتیں اور اس کاروبار سے وابستہ لوگوں کے تجربات کی روشنی میں پانی کے مخصوص حصوں میں مچھلیوں کی پیداوار کے تقریباً صحیح تخمینہ کے پیش نظر "بیع السمک فی الماء" بیع الغرر نہیں رہ گیا ہے۔

بلکہ یہ غرر حقیر یا معمولی جہالت کے درجہ کی چیز بن گئی ہے، اس لئے علی الاطلاق اس کے جواز کا فتوی دیا جانا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر اسے غرر وجہالت کثیرہ ہی ثابت کیا جائے تب بھی انسانوں کی ۹۰ ر فیصدی غذائی ضرورت کی کفالت میں مچھلی کی تجارت کا جو اہم رول ہے، اسے دیکھتے ہوئے علامہ طیبیؒ کے قول پر ہی فتوی دیا جانا موجودہ حالات کا تقاضہ ہے۔

"وإن دعت حاجة إلی ارتکابه ولا یمکن الاحتراز عنه إلا بمشقة أو کان الغرر حقیرا جاز البیع"۔

(اگر حاجت غرر کے ارتکاب کی داعی ہو، یا اسے بچنا مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو، یا غرر حقیر ہو تو بیع جائز ہے)۔

اور یہ واقعہ ہے کہ عصر حاضر میں پانی میں مچھلیوں کی تجارت کے تعامل اور غذائی حاجت اور اس سے پرہیز کی صورت میں لوگوں کے مشقت میں مبتلا ہونے اور موجودہ وسائل ماہی گیری کے اعتبار سے اس میں غرر حقیر پائے جانے کے اسباب کی بنیاد پر بیع کے جواز کا فتوی دینا ضروری ہے، خاص طور پر ایسی حالت میں جبکہ لاکھوں مسلمان اس ذریعہ معاش سے جڑے ہوئے ہیں، بیع کو ناجائز قرار دے کر انہیں روزی روٹی سے محروم کر کے ضرر شدید میں مبتلا کرنا ارشاد نبوی ﷺ: "إنما بعثتم میسرین ولن تبعثوا معسرین" (ترمذی شریف ۱؍۲۱)۔

(تم آسانیاں پیدا کرنے کے لئے اٹھائے گئے ہو، سختیاں پیدا کرنے کے لئے نہیں

بھیجے گئے ہو) کے خلاف ہے، اگر فقہاء متاخرین کے سامنے موجودہ دور کے جدید حالات ہوتے تو ان حالات میں وہ بھی جواز کا ہی فتوی دیتے۔

پھر جواز بیع کا یہ فتوی بالکل بے اصل بھی نہیں ہے، بلکہ اس کی بہت حد تک تائید حضرت عمر بن عبدالعزیز اور قاضی ابو یوسف کے فتووں سے ہوتی ہے۔

"قال أبو يوسف في كتاب الخراج أرخص في بيع السمك في الاٰجام أقوام" (فتح القدیر ۵/۱۹۱)۔

(امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں فرمایا کہ پانی کی جھاڑی میں مچھلی کی بیع کے سلسلے میں کچھ لوگوں نے رخصت دی ہے)۔

"قال وحدثنا أبوحنيفة عن حماد قال: طلبت إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن، فكتب إلى عمر بن عبد العزيز يسأله عن بيع صيد الاٰجام، فكتب إليه عمر أنه لا بأس به وسماّه الحبس" (البحر الرائق ۶/۷۳)۔

(امام ابو یوسف نے فرمایا کہ مجھ سے امام ابوحنیفہ نے بیان کیا اور انہوں نے حمآد سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا: مجھے عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کے پاس طلب کیا گیا، انہوں نے چلمنوں میں مچھلی کے شکار سے متعلق مسئلہ دریافت کرتے ہوئے عمر ابن عبدالعزیز کو خط لکھا تو انہوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کو حبس قرار دیا)۔

اسی طرح علامہ خیر الدین رملی نے مچھلی کے شکار سے منفعت مخصوصہ کے حصول کی بنا پر اجارہ کے جواز کا جو رجحان ظاہر فرمایا ہے وہی آج کے دور میں پہلے سے زیادہ راجح ہونا چاہئے، دیکھئے: (منحۃ الخالق علی حاشی بحر الرائق ۶/۷۳)۔

مفتی نظام الدین صاحبؒ (مفتی دار العلوم دیوبند) نے ایک استفسار کے جواب میں تحریر فرمایا:

ظاہر ہے کہ دریائی مچھلیوں کا یہ ٹھیکہ (بمعنی بیع وشراء) ہوتا ہے اور اس کی حقیقت شرعیہ

یہ ہوتی ہے کہ بوقت ٹھیکہ بھی دریا میں مچھلیاں موجود ہوتی ہیں اور پکڑی بھی جاتی ہیں اور اگر چہ ان کی مقدار معلوم نہیں ہوتی، اس لئے اس معاملہ بیع کو معدوم کی بیع کہہ کر باطل نہیں کہہ سکتے، بلکہ بیع غیر مقبوض یا بیع موجود غیر معلوم المقدار کہہ سکتے ہیں اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے، اور اس کا اقالہ (ختم کرنا) واجب ہوتا ہے، اگر اقالہ نہ کرے، بلکہ بیع صحیح کردی جائے تو بیع صحیح ہو جاتی ہے اور اس کا مالک بملک صحیح ہو جاتا ہے، جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

"فإن باعه المشتری نفذ بیعه، لأنه ملکه فملک التصرف فیه" (ہدایہ مع الفتح والعنایہ ۵؍۲۳۲)۔

اس لئے اگر مسلمان بھی اس طرح ٹھیکہ لے کر اور خود مچھلیاں پکڑ کر یا اپنے مزدوروں سے پکڑوا کر فروخت کردے تو اس کی یہ بیع بلا شبہ صحیح و نافذ ہو جاتی ہے، لیکن مسلمان ترک اقالہ کرنے سے مبتلائے معصیت ہوگا، اس لئے مسلمان کے لئے اعلی بات یہ ہوگی کہ چونکہ غیر مسلم ان جزئیات کا مخاطب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کسی غیر مسلم سے کہے کہ تم اپنے نام سے خرید لو پھر میں تم سے خرید لوں گا پھر جب وہ مسلم خریدے تو اس سے یہ مسلمان خرید کر ان مچھلیوں کو خود پکڑ کر یا اپنے مزدوروں سے پکڑوا کر فروخت کرے، تو بلا شبہ یہ بیع و شراء ہر طرح درست و صحیح رہے گی (فتاوی نظامیہ اوندرویہ ۱؍۲۱۰)۔

میں اس مسئلہ میں حضرت مفتی صاحبؒ سے صرف اتنا اختلاف کرنے کی جرأت کروں گا کہ میرے نقطہ نظر سے یہ مسئلہ بیع فاسد کے زمرے میں نہیں آتا، جیسا کہ دلائل کے ساتھ اوپر نقل کیا جا چکا ہے تو اس کے واجب الاقالہ ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہماری گورنمنٹ اگر چہ ویلفیر اسٹیٹ کے درجہ میں ہے تاہم قانون سازی کے معاملہ میں خالص کافرانہ مزاج رکھتی ہے، لہذا اس سے مسلمانوں کا ٹھیکہ لینا براہ راست درست ہے، بالواسطہ طور پر کسی غیر مسلم کو ٹھیکہ دلوا کر پھر اس سے ٹھیکہ لینے کے حیلے کو اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصۂ بحث:

اب تک کی پوری بحث کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلے سے متعلق سوالات کے جوابات یہ ہیں:

۱-سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء ان مچھلیوں کو پانی سے نکالے بغیر غذائی ضرورت وحاجت اور اس سے احتراز کی صورت میں مشقت میں مبتلا ہونے اور وسائل ماہی گیری کے اعتبار سے مقدور التسلیم حکماً ہونے کی وجوہات کی بنا پر جائز ودرست ہے اور آج کے دور میں اسی پر فتوی دیا جانا چاہئے۔

۲- ٹھیکہ دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان کا ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہے۔

۳- مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے جو مچھلیوں کے لئے ہی کھدوائے گئے ہوں اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلیاں پال کر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو ایس کرنا شرعاً درست اور جائز ہے۔

۴-کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا جو مچھلیوں کی پرورش کی غرض سے تیار نہیں کرائے گئے، بلکہ مملوکہ زمین میں پائے گئے اس میں جو مچھلیاں بارش کی وجہ سے ازخود آ گئی ہیں، انہیں ٹھیکہ پر کسی دوسرے کو دینا درست ہے، اور ٹھیکہ دار کو اس کی مچھلیاں فروخت کرنا بھی جائز ہے، لیکن خود اس شخص یا عوام کو جن کی ملکیت میں یہ حوض یا تالاب واقع ہے، دوسرے کے ہاتھ مچھلیاں فروخت کرنا جائز نہیں ہے (غالباً مقالہ نگار کی ازخود مچھلیاں فروخت کرنے کی ممانعت سے مراد ٹھیکہ پر دینے کے بعد ہے، محقق ۱۲)۔

برساتی مچھلیاں اس کی ملک نہیں ہیں تاہم اگر اس نے تالاب یا حوض میں پانی کے

ساتھ مچھلیوں کے داخل ہونے کی جگہ پر کوئی روک لگا دی ہو، جیسا کہ عام طور پر چلمن کھڑا کرنے کا رواج ہے یا مچھلیوں کو تالاب میں داخل کرنے کی کوئی تدبیر اختیار کی ہو یا مچھلیوں کے بیج خرید کر ڈال دیئے ہوں تو ان صورتوں میں وہ مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، اور دوسروں کے ہاتھ ان کو فروخت کرنے کی شرعاً اجازت ہوگی۔

☆☆☆

تالاب سے بغیر نکالے مچھلیوں کی خرید وفروخت

مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی ☆

۱- تالاب اور حوض میں موجود مچھلیوں کا مالک کون :

اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ تفصیل موجود ہے کہ اگر تالاب اور حوض کسی کے ذاتی ملک ہیں اور مالک نے ان کو مچھلیوں کے پالنے ہی کیلئے تیار کر رکھا ہے اور مچھلیاں ان میں ندی، نالے وغیرہ سے آگئیں، یا مچھلیوں کے پالنے کے لئے تیار نہیں کیا، لیکن الگ سے مچھلیاں لاکر ڈال دیں یا مچھلیاں باہر سے آئیں اور اس نے کوئی ایسی تدبیر کی جس سے مچھلیاں باہر نہ نکل سکیں، مثلاً تالاب یا حوض کا منہ بند کر دیا تو ان تمام صورتوں میں وہ مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، اور اگر مالک نے نہ تو ان کو مچھلیوں کے پالنے کے لئے تیار کیا ہے، نہ الگ سے مچھلیاں ڈالی ہے، اور نہ ہی مچھلیوں کے آنے کے بعد ان کا منہ بند کیا ہے اور مچھلیاں کہیں سے آگئیں تو محض تالاب یا حوض کے مالک ہونے کی وجہ سے مچھلیوں کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ جو بھی شکار کر کے مچھلیوں پر قبضہ کر لے وہ ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی زمین میں کوئی پرندہ بچہ یا انڈا دے دے تو مالک زمین کے مالک ہونے کی وجہ سے اس بچہ یا انڈا کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھالے وہی مالک ہوگا، اسی طرح اگر مجلس میں چھوہارا لٹایا جائے اور کسی کی گود میں آکر گر جائے تو وہ اس چھوہارے کا مالک نہیں ہوگا، یا کسی نے جال خشک کرنے کیلئے پھیلا رکھا

☆ مفتی امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ۔

ہے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، البتہ اگر دامن چھوہارے اور جال شکار ہی کے لئے پھیلایا ہے تو اس صورت میں وہ چھوہارے اور شکار کا مالک ہو جائے گا۔ علامہ شامی نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے اس کی تفصیل لکھی ہے، (دیکھئے: رد المحتار ۴/۱۰۶، تبیین الحقائق ۴/۴۶، بحر الرائق ۶/۷۹)۔

۲- سرکاری تالابوں اور ندیوں میں موجود مچھلیوں کا مالک کون؟

مذکورہ بالا تفصیل سے سرکاری تالابوں اور ندیوں کے اندر موجود مچھلیوں کا حکم بھی معلوم ہو گیا ہے کہ اگر چہ وہ تالاب اور ندیاں سرکاری ملک ہیں، لیکن چونکہ سرکار نہ تو ان تالابوں اور ندیوں کو مچھلیوں کی نشو ونما کے لئے تیار کر رکھا ہے، نہ الگ سے ان میں مچھلیاں ڈالتی ہے اور نہ ہی مچھلیوں کے آنے کے بعد ان کے نہ نکلنے کی کوئی تدبیر کرتی ہے، لہذا ان سرکاری تالابوں اور ندیوں میں موجود مچھلیوں کی مالک سرکار نہیں ہے، وہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں جو بھی شکار کر لے ان مچھلیوں کا مالک ہوگا، یہی وجہ ہے کہ عام طور پر ان سے مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہے اور سرکار کی جانب سے کوئی ممانعت نہیں ہوتی ہے۔

۳- تالاب یا ندیوں کو ٹھیکہ پر دینا:

ایک بحث قابل ذکر یہ ہے کہ تالاب، خواہ سرکاری ہوں یا نجی، اسی طرح ندیاں ان کو اجارہ اور ٹھیکہ پر دینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ تالاب اور ندیوں کو اجارہ اور ٹھیکہ پر دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ان کو اس مقصد کے لئے اجارہ پر دیا جائے تا کہ اجارہ پر لینے والا شخص ان میں موجود مچھلیوں کا شکار کر لے تو یہ اجارہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں استہلاک عین لازم آتا ہے۔ یعنی شی (تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں) کو ختم کرنے پر اجارہ ہو رہا ہے اور یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اجارہ منافع پر ہوتا ہے نہ کہ عین پر، یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام کی یہ صراحت موجود ہے کہ چراگاہ کو مویشی چرانے اور تالاب وغیرہ کو مچھلی

کے شکار کے لئے اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے، البتہ علامہ ابن نجیم مصری نے اپنی کتاب ''البحر الرائق'' میں امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' سے حضرت عمر فاروق کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ تالاب وغیرہ کو مچھلیوں کے شکار کے لئے اجارہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں، گرچہ علامہ ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں اور علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں عدم صحت اجارہ والے قول کو راجح اور قواعد فقہ حنفی کے مطابق قرار دیا ہے، لیکن جہاں عرف عام ہو تو حالات کے پیش نظر ضرورۃً حضرت عمرؓ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ تالاب یا ندی وغیرہ کی زمین اجارہ پر دیدی جائے اور اس میں جو کچھ ہے اس سے انتفاع کا حق دیدیا جائے یا خشک تالاب کو مچھلی کی نشو ونما کے لئے اجارہ پر دیدیا جائے یہ صورت جائز ودرست ہے، اس لئے کہ یہ اجارہ اراضی کا ہے جو درست ہے۔ فقہاء کرام نے جہاں یہ جزئیات نقل کیا ہے کہ چراگاہ کو مویشی چرانے اور تالاب وغیرہ کو مچھلیوں کے شکار کے لئے اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے وہیں پر جواز کی ایک صورت بھی بتلائی ہے کہ زمین کسی مخصوص کام کے لئے اجارہ پر دیدی جائے اور زمین میں جو کچھ ہے اس سے انتفاع کا حق دیدیا جائے (دیکھئے: ردالمحتار ۴/۱۰۶-۱۰۷، البحر الرائق ۶/۸۰، ردالمحتار ۵/۹،۳۹/۱۱۰-۱۱۱)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہے کہ سرکاری تالابوں، ندیوں اور نہروں میں موجود مچھلیاں کی مالک سرکار نہیں ہے، بلکہ وہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں، لہٰذا اگر سرکاران مچھلیوں کی بیع کرتی ہے تو یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ غیر مملوک شی کی بیع ہے جو از روئے حدیث ممنوع اور باطل ہے البتہ چونکہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں، اس لئے بیع باطل ہونے کے باوجود خریدار ان مچھلیوں کا شکار کرلے تو ان کا وہ مالک ہو جائے گا۔

سرکاری تالاب وغیرہ کو ٹھیکہ پر دینا اور ان کی مچھلیاں خریدنا:

دوسری صورت سرکاری تالاب وغیرہ کو ٹھیکہ پر دینے کی ہے، یعنی سرکار ان مچھلیوں کی

خرید وفروخت نہیں کرتی ہے، بلکہ تالاب یا ندی ونہر کا مخصوص حصہ کسی کو ٹھیکہ پر دیتی ہے، سوالنامہ سے اسی صورت کی وضاحت ہوتی ہے اور عام طور سے یہی صورت رائج بھی ہے، میرے خیال میں یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ یہ اراضی کا اجارہ ہے اور اراضی کا اجارہ جائز ودرست ہے اگر یہ تسلیم کرلیں کہ مچھلیوں کو شکار کرنے کے لئے ندی وغیرہ اجارہ پر د یتے ہیں اور یہ عین کا اجارہ ہے نہ کہ منافع کا اور استہلاک عین پر اجارہ جائز نہیں ہے تو پھر چونکہ یہ طریقہ عام طور سے رائج ہے اس لئے ضرورۃ حضرت عمر فاروقؓ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے، جیسا کہ تمہید ۵ میں تفصیل گذر چکی ہے، بہر حال، خواہ مچھلیوں کی بیع ہونے کی صورت میں بیع باطل ہو، یا ٹھیکہ کی صورت مان کر اس کو جائز قرار دیا جائے بہر دو صورت خریدار ان مچھلیوں پر قبضہ کر لینے کے بعد ان کا مالک ہو جائے گا۔

اور جب خریدار یا ٹھیکہ دار ان مچھلیوں کا مالک ہو گیا تو اس کے لئے دوسروں سے فروخت کرنا اور دوسرے مسلمانوں کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ان مچھلیوں کا خریدنا شرعاً جائز ودرست ہے۔

نجی تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کی بیع:

جن صورتوں میں تالاب یا حوض کا مالک اس میں موجود مچھلیوں کا مالک ہے، یعنی تالاب یا حوض کو مچھلیوں کے پالنے کے لئے تیار کر رکھا ہے یا الگ ۔ یاں ڈالی ہے یا مچھلیوں کے آنے کے بعد کوئی ایسی تدبیر کی ہے جس سے مچھلیاں تالاب یا ﺣﻮ ﺽ سے نہ نکل سکیں تو ان تمام صورتوں میں وہ ان مچھلیوں کا مالک ہے، جیسا کہ پورے حوالہ کے ساتھ تفصیل گذ ر چکی ہے، اس صورت میں اگر تالاب یا حوض چھوٹا ہے بغیر شکار کئے ہوئے ان مچھلیوں کو پکڑ کر خریدار کے حوالے کر سکتے ہیں تو ان مچھلیوں کی بیع شرعاً جائز ودرست ہے، اس لئے کہ مبیع بھی مملوک ہے اور مقدور التسلیم بھی۔ اور اگر تالاب یا حوض اتنا بڑا ہے کہ ان کو شکار کئے بغیر پکڑ کر خریدار کے حوالہ کرنا ممکن

نہیں ہے تو پھر مچھلیوں کا شکار کرنے سے قبل ان کی بیع فاسد ہے، اس لئے کہ مبیع مملوک تو ہے، لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے اور اس صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے اور اگر مالک نے نہ تو تالاب اور حوض کو مچھلیوں کے پالنے کے لئے تیار کر رکھا ہے، نہ اس میں الگ سے مچھلیاں ڈالی ہے اور نہ ہی مچھلیوں کے داخل ہونے کے بعد ان کو روکنے کی تدبیر کی ہے تو اس صورت میں وہ ان مچھلیوں کا مالک نہیں ہے۔ اگر شکار کرنے سے قبل ہی فروخت کرتا ہے تو یہ بیع باطل ہے۔

نجی تالاب اور حوض کو ٹھیکہ پر دینا:

اگر تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کی بیع نہ ہو بلکہ مالک تالاب یا حوض کو مچھلی پالنے کے لئے ٹھیکہ پر دیدے یا کچھ حصہ مچھلی پالنے کے لئے ٹھیکہ پر دیدے اور بقیہ حصہ کی مچھلیوں سے انتفاع کا حق دیدے تو اس صووت میں تالاب یا حوض کو ٹھیکہ پر دینا اس کی شرطوں کے ساتھ یعنی مدت بھی متعین ہو اور اجرت بھی متعین ہو شرعاً جائز و درست ہے، اس لئے کہ اراضی کو اجارہ پر دینا درست ہے اور اگر تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کے شکار کے لئے تالاب یا حوض کو ٹھیکہ پر دیا تو چونکہ اجارہ استہلاک عین پر ہو رہا ہے اور یہ عام قواعد فقہ حنفی کے خلاف ہے، اس لئے عام قواعد کے مطابق یہ اجارہ صحیح نہیں ہونا چاہئے، لیکن حالات کے پیش نظر حضرت عمر فاروقؓ کے قول جواز پر جس کو علامہ ابن نجیمؒ نے ''البحر الرائق'' میں امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الخراج'' سے نقل کیا ہے، اگر عمل کرلیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ٹھیکہ دار کا دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا:

اگر تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کی بیع ہے اور مچھلیوں کے مملوک، لیکن غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے تو اس صورت میں خریدار ان مچھلیوں پر قبضہ کرلینے کی وجہ سے ان مچھلیوں کا مالک ہے، وہ دوسروں سے ان مچھلیوں کو فروخت کرسکتا ہے، دوسرے مسلمان

پوری واقفیت کے باوجود ان کوخرید سکتے ہیں اور اپنے استعمال میں لا سکتے ہیں البتہ خریدار ازخود ان مچھلیوں کو اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا، اس لئے کہ بیع فاسد میں خریدار بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مبیع کا مالک تو ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے لئے دوسروں سے بیع جائز ہوتی ہے، لیکن خود اس کے لئے اس مبیع سے انتفاع جائز نہیں ہوتا، اس لئے کہ بیع فاسد ہونے کی وجہ سے شرعاً وہ اس بات کا مکلف ہے کہ معاملہ بیع کو ختم کر کے گناہ کو دور کرے، اور اگر مچھلیوں کے غیر مملوک ہونے کیوجہ سے بیع باطل ہے تو گرچہ اصولاً بیع باطل میں خریدار مبیع پر قبضہ کرنے کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوتا ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں مچھلیاں مباح الاصل ہیں، اس لئے خریدار ان مچھلیوں کا شکار کر لینے کے بعد ان کا مالک ہو جاتا ہے اور وہ جب مالک ہو جاتا ہے تو اس کے لئے دوسروں سے فروخت کرنا اور دوسروں کے لئے خریدنا جائز ہے، اور اگر ٹھیکہ کی صورت ہے تو ٹھیکہ درست ہونے کی وجہ سے وہ مچھلیوں کو شکار کر کے دوسروں سے فروخت کر سکتا ہے اور دوسرے لوگ اس سے خرید سکتے ہیں۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی بیع

مولانا شکیل احمد سیتاپوری

سوالنامے میں ''بیع قبل القبض'' اور ''بیع سمک فی الماء'' کے عنوان سے اٹھائی گئی جتنی شقیں ہیں ان میں سے کسی بھی شق کے جواز کے بارے میں راقم سطور مطمئن نہیں ہوسکا، حدیث وفقہ اور اصول فقہ کی ورق گردانی اور اس کی روشنی میں غور وخوض کے بعد راقم سطور جس نتیجہ پر پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ یہ تمام صورتیں ممنوع ہیں اور اگر ہمارے ملک میں یہی صورتیں رائج ہیں تو ہم اس ناگفتہ بہ صورت حال سے دوچار ہیں کہ "أطبق الأرض الحرام" حرام کاروبار نے پورے ملک کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔

"عن ابن مسعود أن النبی ﷺ قال: لا تشتروا السمک فی الماء فإنه غرر" (رواہ احمد)۔

(مچھلی کو پانی میں رہتے ہوئے مت خریدو، اس لئے کہ وہ تذبذب اور دھوکہ ہے) (نیل الاوطار ۵/ ۱۴۷)۔

"عن أبی سعید قال: نهی النبی ﷺ عن شراء ما فی بطون الأنعام حتی تضع، و عن بیع ما فی ضروعها إلا بکیل، وعن شراء العبد وهو آبق، وعن شراء المغانم حتی تقسم، وعن شراء الصدقات حتی تقبض، وعن ضربة القابض" (رواہ احمد وابن ماجہ والترمذی، نیل الاوطار ۵/ ۱۴۹)۔

(چوپایوں کے حمل کو جب تک وہ اسے نہ جنیں، اور تھنوں میں بھرے ہوئے دودھ

جب تک اسے دوہ کر پیمانے سے نہ ناپا جائے خریدنے سے منع فرمایا ہے، اور مالِ غنیمت جب تک تقسیم نہ ہو اور وہ غلام جو بھاگا ہوا ہو، اور وہ صدقات جن پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا ہو، اور شکاری کے ایک بار جال ڈالنے میں جتنی مچھلیوں کے آنے کی توقع ہو ان سب کی خریداری سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔

پہلی حدیث میں تو صراحۃً مچھلیوں کی خریداری سے جبکہ وہ پانی میں ہوں منع کیا گیا ہے اور اس کی علت بھی ذکر کر دی گئی ہے کہ اس میں دھوکا ہے۔ جہل ہے، فریب ہے، کون کہہ سکتا ہے کہ اس تالاب میں اتنے من، اتنے سیر اور اتنی چھٹانک مچھلیاں ہیں، اس لئے یہ بیع مجہول اور بیع جزاف ہے جس کی مستقلاً ممانعت وارد ہے، نیز وہ مقدور التسلیم بھی نہیں، اس لئے یہ "بیع الطیر فی الھواء" کے مشابہ ہے، علاوہ بریں ایسا کوئی تالاب فی الحال موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دعویٰ کیا جا سکے کہ اس میں قدرتی مچھلیاں شامل نہیں ہیں اور قدرتی مچھلیاں پکڑنے کے بعد ہی مملوک ہوتی ہیں، لہذا اس سے پہلے ان کی بیع، بیع غیر مملوک ہے، نیز جب تالاب، ندیاں اور جھیلیں ٹھیکہ پر دیجاتی ہیں تو پوری میعاد تک نہ جانے کتنی افزائش ہوتی ہے، یہ حمل اور حمل کے حمل کو فروخت کرنا ہے جو ممنوع ہے۔

دوسری حدیث میں اگرچہ پانی کی مچھلیوں کی بیع کا ذکر نہیں ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ جن بیوع کا ذکر ہے وہ مجہول اور غیر مقدور ہونے میں "بیع السمک فی الماء" سے اَہون ہیں۔ اور جب اہون ممنوع ہے تو اشد بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے ان مچھلیوں کی بیع کو بھی باطل قرار دیا ہے جو ایک محدود حصہ میں محصور و محبوس ہو جائیں، چہ جائے کہ وہ مچھلیاں جو پورے تالاب میں آزاد پھر رہی ہیں، وہ فرماتے ہیں:

"یعنی ایک شخص نے وہ مچھلیاں فروخت کیں جو پانی کے اندر کسی احاطہ جھاڑی میں محصور ہیں، تو یہ بیع باطل ہے، کیونکہ حضرت ابن عمر اور حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ پانی میں

مچھلیوں کو نہ فروخت کرو، اس لئے کہ اس میں دھوکہ اور تذبذب ہے، پھر یہ بات بھی ہے کہ بیچنے والے نے اگر انہیں پکڑ کر نہیں چھوڑا ہے تو وہ ایسی چیز بیچ رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے، حالانکہ ملک پہلے ہے اور تملیک بعد میں ہے، پہلے خود مالک ہے بعد میں دوسرے کو مالک بنائے، لہذا یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ فضا میں اڑنے والے پرندہ کی بیع کرنا، اور اگر اس نے مچھلیاں پکڑ کر چھوڑی ہیں، تو وہ پانی میں بھاگ گئی ہیں، لہذا ان کی بیع ایسی ہے جیسے بھاگے ہوئے غلام کی بیع'' (مبسوط سرخسی ۱۳/۱۱۱-۱۱۲)۔

اس مسئلہ میں ابن قدامہ نے قدرے تفصیل سے بحث کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر تالاب نجی ملکیت میں ہو اور اس کا پانی بہت تھوڑا اور صاف وشفاف ہو کہ تمام مچھلیاں دکھائی دیں اور ان کو پکڑنا آسان ہو تو ان تیں شرطوں کے پائے جانے کے بعد ان مچھلیوں کی بیع پانی میں رہتے ہوئے درست ہے، اگر اس شق سے فائدہ اٹھایا جائے تو صرف ان مچھلیوں کا جواز ثابت ہوتا ہے جو بیع کے فوراً بعد شکار کر لی جائیں، لیکن اس سے اس مروجہ بیع کا جواز نہیں ثابت ہوتا جس میں مہینوں اور برسوں کے لئے مچھلیاں فروخت کی جاتی ہیں یا ٹھیکہ پر دیجاتی ہیں، اور وہ اتنے گہرے پانی میں ہوتی ہیں کہ ان کی مقدار کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر وہ پانی جاری ہوتا ہے تو ان مچھلیوں کو ایک جگہ قرار بھی نہیں ہوتا۔ حاصل یہ ہے کہ مروجہ بیع میں جہالت در جہالت ہے ابن قدامہ کہتے ہیں:

''جھاڑیوں میں محصور مچھلیوں کی بیع جائز نہیں ہے، یہی اکثر اہل علم کی رائے ہے، حضرت ابن مسعود سے منقول ہے کہ انہوں نے اس سے منع کیا اور کہا: اس میں جہل اور تذبذب ہے، اور حسن بصری، ابراہیم نخعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام ثور نے بھی اس بیع کو ناپسند کیا ہے اور ہم نہیں سمجھتے کہ اس مسئلہ میں ان سے کسی نے اختلاف کیا ہو اور مقصود یہ ہے کہ'' بیع سمک فی الماء'' تین شرطوں کے ساتھ درست ہے:

اول یہ کہ وہ تالاب اور مچھلیاں نجی ملکیت میں ہوں۔

دوم　　یہ کہ پانی اتنا صاف وشفاف ہو کہ تمام مچھلیاں دیکھی جاسکیں۔

سوم　　یہ کہ ان کا پکڑنا آسان ہو۔

اگر یہ تینوں شرطیں مجتمع ہیں تو ان کی بیع درست ہے اور اگر ایک شرط بھی مفقود ہے تو بیع درست نہیں ہے اور عمر بن عبدالعزیز اور ابن ابی لیلیٰ سے منقول ہے کہ اگر پانی میں کسی نے بانس وغیرہ سے کچھ حصہ گھیر لیا ہے اور اس میں مچھلیاں ہیں تو ان کی بیع جائز ہے، کیونکہ وہ مچھلیاں مقدور التسلیم ہیں اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو ابن عمر اور ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ پانی میں مچھلیاں نہ خریدو، اس لئے کہ یہ مذبذب اور غیر یقینی چیز ہے، اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا ہے جس میں غرر ہے اور اس لئے بھی کہ بائع جب تک شکار نہ کرے اس کو حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے، لہذا یہ بیع "**الطیر فی الھواء**" کے مشابہ ہے" (المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۳)۔

اور اس لئے بھی کہ وہ مجہول ہے، لہذا یہ گٹھلی کو کھجور میں رہتے ہوئے اور دودھ کو تھن میں رہتے ہوئے بیچنے کے مشابہ ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

"یعنی رسول اللہ ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے اور غرر یہ ہے کہ کسی چیز کے انجام میں دونوں طرح کے امکانات ہوں، جیسے فضاء میں اڑنے والے پرندے اور پانی میں تیرنے والی مچھلی کی بیع اور وقایہ میں ہے کہ جس مچھلی کا شکار نہیں کیا گیا ہے یا شکار کیا گیا پھر وہ حوض میں ڈالدی گئی کہ بغیر حیلہ وتدبیر کے اس کو نہیں پکڑا جاسکتا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے اور اہل علم اسی رائے پر ہیں" (مسوی شرح موطا ر ۱۶۵)۔

مخلص:

مچھیروں نے پانی سے نکالنے کے بعد جو مچھلیاں فروخت کی ہیں ان کی فروختگی تو اصول کے تحت ہوئی ہے، یعنی شکار کرنے کی وجہ سے وہ مالک ہوگئے اور انہوں نے اپنی مملوکہ چیز

فروخت کردی، رہی یہ بات کہ اس کے عوض میں انہیں حکومت کو پیسے دینے پڑے ہیں تو یہ حکومت کا جبر اور اس کا ذاتی عمل ہے جس میں ان کا دخل نہیں ہے، لہذا مچھیروں سے مچھلی کی خریداری اور اس کا استعمال کسی قدر اہون محسوس ہوتا ہے، لیکن ذاتی ملکیت والے تالابوں کا مسئلہ مشکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہاں نہ حکومت کا جبر ہے، اور نہ مچھیروں کا اصطیاد ان کے لئے سبب ملک ہے، اور نہ یہ عوامی تالاب ہیں جن میں مچھیروں کا بھی فی الجملہ حق ہوتا ہے، لہذا انجی تالابوں میں صرف شرکت کا طریقہ سمجھ میں آتا ہے، یعنی تالاب کے مالکوں اور ان سے مچھلیاں نکال کر فروخت کرنے والوں کے لئے حرام سے بچنے کی یہی صورت ہے کہ دونوں شرعی اصول کے مطابق ایک دوسرے کے شریک ہو جائیں یا ٹھیکہ دینے کے بجائے مالکان خود مچھلیاں نکلوا کر فروخت کریں۔

علامہ ابو اسحاق شاطبی نے "الموفقات" میں لکھا ہے کہ حلال وحرام کے درمیان ایک تیسری کڑی "عفو" کی بھی ہے اور عفو سے مراد یہ ہے کہ امید کی جاتی ہے کہ مؤاخذہ نہیں ہوگا، اگر بیع سمک کی مذکورہ صورتیں حلال کے بجائے عفو کی فہرست میں آجاتی ہیں تو بھی غنیمت ہے۔

☆☆☆

بغیر شکار کئے ہوئے مچھلی کی بیع

مولانا سلطان احمد اصلاحی

۱- فقہ کی اب تک کی معروف اور مسلم رائے کے مطابق شکار سے پہلے مچھلی کی خرید وفروخت جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس چیز کو بیچتا ہے جو اس کے قبضے میں نہیں ہے، اسی طرح اگر مچھلی کسی حوض یا گڈھے میں ہو، لیکن شکار کی زحمت اٹھائے بغیر اسے پکڑا نہ جاسکتا ہو تو اس صورت میں بھی اس کی فروخت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ-اور دیگر صورت-اس کا حوالہ کیا جانا دشوار ہے (ہدایہ ۳/ ۴۴ کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔

اس ممانعت کی کئی وجہیں ہیں، ایک تو اس میں دھوکہ ہے جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے:

"أن النبی ﷺ نهی عن بیع الحصاة وعن بیع الغرر (راوہ الجماع إلا البخاری، نیل الأوطار ۵/ ۷ ۱۴، مکتبۃ التراث، القاہرہ، سبل السلام ۳/ ۸ ۰ ۷، مکتبہ عاطف بحوالہ الأزہر (مصر) تحقیق وتعلیق: عبدالعزیز الحولی)۔

دوسرے یہ کہ وہ اس چیز کو بیچتا ہے جو اس کے قبضے میں نہیں ہے، جبکہ حضرت حکیم بن حزم کی روایت میں آپ ﷺ کی طرف سے اس کی بھی ممانعت ہے: "لا تبع ما لیس عندک" (رواہ الخمسۃ، نیل الاوطار: ۵/ ۱۵۵ محولہ) دوسرے موقع پر آپ ﷺ نے ممنوع بیع کی جو قسمیں بتائی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے:

"لا یحل ...... ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک" (رواہ الخمسۃ

وصححہ الترمذی وابن قزیمۃ والحاکم، روایت: عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سبل السلام: ۳/ ۹۰۸)۔

جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں دھوکہ کے حوالہ سے خاص پانی میں مچھلی کی خرید کی ممانعت ہے: "لا تشترط والسمک فی الماء فانه غرر" (رواہ احمد، بحوالہ: نیل الاوطار ۵/ ۱۷۱، نیز: المغنی لابن قدامہ: ۴/ ۲۲۲، مکتبہ الکلیات الازھر، مصر)۔

اس لحاظ سے مسئلہ کی سادہ صورت کے مدنظر سوال نامہ میں مذکور گڈھے اور تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کو ممنوع ہونا چاہئے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس مسئلہ کے دوسرے پہلو اور اس کی دوسری تفصیلات بھی ہیں جس سے اس کے جواز کی گنجائش نکلتی ہے، بلکہ اس کی ترجیح کا اشارہ نکلتا ہے۔

"بدایۃ المجتہد" میں گڈھے اور تالاب کی مچھلی کی فروخت کے سلسلے میں حضرت امام اعظمؒ سے مطلق جواز کی روایت ہے: "ومن هذا الباب بيع السمک فی الغدير أو البركة اختلفوا فيه أيضاً، فقال أبو حنيفة: يجوز" (بدایۃ المجتہد: ۲/ ۱۷۵، ۵۸۱، دار المعرفہ، بیروت، جگہ، سادس ۱۹۸۳، ۱۴۰۳ھ)۔ صاحب "مغنی" ابن قدامہ حنبلی م ۶۲۰ء کی اس سلسلے کی پیش کردہ تفصیلات سے بھی اس مسئلہ میں نرمی سامنے آتی ہے، جبکہ سب سے زیادہ تفصیل اس مسئلہ کی انہی کے یہاں ملتی ہے، اس سلسلے میں پہلی بات یہ کہ حسن، نخعی، مالک، ابوحنیفہ، شافعی، ابویوسف، اور ابوثور جن ائمہ کی طرف سے اس کی ممانعت ہے انھوں نے اس کو صرف مکروہ کہا ہے، دوسرے یہ کہ پانی کی مچھلی کی بیع کی یہ کراھیت جواز میں تبدیل ہوجائے گی اگر اس کے ساتھ تین شرطیں جمع ہوجائیں:

۱- گڈھا یا تالاب آدمی کی ملکیت ہو۔

۲- پانی صاف شفاف ہو جس سے کہ اس کی جڑوں کو دیکھنے اور پہچاننے میں دشواری نہ ہو۔

۳- مچھلی کا مردنی اور اس کا شکار کرنا ممکن ہو۔

یہ تینوں شرطیں اکٹھی ہوجائیں تو اس طرح کی مچھلی کی بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ یہ معلوم زیرملکیت اورحوالہ کے قابل چیز ہے،تو اس کی بیع اسی طرح جائز ہوگی جیسے کہ کوئی چیز جو طشتری میں رکھی ہوئی ہو۔

"فإن اجتمعت هذه الشروط جاز بيعه؛ لأنه مملوك معلوم مقدر على تسليمه، وجاز بيعه كالموضوع في الطست" (المغنی ۴؍۲۲۳،بحوالہ بالا)۔

صاحب "مغنی" کی آگے کی تفصیل سے سوال نمبر ا کے ابتدائی حصے کے گڈھے، تالاب میں آنے والی مچھلیوں کا مسئلہ بھی حل ہوجاتا ہے،جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جوگڈھایا تالاب کسی کی انفرادی یا اجتماعی ملکیت یا اس کے زیرتصرف ہو اس میں جومچھلی بھی اپنے آپ آجائے گی وہ اس کی ملکیت ہوگی۔

"إذا أعد بركة (گڈھا) أو مصفاة (تالاب) ليصطاد فيها السمك فحصل فيها سمك ملكه، (المغنی:۴؍۲۲۴) آگے ہے: ولو أعد لمياه الأمطار مصانع (جمع مصنع الأرض يحفظ فيها الماء تشبه الحوض) أوبركاً أو أدنى ليحصل فيها الماء ملكه بحصوله فيها؛ لأنها في باب الإعداد كالشباك للاصطياد" (مغنی،حوالہ سابق)۔

ظاہر حدیث سے ہٹ کر فقہ حدیث کے حوالہ سے بعض دوسرے مسائل سے بھی مسئلہ زیرنظر کے لئے رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔"بخاری ومسلم" کی روایت سے پھل کے کارآمد ہونے سے قبل اس کی بیع ممنوع ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها نهى البائع والمبتاع" (سبل السلام ۳؍۸۶۰)۔

دیگر روایات کے لئے دیکھئے:(نیل الاوطار:۵؍۱۷۲،۱۷۳،مجولہ صدر)۔

لیکن حضرات حنفیہ کے یہاں کارآمد ہونے سے قبل اس کی بیع جائز اور اسی رائے کو زیادہ صحیح کہا گیا ہے۔

"ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها أو قد بدأ جاز البيع...... والأول أصح"

(ہدایہ ۳/ ۲۱۰ طبع مذکور)۔

حدیث کی رو سے بیع کی ممنوع صورتوں میں سے ایک "بیع معاوضہ" ہے، یعنی کہ پیڑ کو ایک ہی ساتھ کئی سالوں کے لئے بیچ دیا جائے۔

"وقد روى عنه ﷺ: "أنه نهى عن بيع السنين وعن بيع المعاومة، وهي بيع الشجر أعواماً" (بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۹)۔

لیکن حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن زبیرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس طرح سے پھلوں کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

"إلا ما روى عن عمر بن الخطاب وابن الزبير أنه كان يجيز أن بيع الثمار سنين) (بدایہ، حوالہ مذکور)۔

اسی طرح بیع کی ناجائز صورتوں میں سے ایک تھن کے دودھ کی بیع ہے جس کی حدیث میں صاف ممانعت ہے: "وعن شراء ما في ضروعها" (بدایہ: ۲/ ۱۵۸)، لیکن حضرت امام مالکؒ ایک بکری میں تو نہیں، لیکن بھیڑ بکریوں کے ریوڑ کے دودھ کی متعین دنوں کے لئے فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

"وأجاز مالك بيع لبن الغنم أياماً معدودة إذا كان ما يحلب منها معروضاً في العادة" (بدایہ، حوالہ سابق)۔

اس تفصیل کی روشنی میں سرکاری ندی، نالے اور نہر میں بعض حکومت کی طرف سے کسی خاص شخص، کوآپراٹیو سوسائٹیوں یا مقامی پنچائتوں کے لئے بالمعاوضہ بندوبست کیا جاتا ہے، ان میں آنے یا پائی جانے والی مچھلیاں متعلقہ افراد اور اداروں کی ملکیت ہوں گی اور تفصیلات بالا کی روایت سے ان افراد اداروں کی ملکیت ہوں گی اور تفصیلات بالا کی رعایت سے ان افراد اور اداروں کے لئے ان کا بیچنا جائز ہوگا۔ اور یہی صورت موجودہ عرف کے مطابق ان ندی نالوں اور نہروں کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کے جواز کا فتوی دیا جانا مناسب معلوم ہوتا ہے، آخری

وضاحت کے ساتھ اس نمبر کے جواب کو ختم کیا جاتا ہے۔

مسئلہ زیر نظر کے جاری عرف کو رد کرتے ہوئے ممانعت کی پہلی رائے پر اصرار کا مطلب مصلحت کا ازالہ اور ضرر کی تائید ہوگا، اس لئے کہ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب ہوگا کہ پہلے تمام مچھلیاں گڈھے، تالاب سے نکلوائی جائیں، پھر ان کی فروخت کے سلسلے میں سوچا جائے، کوآپریٹو سوسائیٹوں اور پنچایتوں کی طرف سے تو ان مچھلیوں کے نکالنے کا حشر معلوم ہے کہ گھوم پھیر کر اس کا سارا فائدہ سوسائٹی اور پنچایت کے ممبران کی جیب میں جائے گا، اول یہ کہ ان مچھلیوں کے نکالنے کے لئے قرار واقعی دلچسپی کون لے گا، مطلوبہ مہارت کے ساتھ یہ کام اس پیشے کے ماہرین کے علاوہ دوسرا نہیں کرسکتا، اور ان کا دستور ہے کہ یہ اس کام میں جان لگا کر محنت اسی صورت میں کرتے ہیں جبکہ نہر، تالاب کا کل مال ان کے زیر تصرف تسلیم کیا جائے۔ مزدوری یا مال کے کسی تناسب، نصف تہائی، چوتھائی، وغیرہ پر ان کے لئے اس میں مطلوبہ دلچسپی پیدا کرنا بہت مشکل ہے، اس سے بڑی کمزوری سوسائٹی، پنچایت کے بچولیہ ممبران کی ہے، جنہیں جہاں اس معاملے میں اس طرح دخیل ہونے کا موقع ملا ان سے بچ کر سرکار کے خزانے میں کچھ پہنچ پانا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔ سی۔ بی۔ آئی۔ جیسی سخت گیر تنظیم کی تیز نظر کے باوجود اس وقت ملک میں مالی خرد برد اور گھوٹالوں کا جو حال ہے اس کے پیش نظر اس خصوص میں کسی ہوش مند کے لئے کسی نہیں کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے، نتیجے کے طور پر خسارہ سرکار کا، دوسرے لفظوں میں ملکی عوام کا ہوگا۔ ضرر اور ضرار سے آخری سطح تک بچاؤ اور انتہائی درجے میں مصالح کا حصول جس شریعت مطہرہ کا امتیاز ہو، وہ بدلتے حالات میں مفاد عامہ کی ان دیکھی کر کے مسائل کی جامد صورتوں پر قناعت پذیر نہیں ہوسکتی، اور یہی صورت جو دشواری سوسائٹی اور پنچایت کے لئے ہے گڈھے، تالاب سے باہر نکال کر ہی مچھلی فروخت کرنے میں ہوسکتی ہے، افراد کا معاملہ اس خصوص میں اس سے بہت مختلف نہیں ہے، جبکہ ان میں ایک تعداد ان افراد کی بھی ہوسکتی ہے جو اپنی دوسری شدید مصروفیات کے ساتھ آمدنی کے اضافہ کی ایک ضمنی صورت کے طور پر اسے اختیار

کرتے ہیں، ان کے لئے بھی سہولت اسی میں ہے کہ وہ گڈھے، تالاب کو یکمشت فروخت کردیں اوراس کی رقم سے اپنے دین دنیا کی بہتری کا سامان کریں، اوپر کی پھنسان کے ساتھ ان کے لئے اس کاروبار میں پڑنا بہت مشکل ہے اور اس کے دروازے کو ان کے لئے بالکل بند کردینا ہرگز قرین مصلحت نہیں ہوسکتا ہے۔

آخری بات ان نہروں، تالابوں کی خریداری کرنے والے پیشہ ور ماہرین کے امکانی نقصان کی کہی جاسکتی ہے، لیکن جولوگ خرید وفروخت کے اس طرح کے کاروبار میں اپنے کو لگاتے ہیں، وہ اس طرح کے امکانی خساروں کے سہنے کے عادی ہوتے ہیں، اور ایک جگہ کی کمی کی تلافی دوسری جگہ سے ان کے لئے ہوتی رہتی ہے، اس موقف کو تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ پھل پر آفت آجانے کی صورت میں خریدار سے کچھ نہ لینے کی حدیث میں جوتاکید آئی ہے: "لو بعت من أخيک ثمراً فأصابته جائحة، فلا يحل لک أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيک بغير حق" (روایت مسلم بحوالہ: سبل السلام ۳؍ ۸۶۳)، اس میں اس ممانعت کو استحباب پر محمول کیا گیا ہے (سبل السلام ۳؍ ۸۶۴، طبع مذکور)۔

۲- مسئلہ کی اس تنقیح کے بعد مسلمان کے لئے اس طرح کی مچھلی بیچنا اور خریدنا دونوں جائز ہوگا۔

۳- تنقیح بالا کی روشنی میں ذاتی ملکیت کے حوض یا تالاب سے مچھلی نکالے بغیر اس کا بیچنا متعلق شخص کے لئے جائز متعین مدت کے لئے جس شخص یا اشخاص کے ہاتھ وہ اسے فروخت کرے گا اسے یا انہیں ہی اس سے مچھلیاں نکالنے کا اختیار رہوگا۔

۴- نجی یا عوامی ملکیت کے حوض تالاب میں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے جو مچھلیاں اس میں آجائیں گی وہ متعلق فرد یا عوام کی ملکیت ہوگی، اوران کے لئے اس معین تالاب کا فروخت کرنا یا ٹھیکے پر دینا جائز ہوگا، متعین مدت کے اندر خریدنے یا ٹھیکے پر لینے والے ہی کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہوگا۔

نہر اور تالاب کی مچھلیوں کو فروخت کرنا

مفتی شبیر احمد قاسمی ☆

نہریں اکثر سرکاری ہوتی ہیں اور تالاب کبھی سرکاری ہوتا ہے اور کبھی علاقہ کی پنچایت کے ماتحت ہوتا ہے اور کبھی شخصی ہوتا ہے سب کا حکم ایک ساتھ سات شکلوں میں پیش کیا جارہا ہے، نہر و تالاب کی مچھلیاں صاحب تالاب کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے یا نہیں؟ اور ان کو پکڑنے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کے بارے میں غور کرکے دیکھا جائے تو اس کی سات شکلیں سامنے آتی ہیں۔

شکل (۱) تالاب کو مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا گیا اور نہ ہی مچھلیوں کے بارے میں اس میں کوئی خاص اہتمام کیا گیا ہے، بلکہ سیلاب وغیرہ کے ذریعہ سے مچھلیاں خود بخود اس میں داخل ہوگئی ہیں اور نکلنے کا راستہ بھی اس میں موجود ہے کہ راستہ بند نہیں کیا گیا ہے تو ایسی آزاد مچھلیاں صاحب تالاب کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہیں، کسی کے لئے بھی ان مچھلیوں کو پکڑ کر لے جانے کا حق ہے، پکڑنے سے پہلے ان کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

"وإن لم يكن أعد ها لذلک لا يملک ما يدخل فيها، فلا يجوز بيعه لعدم الملک" (فتح القدیر ۶ / ۴۱۰)۔

(اور اگر تالاب کو مچھلی کے لئے تیار نہیں کیا گیا تھا تو اس میں جو مچھلیاں خود بخود داخل

☆ دار الافتاء شاہی، مرادآباد۔

ہو جائیں گی ان کا صاحب تالاب مالک نہیں ہوتا ہے، لہذا ان کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا بھی صاحب تالاب کے لئے جائز نہیں)۔

شکل (۲) تالاب کو صاجب تالاب نے مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا ہے اور نہ ہی مچھلیوں کے واسطے کوئی خاص اہتمام کیا ہے، بلکہ مچھلیاں خود بخود داخل ہوگئی ہیں لیکن صاحب تالاب نے مچھلیاں داخل ہو جانے کے بعد نکلنے کا راستہ بند کردیا ہے تو ایسی صورت میں صاحب تالاب ان مچھلیوں کا مالک ہو جاتا ہے، اسی طرح نہر وندی کے خاص کنارہ یا خاص حصہ میں اسی طریقہ سے بند لگادیاہے کہ اس حصہ کے اندر جو مچھلیاں موجود ہوئی ہیں وہ باہر نہیں نکل سکتی ہیں تو ایسی صورت میں نہر اور ندی کے اس حصہ کی مچھلیاں بند لگانے والے کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہیں، مگر بغیر حیلہ اور کوشش کے ان کا پکڑنا ممکن نہیں ہے، اس لئے ایسی مچھلیاں غیر مقدور التسلیم اور مجہول ہوتی اس لئے پکڑنے سے پہلے ان مچھلیوں کو مالک کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مگر مالک کی اجازت کے بغیر دوسروں کے لئے بھی ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں ہے (مستفاد امداد الفتاوی ۳/ ۴۸)۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''اور اگر تالاب کو مچھلی کے لئے تیار نہیں کیا تھا تو جو مچھلی اس میں داخل ہو جائے گی وہ اس کی ملکیت میں داخل نہ ہوگی، لہذا عدم ملک کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے اس کی فروختگی بھی جائز نہ ہوگی، لیکن اگر مچھلیاں داخل ہونے کے بعد نکلنے کا راستہ بند کردیا ہے تو ایسی صوت میں داخل شدہ مچھلیاں اس کی ملکیت میں شمار ہوں گی'' (فتح القدیر ۶/ ۴۱۰)۔

شکل (۳) آزاد مچھلیاں تالاب میں خود بخود داخل ہوگئیں اور صاحب تالاب نے تالاب کو مچھلیوں کے لئے مہیا نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس میں مچھلیوں کا کوئی انتظام کیا ہے، بلکہ باہر سے مچھلیاں خود بخود آکر داخل ہوگئی ہیں اور کسی دوسرے آدمی نے آکر بند لگادیا ہے تو ان مچھلیوں کا مالک وہی بند لگانے والا ہوگا صاحب تالاب نہیں ہوگا (مستفاد امداد الفتاوی ۳/ ۴۸)۔

اسی طرح نہر کے کنارے کو مچھلیوں کے لئے بند لگا رکھا ہے اور اس میں مچھلیاں جمع

ہوگئیں ہیں اور نکلنے کا راستہ بند کردیا ہے یا نہر کے کسی خاص حصہ کو بند لگا کر گھیر دیا ہے اور اس میں مچھلیاں آکر جمع ہوگئی ہیں اور نکلنے کا راستہ بند کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں جس شخص نے اس میں بند لگایا ہے وہ مچھلیاں اس کی ملکیت میں شمار ہوں گی، دوسرے آدمی کے لئے اس کی اجازت کے بغیر ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں ہے۔

اور اسی طرح ساحلی علاقہ میں رہنے والے لوگ سمندر کے کنارے کسی خاص حصہ پر بند لگادیتے ہیں اور سمندر کا پانی چوبیس گھنٹہ میں دومرتبہ اوپر کو آتا ہے اور دومرتبہ نیچے کو جاتا ہے اور بعد میں پانی جب کم ہوجاتا ہے تو مچھلیاں بند حصہ کے اندر محفوظ ہوجاتی ہیں اور پانی نیچے کو اتر جاتا ہے اور بند حصہ سے پانی نکل جانے کے لئے ایک راستہ رکھا جاتا ہے اور اس راستہ میں ایسا انتظام کیا جاتا ہے کہ پانی تو نکل جائے مگر مچھلیاں نہیں نکل سکتی تو ایسی صورت میں یہ تمام مچھلیاں شرعی طور پر اسی کی ملکیت میں ہوتی ہیں جس نے بند لگا رکھا ہے دوسروں کو یہ مچھلیاں پکڑنے کا حق نہیں ہے (حوالہ سابق) اور ایسی صورت میں اگر اس بند میں سے آسانی کے ساتھ مچھلیاں ہاتھ سے پکڑی جاسکتی ہیں تو ان کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے اور اگر جال وغیرہ یا کسی آلہ کے بغیر پکڑی نہیں جاسکتی ہیں تو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شکل (۴) صاحب تالاب نے تالاب کو مچھلی کے لئے تیار کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں آزاد مچھلیاں جو اس تالاب میں داخل ہوجاتی ہیں یا قدرتی طور پر اس میں مچھلیاں پیدا ہوجاتی ہیں تو ان مچھلیوں کا مالک صاحب تالاب ہی ہوگا، دوسروں کے لئے صاحب تالاب کی اجازت کے بغیر ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں ہے، مگر بلا کسی مشقت وحیلہ کے ان کو ہاتھ سے پکڑا نہیں جاسکتا، اس لئے غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''فإن كان أعدها لذلك فما دخلها ملكه، وليس لأحد أن يأخذه'' (فتح القدیر ۶/ ۴۰۹)، لو أن رجلا اتخذها حظيرة في أرضه فدخل واجتمع فيه

السمک فقد ملک السمک ولیس لأحد أن یأخذه" (بنایہ شرح ہدایہ ۳/ ۸۳، البحر الرائق ۶/ ۷۳)۔

(اگر تالاب کو مچھلی ہی کے لئے تیار کیا گیا ہے یا نہر کے کنارے کو مچھلی کے لئے بند لگا رکھا ہے تو جو مچھلیاں اس میں داخل ہو جائیں گی وہ اس کی ملکیت میں شامل ہو جائیں گی، دوسروں کے لئے ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں۔ اور اگر کوئی آدمی اپنی زمین میں کوئی تالاب بنائے یا نہر کے کنارے کو گھیر دے، پھر اس میں مچھلیاں جمع ہو جائیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہو جاتا ہے دوسروں کے لئے ان کو پکڑنا جائز نہیں)۔

شکل (۵) تالاب کو مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا تھا لیکن بعد میں مچھلیاں کہیں سے پکڑ کر اس میں لا کر ڈال دیا ہے تو ایسی صورت میں یہ مچھلیاں اس کی ملکیت ہوں گی مگر تالاب کافی بڑا ہونے کی وجہ سے آسانی سے ان مچھلیوں کو پکڑنا ممکن نہیں ہے تو ایسی صورت میں ان مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے، لیکن چونکہ اس کی ملکیت ہے، اس لئے دوسروں کو پکڑنے سے منع کر سکتا ہے۔

شکل (۶) تالاب کو مچھلی ہی کے لئے تیار کر رکھا تھا اور صاحب تالاب نے مچھلیوں کو کہیں سے لا کر ڈال دیا ہے تو ایسی صورت میں وہ مچھلیاں بہر حال صاحب تالاب کی مملوک ہیں، دوسروں کے لئے ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں، لیکن تالاب بہت بڑا ہونے کی وجہ سے مچھلیاں آسانی کے ساتھ پکڑی نہیں جا سکتی ہیں، لہذا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا (مستفاد امداد الفتاوی ۳/ ۴۹) اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

"اور اگر تالاب کو مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا گیا تھا، لیکن مچھلیوں کو پکڑ کر تالاب میں ڈالدیا گیا ہے تو صاحب تالاب مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، لیکن بلا کسی حیلہ اور مشقت کے وہ پکڑی نہیں جا سکتی ہیں، اس لئے بیچنا جائز نہیں اگر چہ وہ اپنی ملکیت کی مچھلی کیوں نہ ہو، اس لئے

کہ یہ مقدور التسلیم نہیں ہے، اگر مچھلیوں کو شکار کر کے تالاب میں ڈالدیا ہے اور تالاب بڑا ہے تو ان کو پکڑنے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ غیر مقدور التسلیم ہے'' (فتح القدیر ۶/ ۴۱۰)۔

شکل (۷) تالاب چھوٹا ہے اور اس کو مچھلیوں کے لئے تیار کیا گیا ہو، یا مچھلیوں کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو، مگر صاحب تالاب نے مچھلیوں کو کہیں سے پکڑ کر لا کر اس میں ڈال دیا ہے اور تالاب چھوٹا ہونے کی وجہ سے اس میں مچھلیوں کو پکڑنے میں کسی قسم کی مشقت اور پریشانی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، تو ایسے تالاب کی مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے (مستفاد امداد الفتاوی ۳/ ۴۹)، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''وإن كانت صغيرة جاز، لأنه باع مقدور التسليم، فإن كان يؤخذ بلا حيلة جاز بيعه، لأنه مملوك مقدور التسليم'' (فتح القدیر ۶/ ۴۱۰، عنایہ علی ہامشہ ۶/ ۴۰۹)۔

(اگر تالاب حوض کی طرح بہت چھوٹا ہے تو اس کی مچھلی کو بیچنا اس لئے جائز ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہے اور اگر بغیر کسی حیلہ اور مشقت کے پکڑی جا سکتی ہے تو ان کو بیچنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ایسی مچھلیاں ہیں جو صاحب تالاب کی مملوک اور مقدور التسلیم ہیں)۔

تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کی مشہور ومعروف شکل:

آج کل کے زمانہ میں تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کا سب سے معروف اور مشہور طریقہ جو لوگوں میں زیادہ تر رائج ہے وہ یہی ہے کہ تالاب میں پہلے سے مچھلیاں پرورش کی ہوئی نہیں ہوتی ہیں، بلکہ خالی تالاب یا جھیل کو خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دیا جاتا ہے اور باہر سے مچھلیوں کو جال وغیرہ سے پکڑ کر حاصل کیا کرتا ہے تو اب یہاں مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ اس طرح خالی تالاب یا خالی جھیل کو مچھلیوں کی پرورش کرنے کے لئے ٹھیکہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ تو حضرات فقہاء تعامل ناس اور عموم بلوی کی وجہ سے اس طرح تالابوں اور جھیلوں کو مع ان کے حاشیہ اور کناروں کے ٹھیکہ

پر دینے اور لینے کو جائز قرار دیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: تقریرات رافعی ۵ر ۱۴۰، ہندیہ ۴ر ۴۴۱)۔

نیز صاحب بحر نے حضرت امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الخراج'' سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایسے بڑے تالاب اور جھیل کے بارے میں خط لکھا گیا کہ جس میں مچھلیاں جمع ہو جاتی ہیں تو ان کو اجارہ پر دینا جائز ہے یا نہیں، تو حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت لکھی ہے نیز امام ابو حنیفہؒ امام حمادؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے عبد الحمید بن عبد الرحمٰن سے اس مسئلہ سے متعلق تبادلہ خیال فرمایا تو انہوں نے حضرت عمرؒ بن عبد العزیز کے پاس جھیل اور تالاب کی مچھلیوں کی بیع سے متعلق سوال لکھ کر بھیجا تو حضرت عمر بن عبد العزیز نے فرمایا کہ ایسا معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن صاحب بحر نے اخیر میں ''ایضاح'' کے حوالہ سے عدم جواز نقل فرمایا ہے اور علامہ شامیؒ نے اس کے ذیل میں منحۃ الخالق میں ایضاح کے قول کو زیادہ مناسب قرار دیا ہے، لیکن چونکہ اس زمانہ میں زیادہ تر لوگ اس قسم کے معاملات میں مبتلاء ہیں اس لئے ایضاح کے قول ارجح کو ترک کر کے عموم بلویٰ کے پیش نظر حضرت عمرؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیز کے خط کو بنیاد بنا کر تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کے مروج طریقہ کو جائز قرار دینا مناسب ہوگا۔

نیز صاحب ''درمختار'' اور ''ہدایہ'' کی عبارت بھی اس کے لئے مؤید ہے، لہٰذا عدم جواز کا قول کرنا مناسب نہ ہوگا صاحب بحر کی طویل عبارت میں سے اقتباس کر کے مختصر عبارت یہاں نقل کرتے ہیں:

" عن أبی الزناد قال كتبت إلىٰ عمر بن الخطاب فی بحيرة يجتمع فيه السمک بأرض العراق أن يواجرها فكتب أن افعلوا (الی قوله) فكتب إلی عمر بن عبد العزيز يسئله عن بيع صيد الآجام، فكتب إليه عمر أنه لا بأس به (الیٰ قوله) لكن بعد مدته رأيت فی الإيضاح عدم جواز إجارته (وقول الشامی) وما فی الإيضاح بالقراعد الفقهية أليق"

(ابو الزناد فرماتے ہیں کہ میں نے عمر بن الخطابؓ کے پاس ایسے بڑے جھیل کے

بارے میں خط لکھ کر معلوم کیا کہ جن میں مچھلیاں جمع ہوجاتی ہیں جو جھیل عراق کی سرزمین میں ہے، ان کو اجارہ پر دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ صاحب بحر فرماتے ہیں: تو حضرت عمرؓ نے اپنے مکتوب میں لکھا کہ اجارہ کا معاملہ کر سکتے ہو، پس عمر بن عبد العزیز کے پاس خط لکھا گیا جس میں جھیل و تالاب کے شکار کی بیع سے متعلق سوال کیا گیا تھا تو حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے مکتوب میں لکھا کہ ان کے بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، صاحب ''بحر'' فرماتے ہیں: لیکن ایک مدت کے بعد ''ایضاح'' کے اندر اس کے اجارہ کے عدم جواز کی بات دیکھی گئی ہے اور علامہ شامیؒ ''منحۃ الخالق'' میں فرماتے ہیں کہ ایضاح کی عبارت زیادہ مناسب ہے)۔

سرکاری نہروں کو ٹھیکہ پر لینا:

سرکاری نہروں کے مخصوص حصہ کو ٹھیکہ پر لینا اور اس مخصوص حصہ سے ٹھیکہ دار کا مچھلیاں مارنا اور کسی کو اس سے مچھلیاں مارنے نہ دینا شرعی طور پر کیا حکم رکھتا ہے؟

تو فقہی جزئیات کی روایات کا استقصاء کرنے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس طریقہ سے مچھلی ہی کے لئے نہروں کو ٹھیکہ پر لینا شرعی طور پر جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں غیر مملوک اشیاء کو فروخت کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ جو مچھلیاں نہروں میں ہوتی ہیں وہ آزاد مچھلیاں ہوتی ہیں کہیں سے آتی ہیں اور کہیں چلی جاتی ہیں کسی کی مملوک نہیں ہوتی تو ایسی صورت میں غیر مملوک اشیاء کی فروختگی لازم آتی ہے جو کہ شرعاً باطل ہے، ایسی بیع منعقد ہی نہیں ہوتی ہے اور ایسی صورت میں ہر شخص کو اس میں سے مچھلیاں مار کر حاصل کرنے کا اختیار ہوگا، شرعی طور پر ٹھیکہ داروں کو روکنے کا حق نہ ہوگا، اس کو صاحب ''فتح القدیر'' نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

''ولا يجوز بيع السمک قبل أن يصطاد، لأنه باع ما لا يملکه و تحته في الفتح بيع السمک في البحر أو النهر لا يجوز'' (فتح القدیر مع الہدایہ ۶/۴۰۹)۔

(اور شکار کرنے سے پہلے مچھلیوں کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں ایسی

چیزوں کا فروخت کرنا لازم آتا ہے جن کا وہ خود مالک نہیں اور فتح القدیر میں ہے کہ دریا میں یا نہر میں مچھلیوں کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے)۔

اور امام شمس الائمہ سرخسیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

"ولا يجوز إجارة الآجام والأنهار لصيد السمك ولا لغيره؛ لأن المقصود استحقاق العين، ولأن السمك صيد مباح فكل من أخذه فهو أحق به" (مبسوط سرخسی ۲۳/۶)۔

(اور بڑی بڑی جھیل اور نہروں کو مچھلی یا دوسری چیز کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مقصود عین کو حاصل کرنا ہوتا ہے (اور اجارہ منافع پر ہوتا ہے نہ کہ عین پر) اور اس لئے کہ مچھلی ایسی شکار ہے جو ہر شخص کے لئے مباح ہے، لہذا جو بھی پکڑے گا وہی اس کا حق دار ہوگا)۔

جواز کی متبادل شکل:

نہروں کو ٹھیکہ پر لینے کے لئے متبادل شکل یہ ہے کہ سرکار سے یہ طے کرلیا جائے کہ نہر اور اس نہر سے متعلق اس کے کنارے کو بھی کرایہ پر خاص مدت کے لئے لیا جائے اور ٹھیکہ دار کو یہ حق بھی حاصل ہو جائے کہ نہر کے کناروں سے وہ کسی قسم کی پیداوار یا خودرو گھاس یا پیڑ وغیرہ سے فائدہ اٹھا سکے تو اسی ضمن میں نہر کے اس مخصوص حصہ کو وہ اپنی تحویل میں لے سکتا ہے اور وہاں لوگوں کو آنے جانے سے منع کر سکتا ہے، اور اسی کے ذیل میں نہر کے اس حصہ سے جو مچھلیاں وہ حاصل کرلے گا وہ اس کی ملکیت ہو جائیں گی، اب اس کے لئے اس کو بیچنا خود کھانا اور خریدنے والوں کے لئے مچھلیاں خریدنا سب کچھ جائز ہو جائے گا، اس کو حضرات فقہاء نے لوگوں کے درمیان تعامل اور عموم بلوی کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے اور علامہ حصکفیؒ نے "الدر المختار" کے اندر اس کو مفتی بہ قرار دیا ہے، علامہ حصکفیؒ کی عبارت حسب ذیل ہے:

"وجاز إجارة القناه النهر مع الماء به يفتي لعموم البلوىٰ" (الدر المختار کراچی ۶/ ۶۳)۔

(نالے اور نہروں کو پانی کے ساتھ اجارہ پر دینا جائز اور درست ہے اور عموم بلویٰ کی وجہ سے اسی پر فتویٰ ہے)۔

"ہندیہ" میں اس مسئلہ کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

"نہروں نالیوں اور کنوؤں کے پانی کو اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے اور نہر اور نالیوں کو اگر پانی کے ساتھ اجارہ پر لیا جائے تو بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے اندر اصالۃً عین کا استہلاک لازم آتا ہے اور اجارہ کا انعقاد عین پر نہیں ہوتا ہے، بلکہ منافع پر ہوتا ہے، لیکن عموم بلویٰ کی وجہ سے فتویٰ جواز پر ہے" (ہندیہ ۴/ ۴۴۱)۔

فقہاء کی مذکورہ تشریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نہروں کے اندر جو مچھلیاں ہوتی ہیں ان کو ٹھیکہ پر لینا شرعی طور پر جائز نہیں ہے، لیکن اگر نہر کے کناروں کو عقد میں شامل کر کے نہر کے مخصوص حصہ کے پانی کو ٹھیکہ پر لے لیا جائے تو عموم بلویٰ اور تعامل ناس کی وجہ سے عقد اجارہ جائز ہو جاتا ہے اور اس کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ نہر کے اس حصہ پر آنے سے دوسروں کو روک دے اور خود نہر کے اس حصہ سے مچھلیاں مار مار کر اپنے استعمال میں لائے یا فروخت کرے۔

بیع فاسد میں مشتری ثانی کا تصرف:

تالاب، جھیل اور نہروں کو ٹھیکہ پر لینے یا ان کی مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنے کی جو صورتیں ماقبل میں تفصیل سے آچکی ہیں ان میں سے جن صورتوں میں مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہو جات ہے اور رفع فساد کے لئے جو حیلے اور طریقے بتلائے گئے ہیں ان میں سے کوئی حیلہ بھی اختیار نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں عقد اپنی جگہ فاسد ہی رہے گا،

لیکن عقد فاسد کی وجہ سے مبیع مشتری کی ملکیت سے باہر نہیں ہوتی ہے، بلکہ ملکیت میں آجاتی ہے مگر اس کے لئے صحت کی شرائط کو اختیار کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہو ہے تاہم اگر مشتری اول نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا ہے یا ہبہ کردیا ہے یا صدقہ کردیا ہے تو ان تمام صورتوں میں مشتری ثانی اور موہوب لہ اور مقصدق علیہ کے لئے اشیاء مذکورہ جائز اور حلال ہوجاتی ہیں اس کے حق میں کسی قسم کی خرابی باقی نہیں رہتی ہے، لہذا تالاب اور جھیل وغیرہ کے مذکورہ مسائل میں اگر معاملہ فاسد اختیار کیا گیا ہے اس کے بعد ٹھیکیدار اور یا مشتری اول سے دوسرے لوگ مچھلیاں خریدلیں یا وہ مچھلیاں بزار اور مارکیٹ میں آجائیں تو وہاں سے جو شخص بھی خرید دے گا تو اس کے لئے خریدنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا سب کچھ بلاتردد جائز اور حلال ہے اس کے حق میں کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہیں رہے گا (تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار ۵/ ۹۸، عنایہ مصری نسخہ ۵/ ۲۳۲، البحر الرائق ۶/ ۹۵، بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۱)۔

☆☆☆

بیع کے چند مسائل

مولانا ابوسفیان مفتاحی ☆

۱- سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے بیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ممنوع و ناجائز ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

" ولا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد؛ لأنه با ع ما لا یملکه ولا فی خطیرة إذا کان لا یؤخذ إلا بصید، لأنه غیر مقدور التسلیم، ومعناه إذا أخذ ثم ألقاه فیها، ولو کان یؤخذ من غیر حیلة جاز إلا إذا اجتمعت فیها بأنفسها ، ولم یسد علیها المدخل لعدم الملک"(ہدایہ ۳/ ۴۴، نیز درمختار ۴/ ۱۱۹)۔

ان مذکور الصدر عبارت سے یہ واضح ہوا کہ ندیوں اور تالابوں میں مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر شکار کئے ہوئے اور بدون نکالے ہوئے ناجائز ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ فتح القدیر (۶/ ۴۹) میں لکھتے ہیں:

"فإن کانت له خطیرة فدخلها السمک فإما أن یکون أعدّ ها لذلک أولا، فإن کان أعدّها لذلک فما دخلها ملکه، ولیس لأحد أن یأخذه ثم إن کان یؤخذ بغیر حیلة اصطیاد جاز بیعه، لانه مملوک مقدور التسلیم، وإن لم یکن یؤخذ إلا بحیلة لا یجوز بیعه لعدم القدرة علی التسلیم عقیب البیع ...

☆ خادم الحدیث النبوی فی الجامعۃ العربیۃ مفتاح العلوم، مئو۔

الخ''(۶/ ۹۷، الدر والرد ۴/ ۱۱۹)۔

علامہ ابن ہمامؒ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ سرکاری تالاب یا ندی نالوں یا اپنی ملکیت کے حوض و گڈھے میں مچھلیاں ہیں بغیر ان کو نکالے ہوئے ان کی بیع وشراء جائز ہونے کے لئے مملوک ومقدورالتسلیم ہونا ایک ساتھ شرط ہے، اگر مملوک ومقدورالتسلیم ہیں تو پانی میں ان کی بیع وشراء جائز ہے، جیسے اپنی ملکیت کا حوض و گڈھا جو مچھلی کے لئے بنایا گیا ہے کہ جس سے بغیر شکار کے حیلہ کے مچھلی پکڑی جاسکتی ہے، اور اگر ملکیت کا ہی حوض و گڈھا ہے، لیکن بغیر حیلہ کے مچھلی پکڑی نہیں جاسکتی تو گو کہ مملوک ہے، لیکن مقدورالتسلیم نہیں ہے، اس لئے اس کی بیع وشراء ناجائز ہے۔

اسی طرح سرکاری تالاب یا ندی نالے مملوک سرکاری ہیں، لیکن مچھلیاں چونکہ بغیر حیلہ شکار پکڑی نہیں جاسکتیں، اس لئے وہ مقدورالتسلیم نہیں ہیں، لہذا بغیر ان کو نکالے ہوئے پانی میں ان کی بیع وشراء ناجائز ہے، اور اگر مقدورالتسلیم ہیں، لیکن مملوک نہیں تب بھی پانی میں بیع وشراء ناجائز ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ نے (۶/ ۹۷) میں ''مسند احمد'' کی ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ ''نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پانی میں مچھلی کی بیع وشراء نہ کرو کیونکہ وہ دھوکا ہے''۔

لہذا صورت مسئولہ میں سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے اصول شرع کے اعتبار سے ناجائز ہے، لیکن چونکہ ہمارے ملک میں یہ بیع وشراء عام ہے اور ابتلاء بھی عام ہے، اور یہ عرف اھل ھنود کا ہے جو احکام شریعت میں حجت نہیں، لہذا عدم جواز ہی کا فتوی دیا جائے، چنانچہ ہمارے اکابر علماء ھند رحمھم اللہ کے سامنے یہ سوال آیا تو ناجائز کا فتوی دیا، چنانچہ مولانا عبدالحئیؒ فرماتے ہیں: ''شکار کرنے سے پہلے تالاب کے اندر مچھلی کا فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن اگر کسی نے شکار کرنے سے پہلے ہی ان کو کسی سامان کے عوض فروخت کردیا تو بیع فاسد ہے، اور اگر دراہم ودنانیر کے بدلے فروخت کیا تو بیع باطل ہے، اور اگر مچھلی شکار کر کے ایسی جگہ چھوڑ دیا کہ وہاں سے حیلہ وتدبیر سے پکڑنا ممکن نہیں

تو بھی بیع فاسد ہوگی، اور اگر حیلہ سے پکڑنا ممکن ہو تو صحیح ہو جائیگی، اور بیع باطل میں خریدار کے قبضہ کر لینے کے باوجود ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور بیع فاسد کو ختم کرنا واجب ہے" (مجموعہ فتاویٰ ص/۲۷۵)۔

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: "جن صورتوں میں داخل ملک ہی نہیں ہوئے اس میں بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقاً جائز نہیں، اور جن صورتوں میں داخل ملک ہوگئی اس میں دیکھنا چاہئے کہ اگر پکڑنے کے لئے کچھ حیلہ و تدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں، "لأنه غير مقدور التسليم" اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے، مثلاً کسی چھوٹے گڈھے یا برتن میں ہو کہ ہاتھ ڈال کر پکڑ لیں (امداد الفتاوی ۳/۴۹)۔

خلاصہ یہ کہ صورت مسئولہ میں سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں مچھلیوں کی بیع وشراء بدون نکالے اور شکار کئے ہوئے ناجائز ہے اور موجودہ عرف چونکہ نص کے خلاف ہے، اس لئے حجت نہیں بن سکتا۔

۲- ٹھیکیدار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہے، چنانچہ حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ فرماتے ہیں: "جہاں تک ٹھیکہ دار کی بیع وشراء کا سوال ہے تو فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ دریائی مچھلیوں کا یہ ٹھیکہ، یعنی بیع وشراء ہے اور اس کی حقیقت شرعیہ یہ ہوتی ہے کہ بوقت ٹھیکہ بھی دریا میں مچھلیاں موجود ہوتی ہیں اور پکڑی بھی جاتی ہیں اگر چہ ان کی مقدار معلوم و متعین نہیں ہوتی، اس لئے اس معاملہ بیع کو معدوم کی بیع کہہ کر باطل نہیں کہہ سکتے، بلکہ "بیع غیر مقبوض" یا "بیع موجود غیر معلوم المقدار" کہہ سکتے ہیں اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے اور اس کا اقالہ (ختم کرنا) واجب ہوتا ہے، اگر اقالہ نہ کرے بلکہ بیع صحیح کر دے تو بیع صحیح ہو جاتی ہے اور اس کا مالک بملک صحیح ہو جاتا ہے، جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"فإن باعه المشتري نفذ بيعه؛ لأنه ملكه فملك التصرف فيه وسقط

عن الاسترداد لتعلق حق العبد بالثانی و نقض الأول لحق الشرع ، وحق العبد لعدم الحاجة، ولأن الأول مشروع بأصله دون وصفه، والثاني مشروع بأصله وصفه، فلا يعارضه مجردا لوصف، ولأنه مصل بتسليط من جهة البائع" (ہدایہ مع فتح ۶/ ۹۸، فتاوی نظامیہ ۱/ ۲۱۱)۔

حضرت مفتی نظام الدینؒ آگے فرماتے ہیں: ''اس لئے اگر مسلمان بھی اس طرح ٹھیکہ لے کر اور خود مچھلیاں پکڑ کر یا اپنے مزدوروں سے پکڑوا کر فروخت کردے تو اس کی یہ بیع بلاشبہ صحیح و نافذ ہو جاتی ہے، لیکن مسلمان ترک اقالہ نہ کرنے سے مبتلائے معصیت ہوگا، اس لئے مسلمان کے لئے اعلیٰ بات یہ ہوگی کہ چونکہ غیر مسلم ان جزئیات کا مخاطب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کسی غیر مسلم سے کہے کہ تم اپنے نام سے خرید و پھر میں تم سے خریدوں گا پھر جب وہ غیر مسلم خریدے تو اس سے یہ مسلمان خرید کر ان مچھلیوں کو خود پکڑ کر یا اپنے مزدور سے پکڑوا کر فروخت کرے تو بلاشبہ یہ بیع شراء ہر طرح درست و صحیح رہے گی'' (فتاوی نظامیہ ۱/ ۲۱۱)۔

خلاصہ یہ کہ صورت مسئولہ میں اس فتویٰ کی روشنی میں ٹھیکہ دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان کا ایسی مچھلی کو خریدنا دونوں جائز ہے۔

۳- جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص مچھلی پکڑ کر حوض یا تالاب میں چھوڑ دے تو وہ اس مچھلی کا مالک ہے تو اگر وہ مچھلیاں بغیر حیلۂ شکار کے پکڑی جاتی ہیں تو شکار سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ وہ مچھلیاں مملوک ومقدور التسلیم ہیں اور دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کردے تو شرعاً یہ صورت معاملہ جائز ہے، اور تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ شرط مذکور کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر حیلۂ شکار سے پکڑی جاتی ہوں تو شکار سے پہلے بیع ناجائز ہے، کیونکہ اگرچہ وہ مملوک ہیں، لیکن مقدور التسلیم نہیں ہیں اور جواز کے لئے دونوں کا ہونا شرط ہے۔

چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

"ولو لم یعدها لذلک ولکنه أخذه ثم أرسله فی الخطیرة ملکه، فإن کان یؤخذ بلا حیلة جاز بیعه لأنه مملوک مقدور التسلیم أو بحیلة لم یجز؛ لأنه وإن کان مملوکا فلیس مقدور التسلیم" (فتح القدیر ۶/۴۹، نیز دیکھئے: شامی ۴/۱۱۹)۔

خلاصہ یہ کہ جو حوض یا تالاب کسی کی ذاتی ملکیت ہے تو اگر وہ مچھلی پکڑ کر پالنے کے لئے اس میں چھوڑے تو وہ چونکہ اس کا مالک ہے اور مچھلی بغیر حیلۂ شکار کے پکڑ سکتا ہے تو شکار سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اور وہ دوسرا ایک خاص مدت میں اس کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو یہ معاملہ جائز ہے۔

۴- اگر کسی کی ذاتی ملکیت یا عوامی ملکیت کا حوض یا تالاب ہو اور اس میں بارش وغیرہ کی وجہ سے مچھلیاں از خود آ گئی ہوں تو اگر مالک نے حوض یا تالاب کو مچھلی آنے کے لئے بنایا ہے تو جو مچھلیاں اس میں آ جائیں گی وہ ان کا مالک ہو جائے گا اور کسی کے لئے ان کا پکڑنا جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ مچھلیاں بغیر حیلۂ شکار کے پکڑی جا سکتی ہوں تو انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ والے ہی کو اختیار ہوگا کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے فائدہ اٹھائے تو یہ صورت معاملہ شرعاً جواز کا حکم رکھتی ہے، کیونکہ وہ مملوک ومقدور التسلیم ہیں، اور اگر مچھلیاں بغیر حیلۂ شکار کے پکڑی نہیں جا سکتیں تو بیع کے بعد مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا فروخت کرنا اور ٹھیکہ پر دینا جائز نہیں۔

اور اگر مالک نے حوض یا تالاب کو مچھلی آنے کے لئے نہیں بنایا ہے تو اس صورت میں آ جانے والی مچھلیوں کا مالک نہیں ہوگا، لہذا مملوک نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو ان کا فروخت کرنا جائز ہے اور نہ تو ٹھیکہ پر دینا، البتہ اگر مچھلیاں آ جانے کے بعد حوض یا تالاب کو بند کر دے تو اس وقت ان آنے والی مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، پھر اگر وہ مچھلیاں بغیر حیلۂ شکار کے پکڑی جا سکتی ہیں تو ان کو فروخت کرنا اور ٹھیکہ پر دینا جائز ہے، ورنہ نہیں۔

اور اگر مالک نے حوض یا تالاب کو مچھلی آنے کے لئے نہیں بنایا ہے، لیکن اس نے مچھلیاں پکڑ کر اس میں چھوڑ دیا تو اس صورت میں ان کا مالک ہو جائے گا، پھر اگر وہ مچھلیاں بغیر حیلۂ شکار پکڑی جاسکتی ہیں تو ان کو فروخت کرنا اور ٹھیکہ پر دینا جائز ہے، کیونکہ وہ مملوک ومقدور التسلیم نہیں ہیں (فتح القدیر ۶؍۴۹، بحر الرائق ۶؍۹۷)۔

نیز علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی نے گڈھا کھودا تو اس میں مچھلیاں آگئیں تو اگر اس نے گڈھا مچھلی کے شکار کے لئے بنایا ہے تو وہ ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا اور کسی کے لئے ان کا پکڑنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر گڈھا مچھلی کے شکار کے لئے نہیں بنایا ہے تو اس صورت میں جو پکڑ لے گا وہ مچھلیاں اسی کی ہونگی (فتح القدیر ۶؍۴۹، بحر الرائق ۶؍۹۷)۔

خلاصہ یہ کہ کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا اور اس میں بارش وغیرہ کی وجہ سے مچھلیاں آگئی ہوں تو تفصیل مذکور فی الجواب کے ساتھ مالک حوض یا تالاب کے لئے ان مچھلیوں کا مالک ہو کر کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا کسی کو خاص مدت کے لئے ٹھیکہ کے طور پر دینا بھی جائز ہے۔

خلاصۂ بحث:

۱- صورت مسئولہ میں سرکاری تالاب یا ندی، نالوں میں مچھلیوں کی بیع وشراء بدون نکالے اور بدون شکار کے ناجائز ہے، اور موجودہ عرف چونکہ نص کے خلاف ہے، اس لئے وہ حجت نہیں بن سکتا۔

۲- صورت مسئولہ میں اس فتویٰ کی روشنی میں ٹھیکہ دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان کا ایسی مچھلی کو خریدنا دونوں جائز ہے۔

۳- جو حوض یا تالاب کسی کی ذاتی ملکیت ہے تو اگر وہ مچھلی پکڑ کر پالنے کے لئے اس

میں چھوڑے تو چونکہ وہ اس کا مالک ہے اور مچھلی کے بغیر حیلۂ شکار پکڑ سکتا ہے تو شکار سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے اور وہ دوسرا ایک خاص مدت میں اس کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرسکتا ہے اور یہ معاملہ جائز ہے۔

۴-کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا اور اس میں بارش وغیرہ کی وجہ سے مچھلیاں آ گئی ہوں تو تفصیل مذکور فی الجواب کے ساتھ مالک حوض یا تالاب کے لئے ان مچھلیوں کا مالک ہو کر کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، یا کسی کو خاص مدت کے لئے ٹھیکہ کے طور پر دینا بھی جائز ہے۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کا مسئلہ

مولانا خورشید انور اعظمی ☆

شریعت اسلامیہ نے دریا، ندی اور نالے میں پائی جانے والی مچھلیوں کو ہر شخص کے لئے مباح قرار دیا ہے، جو بھی اپنے حیلہ اور تدبیر سے ان کا شکار کرلے وہ ان کا مالک شمار کیا جاتا ہے، اور اسے ان پر تصرف کرنے کا پورا حق ہوتا ہے، اور جب وہ پانی کے اندر ہوتی ہیں، اور شکار کے ذریعہ ان پر قبضہ نہیں ہوا رہتا ہے، وہ کسی فرد خاص کی ملک نہیں ہوتیں، اسی بنا پر شکار کئے بغیر ان کا کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ ابھی تک وہ کسی کی مملوک نہیں ہیں، معدوم ہیں، اور معدوم کی بیع باطل ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''ردالمحتار'' میں رقم طراز ہیں:

"فسد بیع سمک لم یصد، وفیه أن بیع مالیس فی ملکه باطل کما تقدم، لأنه بیع المعدوم والمعدوم لیس بمال" (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

(اس مچھلی کی بیع فاسد ہے جس کو شکار نہ کیا گیا ہو اور اس میں کبھی آیا ہے اسی چیز کی بیع باطل ہے جو آدمی کی ملکیت میں ہو، جیسا کہ گزر چکا ہے، اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم مال نہیں ہے)۔

صاحب ''ہدایہ'' نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

"ولا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد، لأنه باع ما لا یملکه" (ہدایہ ۳/۵۰)۔

☆ جامعہ مظہر العلوم بنارس۔

(اور مچھلی کی بیع شکار سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ آدمی نے ایسی چیز بیچی ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے) (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: عنایہ ۱۹۱/۵، بحر الرائق ۷۳۹، فتح القدیر ۱۹۱/۵، عالمگیری ۹۰/۳)۔

قاضی ابو یوسف نے اس طرح کی مچھلیوں کی بیع کے عدم جواز کی علت غرر بتائی ہے اور انہیں اعیان مباحہ میں سے قرار دیا ہے، لکھتے ہیں:

" وسألت يا أمير المؤمنين عن بيع السمك في الأجام ومواضع مستنقع الماء فلا يجوز بيع السمك في الماء، لأنه غرر وهو الذي يصيده"

(کتاب الخراج/۹۵)۔

(اور اے امیر المؤمنین آپ نے دریافت کیا ہے کہ جو مچھلیاں پانی کے اندر جھاڑیوں میں اور پانی کے جمع ہونے کی جگہوں میں رہتی ہیں تو پانی کے اندر رہتے ہوئے مچھلی کا بیچنا درست نہیں ہے اور یہ مچھلی اس کے لئے ہے جو اس کا شکار کرے)۔

جب اس طرح کی مچھلیاں مباح الاصل ہیں، کسی کی مملوک نہیں ہیں، جو انھیں پکڑ لیتا ہے وہی ان کا مالک ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص ان مچھلیوں کا شکار کئے بغیر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو یہ بیع درست اور جائز نہیں ہوگی، بلکہ باطل اور کالعدم شمار کی جائے گی، اور جو شخص بھی ان کا شکار کرے گا ان کا حقیقی مالک قرار پائے گا، چنانچہ اس طرح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اگر مشتری نے شکار کر کے انھیں فروخت کر دیا تو اس کا فروخت صحیح اور خریداروں کا ان کو خرید کر استعمال کرنا صحیح ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ مشتری ان مچھلیوں ں کا مالک شکار کرنے کے سبب ہوا ہے نہ کہ سابقہ بیع باطل کے سبب۔

تالاب میں مچھلی کی بیع اور اس کا حکم:

حوض یا تالاب میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء کے بارے میں فقہاء کرام نے

بہت تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، اوران کی مختلف صورتیں ذکرفرماکر ہرایک کا علیحدہ علیحدہ حکم تحریرفرمایاہےاور بتایاہے کہ سب سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ وہ تالاب یا حوض اسی کام کے لئے تیار کئے گئے ہیں یانہیں، اگراسی کام کے لئے وہ بنائے گئے ہیں تواس کی دوصورتیں ہیں: اگر مچھلی کا پکڑنا بغیر کسی تدبیر کے ممکن ہوتو اس کی بیع جائز ہے، اس وجہ سے کہ وہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی، اوراگر بغیر کسی تدبیر کے پکڑی نہ جاسکتی ہوتواس کی بیع جائزنہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ مملوک تو ضرور ہے، لیکن مقدورالتسلیم نہیں ہے، اوروہ حوض یا تالاب اس کام کے لئے تیارنہیں کئے گئے ہیں تواس کی دوصورتیں ہیں: یاتو مچھلی ازخوداس میں آگئی ہے، یا کسی نے پکڑکر اس میں چھوڑا ہے، اگرکسی نے پکڑکراس میں چھوڑا ہےاور بغیر کسی حیلہ اورتدبیر کے اس کا پکڑنا ممکن بھی ہےتو جائز، ورنہ ناجائز، اوراگرازخودکسی طرح آگئی ہےاورحوض کے دہانے کوبندکرکے اس کوروکنے کاپورابندوبست کیاگیاہےتودیکھاجائے گا کہ بغیرکسی تدبیر کےاس کوپکڑاجاسکتاہے یا نہیں، اگر پکڑاجاسکتاہےتو جائز، ورنہ ناجائز۔

علامہ ابن ہمام نے اپنی گرانمایہ تصنیف ''فتح القدیر'' میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، دیکھئے: (فتح القدیر ۵/۱۹۱)۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اسی بات کو''فتح القدیر''ہی کے حوالے سے نقل فرمایا ہے، لکھتے ہیں:

''اگر مچھلی تالاب میں آجائے تو یاتو آدمی نے اس کومچھلیوں کے لئے تیار کیا ہوگا یانہیں، پہلی صورت میں آدمی مچھلی کا مالک ہوجائے گا، اورکسی تدبیر کے بغیر پکڑناممکن ہوتو اس کا فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ مچھلی ملکیت میں اور سپردگی قدرت میں ہے، ورنہ مچھلی کا بیچنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ سپردگی پر قدرت نہیں ہے اور دوسری صورت میں آدمی اس کا مالک نہیں ہوگا تو ملک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا بیچنا جائزنہیں ہوگا، الایہ کہ مچھلی کے داخل ہونے کے بعد تالاب کا منہ بندکردے تو مالک ہوجائے گا، اس کے بعد اگر بغیرکسی تدبیر کے اس کا پکڑناممکن ہوتو بیچنا جائز

ہے، ورنہ نہیں، اور اگر اس کے لئے تیار نہیں کیا، لیکن مچھلی پکڑ کر اس میں ڈالدی تو مالک ہو جائے گا، پھر اگر بغیر تدبیر کے پکڑنا ممکن ہو تو بیچنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی سپردگی قدرت میں ہے اور اگر حیلے و تدبیر کے ساتھ پکڑی جا سکے تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر چہ مملوک ہے لیکن سپردگی پر قدرت نہیں ہے" (دیکھئے: ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تالاب کی مچھلیوں کی بیع کے لئے ان کا مملوک ہونا اولین شرط ہے، اور مملوک ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ حوض یا تالاب مچھلی پالنے ہی کے مقصد سے بنائے گئے ہوں یا مچھلیاں پکڑ کر ان میں چھوڑی گئی ہوں، یا اگر از خود آ گئی ہوں تو ان کے روکنے کا پورا بندوبست کیا گیا ہو تب جا کر یہ مچھلیاں کسی کی ملک میں آتی ہیں اور وہ شخص ان کے فروخت کرنے کا حق دار بنتا ہے، لیکن اگر ایسا کچھ بھی نہیں کیا گیا تو صرف ان مچھلیوں کے کسی کے حوض میں آ جانے سے ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

"عینی شرح کنز" میں ہے:

"فإن اجتمع السمک فی الحظیرة بنفسه من غیر صنعه ولم یسد علیه المدخل لا یجوز بیعه، سواء أمكنه الأخذ بحیلة أو بغیرها" (عینی شرح کنز ۳/۵۲)۔

(اگر مچھلی تالاب میں خود بخود بغیر کسی محنت کے آ جائے اور راستہ بند نہ کرے تو بیچنا جائز نہیں ہے، خواہ پکڑنا کسی تدبیر سے ممکن ہو یا اس کے بغیر)۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (بحر الرائق ۶/۷۳، عنایہ ۵/۱۹۱)۔

یہ اس وجہ سے کہ جو چیزیں مباح الاصل ہیں، ان کے مالک ہونے کے لئے ان کا پکڑنا یا پکڑنے کی مناسب تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، محض کسی کی زمین میں آ جانے سے اس کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہو جاتا،

صاحب "ہدایہ" نے اس طرح کی چیزوں کے بارے میں صراحت فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

" وإذا فرخ طير في أرض رجل فهو لمن أخذه، وكذا إذا باض فيها، وكذا إذا تكنس فيها ظبي"۔

(اور اگر کوئی پرندہ کسی آدمی کی زمین میں بچے پیدا کرے تو وہ بچے اس کے ہوں گے جو ان کو پکڑ لے، اسی طرح اگر انڈا دیدے تو بھی یہی حکم ہوگا، یا جب کسی کی زمین میں کوئی ہرن اپنا مسکن بنائے)۔

علامہ ابن ہمام نے "فتح القدیر" میں اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا:

"ومن جنس هذه المسائل لو اتخذ في أرضه حظيرة للسمك، فدخل الماء والسمك ملكه، ولو اتخذت لغيره فمن أخذ السمك فهو له، وكذا في حفر الحفيرة إذا حفرها للصيد فهو له أو لغرض آخر فهو للآخذ" (فتح القدیر ۵/۳۶۷)۔

(اسی قبیل کے مسائل میں یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے اپنی زمین میں مچھلیوں کے لئے گڑھے کھودا، اور اس میں پانی اور مچھلی دونوں آجائیں تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور اگر کسی دوسری غرض سے گڑھا بنایا تو جو مچھلی پکڑے گا اسی کی ہوگی، اسی طرح گڑھا کھودنے کا حکم ہے کہ اگر شکار کے لئے کھودے تو شکار اس کے لئے ہوگا، اور اگر کسی دوسرے کام کے لئے ہو تو شکار اس کا ہوگا جو اس کو پکڑے)۔

لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے حوض کی مچھلی پکڑ لیتا ہے، جبکہ وہ حوض نہ تو اس مقصد کے لئے بنایا گیا ہے اور نہ اس میں مچھلی چھوڑی گئی ہے، اور نہ اس میں آنے والی مچھلیوں کے روکنے کا بندوبست کیا گیا ہے، تو اس شخص کا پکڑنا درست ہوگا اور وہ اس مچھلی کا مالک ہوگا۔

تالاب کے ٹھیکے کا مسئلہ:

سب سے پہلے اصولی طور پر یہ جان لینا ضروری ہے کہ تالاب یا حوض کے متعینہ مدت

کے لئے ٹھیکے پر دینے کا مسئلہ اصطلاحی زبان میں اجارہ کا مسئلہ ہے، اور فقہاء کرام کی تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ اجارہ منافع پر ہوتا ہے اعیان پر نہیں۔

''اعلاء السنن'' میں ہے:

"قال الموفق: المعقود عليه فى الإجارة المنافع، هذا قول أكثر أهل العلم منهم مالک وأبو حنيفة وأكثر أصحاب الشافعي" (إعلاء السنن للتھانوی ۱۶/ ۱۵۲)۔

(موفق کا قول ہے: اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں یہ اکثر اہل علم کا قول ہے جن میں امام مالکؒ وامام ابوحنیفہؒ اور اکثر اصحاب شافعی ہیں، لہذا اگر کوئی شخص منافع کے بجائے اعیان پر اجارہ کرتا ہے تو وہ اجارہ باطل ہوگا)۔

''فتاوی خیریہ'' میں بھی ایسا ہی ہے۔

چونکہ مچھلی کے شکار کے لئے تالاب یا حوض کا ٹھیکے پر دینا بھی منفعت پر اجارہ کرنا ہے، اس وجہ سے علماء نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔

''ردالمحتار'' میں ہے:

''نہر'' میں ہے جان لو کہ مصر میں بہت سے چھوٹے چھوٹے تالاب ہیں جیسے فہادہ کا تالاب جن میں مچھلیاں جمع ہوجاتی ہیں تو کیا ان تالابوں کو مچھلی کے شکار کے لئے کرایہ پر دینا جائز ہے؟ ''بحر'' میں ''ایضاح'' سے عدم جواز نقل کیا ہے'' (ردالمحتار ۴/ ۱۹۹، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۵، عالمگیری ۴/ ۴۴۲)۔

تفصیلات بالا سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ تالاب کا اجارہ بغرض شکار صحیح اور درست نہیں ہے، کیونکہ اس میں اجارہ منفعت پر ہونے کے بجائے عین پر ہورہا ہے اور اجارہ کی حقیقت ہی فوت ہوجارہی ہے، اسی وجہ سے فقہاء کرام نے اس سے بچنے کی تدبیر تحریر فرمائی ہے، تاکہ اگر اس

طرح کی صورت حال پیش آجائے تو اسے اختیار کر کے ایک ناجائز امر کے ارتکاب سے بچا جاسکے،اور معاملہ کے جائز طریقے کواپنایا جاسکے۔

''عالمگیری''میں ہے:

"والحيلة فی جوازها أن يستأجر موضعا من الأرض ليضرب فيه فسطاطا أو ليجعله حظيرة لغنمه فتصح الإجارة ويبيح صاحب المراعی له الانتفاع بالمرعی كذا فی المحيط" (عالمگیری ۴ر۴۴۲)۔

جواز کا حیلہ یہ ہے کہ زمین کا ایک حصہ کرایہ پر لیا جائے تاکہ اس میں کوئی خیمہ لگایا جائے یا بکریوں کا باڑہ بنایا جائے،تو اجارہ صحیح ہے،اس کے ساتھ چراگاہ کا مالک چراگاہ سے نفع اٹھانے کی اجازت دے دے (مزید جواز حیلہ کے لئے دیکھئے:ردالمحتار ۵ر۴۴)۔

یعنی اگر صاحب تالاب،تالاب کی زمین کو بطور اجارہ دے دے اور اس کے اندر پائی جانے والی تمام چیزوں کو مستاجر کے لئے مباح کردے تو یہ درست ہوگا،اور اجارہ کے جواز کی شکل پیدا ہوجائے گی۔

لیکن آج جبکہ اس طرح کا ٹھیکہ عام طور پر ہوتا ہے اور صورت حال عموم بلوی کی سی ہوچکی ہے تو راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ بغیر حیلہ کے اس کے جواز کا فتوی دیا جانا چاہئے،جیسا کہ بعض مسائل میں اصلا عدم جواز کے باوجود مخصوص حالات کے تحت فقہاء نے جواز کا فتوی دیا ہے،مثلا پانی کے ساتھ ندی،نالے کے اجارہ کو عام طور پرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔

''بدائع الصنائع''میں ہے:

" فإن استأجر القناة والعين والبئر مع الماء لم يجز أيضا، لأن المقصود منه الماء"

(اگر نہر و چشمہ اور کنواں،پانی کے ساتھ کرایہ پر لیا جائے تو بھی جائز نہیں ہے،اس لئے کہ مقصود پانی اور اس سے انتفاع ہے)۔

مگر عموم بلوی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتوی دیا گیا ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے:

"وإن استأجر النهر والقناة مع الماء لم يجز أيضا، لأن فيه استهلاك العين أصلا والفتوى على الجواز لعموم البلوى"

(اور اگر دریا ونہر کو پانی کے ساتھ کرایہ پر لے تو بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قصداً ایک عین کا استعمال وختم کرنا ہے، البتہ اب عموم بلوی کی وجہ سے جواز کا فتوی ہے)۔

کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جواز کا فتوی ضرورت کی بنیاد پر ہوا کرتا ہے، اور یہ ضرورت جب "حیلہ" سے پوری ہو جا رہی ہے تو اس کو جائز قرار دیئے جانے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، لیکن صورت حال کے اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ لوگوں میں جہالت عام ہے جس کے سبب عامۃ الناس اولاتو حیلہ سے بے خبر ہیں، پھر اگر انھیں اس کی واقفیت بھی ہو جائے تو اس کے حدود کی پوری رعایت بھی سب کے بس کی بات نہیں ہے، یا بصورت دیگر ایک ناجائز امر کا ارتکاب کرتے رہیں گے، لہذا اگر اس تنگی کو رفع کرنے کی کوئی سبیل پیدا ہو جائے تو کیا مضائقہ ہے؟ جب کہ فقہ کا عام قاعدہ ہے: "إذا ضاق الأمر اتسع، والمشقة تجلب التيسير، والحرج مدفوع"۔

خلاصۂ بحث:

۱- شکار کئے بغیر مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے، باطل ہے۔

۲- چونکہ وہ مچھلی کسی کی ملکیت نہیں ہے، لہذا جو بھی اس کا شکار کر لے وہ اس کا مالک تصور کیا جائے گا، اب اگر ٹھیکہ دار ہی اس کا شکار کر کے لاتا ہے تو اس کا فروخت کرنا جائز اور مشتری کا اسے خریدنا جائز ہوگا، ٹھیکہ دار کی سابقہ بیع کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۳- نجی ملکیت کے حوض یا تالاب میں مچھلی پال کر بغیر شکار کئے ہوئے فروخت کرنا

جائز ہے، بشرطیکہ مقدور التسلیم ہو۔

۴- ذاتی ملکیت کے حوض یا تالاب میں اگر ازخود مچھلیاں چلی آئیں، اور وہ حوض یا تالاب مچھلی پالنے کی غرض سے نہ بنائے گئے ہیں اور نہ ان مچھلیوں کے روکنے کا بندوبست کیا گیا ہے تو بغیر شکار کیے ہوئے ان کا فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ مقدور التسلیم ہوں یا نہ ہوں، اس وجہ سے کہ وہ مملوک ہی نہیں ہیں، اور اگر اسی کام کے لئے بنائے گئے ہیں یا مچھلیوں کے روکنے کا بندوبست کیا گیا ہے تو ان کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ بائع مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، حاصل کلام یہ کہ اگر مچھلی مملوک مقدور التسلیم ہو تو اس کی خرید وفروخت جائز ہے، ورنہ نہیں،

۵- حوض یا تالاب کو ٹھیکہ پر دینا جائز نہیں ہے، اس کے لئے فقہاء کے بتائے ہوئے حیلہ کا سہارا لینا چاہئے، ہاں راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ عموم بلوی کے پیش نظر اس کے جواز کے بارے میں اصحاب فقہ وفتاوی کو غور کرنا چاہئے، جبکہ اس کی نظیر بھی موجود ہے۔

☆☆☆

ندی، نالے اور تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کا مسئلہ

مولانا اسماعیل بھدکودروی قاسمی ☆

شریعت مطہرہ نے باہمی رضامندی سے مال کے باہمی تبادلہ کو جائز فرمایا ہے، باری تعالیٰ کا فرمان ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" (سورۂ نساء:۲۹)۔

لہٰذا تراضی طرفین کے تحقق وتحفظ کے لئے غرر وغش، سود وقمار اور مفضی الی المنازعۃ جہالت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور ان چیزوں سے محفوظ رکھنے کے لئے شریعتِ اسلام نے مبیع کے مملوک، مقدور التسلیم اور جہالت فاحشہ سے خالی ہونے کو شرط قرار دیا ہے۔

حضرت رسول اللہ ﷺ نے غیر مملوک مال کے بیچنے سے منع فرمایا ہے:

"عن حكيم بن حزامؓ قال: يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق فقال: لا تبع ما ليس عندك" (أخرجه أبوداؤد وسكت عنه، إعلاء السنن ۱۴/۱۵۱)۔

(اے اللہ کے رسول ﷺ ایک آدمی مجھ سے ایسی چیز کا سودہ کرنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے، تو کیا میں اس سے سودا کر کے بازار سے خرید کر دے سکتا ہوں؟ فرمایا: تمہارے پاس جو چیز نہیں ہے اس کا سودا مت کرو)۔

☆ خادم حدیث وافتاء دار العلوم کنتھاریہ، بھروچ، گجرات۔

آنحضرت ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے: "عن أبی هريرةؓ قال: نهی رسول اللهﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" (رواہ مسلم)۔

(رسول اللہ ﷺ نے کنکر کی بیع اور دھوکے کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

غرر کی تفسیر اور بیع غرر کی صورتوں کو حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب مدظلہ العالی نے یوں نقل فرمایا ہے:

"ابن الاثیر نے" جامع الاثیر" میں غرر کی تفسیر آتے ہوئے فرمایا ہے" غرر وہ معاملہ ہے جس کے ظاہر کو تم پسند کرو اور باطن کو ناپسند کرو، اس کا ظاہر خریدار کو دھوکہ دیتا ہے اور باطن مجہول ہوتا ہے، احادیث و آثار میں غرر کی بہت سی مثالیں آئی ہیں، امام احمد نے اپنی مسند میں عبداللہ بن عباس سے روایت کیا ہے: "رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع کیا ہے" ایوب کا بیان ہے کہ یحیٰ نے بیع غرر کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ غرر کی شکلوں میں شکاری کا شکار ہے کہ جو شکار کرے (اور اس کا سودہ کیا جائے) اس کی اقسام میں سے ہوا میں پرندے کا اور پانی کے اندر مچھلی کا بیچنا ہے، ان شکلوں میں جو چیز سب کو جامع ہے وہ یا تو مبیع کا مجہول ہونا ہے، یا بائع کا سپردگی پر قادر نہ ہونا ہے، یا مبیع کا خطرہ و تردد میں ہونا ہے" (تکملۃ فتح الملہم ۱۲/ ۳۱۹)۔

علامہ سرخسیؒ نے غرر کی یہ تفسیر فرمائی ہے:

الغرر مايكون مستو العاقبة (المبسوط ار ۱۹۴)۔

(غرر وہ معاملہ ہے، جس کا انجام واضح نہ ہو)۔

شیخ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے بیع غرر کی یہ تفسیر لکھی ہے:

"هو بيع الأشياء الاحتمالية غير المحققه الوجود أو الحدود لما فيه من مغامرة و تغرير يجعله أشبه بالقمار، والغرر الذى يبطل البيع: هو غرر الوجود: وهو كل ما كان المبيع فيه محتملا للوجود و العدم: أما غرر الوصف فمفسد للبيع" (المدخل الفقهي العام ار ۹۷)۔

شیخ ابن ھمامؒ نے غرر کی یوں تفسیر فرمائی ہے

"**والغرر االخطر وغیر المملوک علی خطر ثبوت الملک وعدمه، فلذا جعل (بیع السمک فی الماء) من بیع الخطر**" (فتح القدیر ۶؍۴۹)۔

"**سمک فی الماء**" کی بیع کو حدیث شریف میں بیع غرر فرمادیا گیا ہے، اور غرر کا مفہوم خطرے کا ہے اور غیر مملوک چیز میں ثبوت ملک اور عدم ملک دونوں کا خطرہ ہوتا ہے، اسی لئے پانی کے اندر مچھلی کی بیع کو غرر فرمایا گیا ہے۔ اور صراحۃ اس سے نہی وارد ہوئی ہے: "**وعن ابن مسعودؓ أن النبیﷺ قال: لا تشتروا السمک فی الماء فإنه غرر**" (رواہ احمدؒ، اعلاء السنن ۱۴؍۱۱۷)۔

(حضور ﷺ نے فرمایا ہے پانی کے اندر مچھی کو مت خریدو، کیونکہ یہ غرر و دھوکہ کا معاملہ ہے)۔

مذکورہ بالا نصوص کی وجہ سے بیع کی ایسی تمام صورتیں کہ جن میں عقد کے وقت مبیع بائع کی ملکیت میں نہ ہو یا ملکیت میں ہوتے ہوئے مشتری کو سپرد کرنا اس کی قدرت میں نہ ہو اور آئندہ مملوک ہونا، یا مقدور التسلیم ہونا احتمال اور علی وجہ الخطر ہو ان کو فقہاء کرام نے بیع غرر میں شامل فرمایا ہے اور ان کے عدم جواز پر حضرات فقہاء کرام کا اتفاق ہے، دیکھئے: وہبہ زحیلی کی کتاب: "الفقہ الاسلامی وادلتہ" (۴؍۴۳۸)۔

علامہ زحیلی ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:

"بیع غرر ایسی چیزوں کا فروخت کرنا ہے جن کا وجود احتمالی اور غیر محقق ہو، یا ان کے حدود کا پتہ نہ ہو، کیونکہ اس میں دھوکہ وخطرہ کا معاملہ ہوتا ہے جو اس کو قمار وجوا کے درجے میں کردیتا ہے، اور جو غرر مبیع کے بطلان کا باعث ہوتا ہے وہ وجود کا غرر ہے جس کا مطلب ایسی بیع ہے جس میں مبیع کے وجود وعدم دونوں کا احتمال ہو اور وصف کا غرر مبیع کو فاسد کرتا ہے" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۴۴۰)۔

''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کی جانب سے پیش فرمودہ سوالنامہ میں ندی، نالے، حوض اور تالاب کی مچھلیوں کی بیع کی جومختلف صورتیں پیش کی گئی ہیں ان کے جواز وعدم جواز کے متعلق تفصیل بالا کے مطابق بنیادی بات یہی ہے کہ جس صورت میں مچھلیاں بائع کی مملوک اور اس کے لئے مقدور التسلیم ہوں، اس صورت میں بیع جائز ہے اور جس صورت میں یہ شرائط مفقود ہوں، اس صورت میں بیع جائز نہیں ہے۔

اس اصولی بحث کے بعد ''فقہ اکیڈمی'' کی جانب سے پیش فرمودہ سوالنامہ سے مچھلیوں کی بیع کی جومختلف صورتیں مفہوم ہوتی ہیں ذیل میں ان صورتوں کا حکم تفصیل وتجزیہ کے ساتھ تحریر کیا جاتا ہے:

۱- سرکاری ندی، نالوں کی وہ مچھلیاں جن کی پیدائش وپرورش میں اور ندی، نالے کے پانی میں ان کی آمد میں کسی انسانی کوشش کا عمل دخل نہیں ہوتا ہے، بلکہ خدائی وفطری نظام کے تحت پیدا ہوتی ہیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہیں، ایسی مچھلیوں کی بیع باطل اور ناجائز ہے، کیونکہ وہ سرکاری مملوک نہیں ہے اور کسی تدبیر سے پکڑے بغیر مقدور التسلیم بھی نہیں ہے اور یہ مچھلیاں ہر ایک کے لئے مباح الاخذ والاستعمال ہیں، لہذا کوئی شخص سرکار سے مذکورہ مچھلیاں خریدنے کے بعد اس کو جال وغیرہ کی تدبیر سے پکڑ کر اس کو حاصل کر لیگا تو وہ مباح الاخذ ہونے کی وجہ سے ان مچھلیوں کا مالک ہوگا اور قادر علی التسلیم بھی ہوگا، لہذا اشکار کرنے کے بعد اس کا اپنی مملوکہ مچھلیوں کو بیچنا جائز ہے اور مسلمان کے لئے ایسی مچھلیوں کا خریدنا بھی جائز ہے۔

سرکاری، ندی، نالے کی مچھلیوں کی بیع تو جائز نہیں ہے، لیکن اس معاملہ کو جائز شکل دینے کی یہ تدبیر ممکن ہے کہ سرکار سے ندی، نالا کے قریب کوئی ایسی جگہ کرایہ پر لے لی جائے جہاں کوئی خیمہ نصب کیا جائے یا جھونپڑی بنادی جائے تاکہ کرایہ دار اس جگہ اپنا سامان وغیرہ رکھ سکے اور کشتی وغیرہ ٹھہرا سکے اور بوقت ضرورت خود یا اس کے مزدور وہاں آرام بھی کر سکیں، اس صورت میں نہ مچھلیوں کی خرید وفروخت ہے نہ استھلاک علی العین کا اجارہ ہے، تفصیل کے لئے

دیکھئے: (التحریرالمختار ۲/۱۴۰)۔

فقہاء اس پر متفق ہیں کہ بیع غرر جائز نہیں ہے، جیسے دودھ تھن میں رہتے ہوئے اور بدن پر موجود اون، اور سیپ کے اندر معصوم موتی، پیٹ کے اندر حمل، پانی کے اندر مچھلی، ہواء میں پرندہ شکار سے قبل، اور غیر کا مال اس شرط پر کہ اس کو خرید کر سپرد کرے گا، یعنی جس چیز کا آئندہ مالک ہوگا اس کو مالک ہونے سے قبل بیچنا، اس لئے کہ بیچنے والے نے وہ سامان بیچا ہے جس کا وہ فی الحال مالک نہیں ہے، خواہ سمندر میں ہو یا نہیں ہو یا تالاب میں کہ جس کو بغیر شکار کے پکڑا نہ جاسکے اور خواہ غرر بیع میں ہو، یا ثمن میں۔

۲- سرکاری بڑے حوض یا تالاب کی وہ مچھلیاں جو دریا، ندی اور بارش کے پانی کے ساتھ آئی ہیں اور یہ بڑے حوض وتالاب پانی کے ذخیرہ کے لئے بنائے گئے ہیں اس میں آئی ہوئی مچھلیوں کو روکنے کی غرض سے یا مچھلیوں کو اس میں داخل کرنے کی غرض سے کوئی تدبیر نہیں کی گئی ہے تو ایسی مچھلیاں سرکار کی غیر مملوک وغیر مقدور التسلیم ہیں، ان کی بیع بھی ناجائز ہے، البتہ سرکار سے خریدنے والے کے لئے اس کا پکڑنا اور مالک بننا مباح الاخذ والاستعمال ہونے کی وجہ سے جائز ہے اور مالک بن کر مقدور التسلیم ہونے کی صورت میں ان مچھلیوں کی خرید وفروخت بھی جائز ہے۔

۳- اگر سرکاری تالاب وحوض میں از خود آئی ہوئی مچھلیوں کو بند لگا کر روکنے کی سرکار کی جانب سے محنت ہوئی ہے، یا باہر کے پانی کی مچھلیوں کو حوض وتالاب میں لانے کی سرکار نے کوئی تدبیر کی ہے، یعنی یہ تالاب وحوض مچھلیوں کو گھیرنے اور جمع کرنے کے لئے بنائے ہیں، یا مچھلی کے بچے (بیج) ڈال کر سرکاری حوض وتالاب میں سرکار نے پرورش کی ہے تو ان تمام صورتوں میں حوض وتالاب کی مچھلیاں سرکار کی مملوک ہیں، اور مملوک ہونے کے ساتھ اگر وہ ایسی مقدور التسلیم بھی ہیں کہ بغیر کسی تدبیر کے اس کو پکڑنا آسان ہے تو ایسی صورت میں ان مچھلیوں کی خرید وفروخت جائز ہے اور اگر بغیر تدبیر کے ان کو پکڑنا مشکل ہو تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع

فاسد ہے، لیکن خریدار جب ان مچھلیوں پر قبضہ کرلے گا تو مانع جواز (عدم تسلیم) کے زائل ہونے کی وجہ سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق اس عقد کے جائز ہونے کی گنجائش ہے یا ازسرنو بیع تعاطی کے طور پر عقد ہونے کی گنجائش ہے۔

"والحاصل عدم جواز قبل أخذه لعدم ملكه، فإن أخذه ثم ألقاه فی حظيرة كبيرة فعدم جوازه لكونه غير مقدور التسليم، فإن سلمه بعد ذلك فكالروايتين فی بيع الآبق إذا سلمه" (البحر ۶/ ۷۳، نیز کتاب مذکور ۵/ ۷۹)۔

بیع غرر کے فی الجملہ صحیح نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے کنکری والی بیع سے اور بیع غرر سے منع کیا ہے اور عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ مچھلی کو پانی کے اندر مت خریدو، اس لئے کہ یہ غرر کا معاملہ ہے اور اس کی سپردگی پر بھی قدرت نہیں ہے۔

تالاب وحوض سے مچھلیوں کے پکڑنے کو درخت کو پھلوں کے کاٹنے اور کشتی سے سامان باہر نکالنے کے مشابہ قرار دے کر اس ذمہ داری کو مشتری کو سپرد کرنے کے متعلق بھی غور کیا جاسکتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: (درمختار ۴/ ۴۲)۔

اس پہلو سے بھی غور کرنے کی گنجائش ہے کہ شرط تسلیم ساقط ہونے کا احتمال بھی رکھتی ہے، دیکھئے: (عطر ھدایہ ص ۱۴۱ پر) مسئلہ ہے: "زید نے بکر سے کہا کہ تو اپنے اڑتے ہوئے کبوتر یا تالاب کی مچھلیاں اپنی ملک سے خارج کرکے ہر پانے والے کے لئے مباح کردے اور دس روپے لے لے، زید نے قبول کیا بیع ہوگئی، اس لئے کہ شرط تسلیم ساقط ہے"۔

۴- اگر شخصی حوض یا تالاب کی مچھلیاں مذکورہ بالا سرکاری حوض یا تالاب کی صورت نمبر ۲/ کے مانند غیر مملوک اور غیر مقدور التسلیم ہوتو ان کی بیع بھی ناجائز ہے اور ان مچھلیوں کو پکڑنے کے بعد ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔

۵- اگر مذکورہ بالا صورت نمبر ۳/ کی طرح شخصی حوض یا تالاب کی مچھلیاں اگر جمع وحبس کی تدبیر کی وجہ سے یا باہر سے پکڑ کر یا بیع خرید کر اس میں ڈالنے کی وجہ سے مملوک ہوں اور حوض و

تالاب کے چھوٹے ہونے اور پانی کم ہونے کی وجہ سے بغیر تدبیر کے اس کا پکڑنا آسان ہونے کی وجہ سے مقدورالتسلیم بھی ہوتو ان کی خرید وفروخت جائز ہے، اور اگر مملوک تو ہے، لیکن حوض وتالاب کے بڑے ہونے اور پانی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے بلا تدبیر اس کا پکڑنا آسان نہ ہونے کی وجہ سے غیر مقدورالتسلیم ہوتو اس میں وہی تفصیل ہوگی جو نمبر ۳ر میں مذکور ہوئی۔

ندی، تالاب اور حوض کی مچھلیوں کی بیع کے متعلق مذکورہ بالا مختلف صورتیں اور ان کے احکام کو فقہاء کرامؒ نے اسی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمادیا ہے، مثلاً:

''سمندر و دریا وغیرہ کے اندر رہنے والی مچھلی کی فروخت جائز نہیں ہے، اب اگر کسی آدمی کا کوئی حوض یا تالاب ہے اور اس میں مچھلیاں آئیں تو دیکھا جائے گا، اس نے اسی غرض سے اس کو تیار کیا ہے یا نہیں، اگر تیار کیا ہے تو اس میں داخل ہونے والی مچھلیاں اس کی ملک ہوں گی اور کوئی ان پر قبضہ کر نہیں سکتا، پھر اگر ان مچھلیوں کو شکار کے قبیل کی تدبیر کے بغیر پکڑا جاسکتا ہے تو فروخت درست ہے، کیونکہ مچھلی مملوک اور مقدورالتسلیم ہے، جیسے کہ کسی گڑھے میں مچھلی ہو، اور اگر تدبیر کے بغیر پکڑنا ممکن نہیں تو فروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں فروخت کے بعد سپردگی پر قدرت نہیں ہے۔

اور اگر حوض و تالاب کو مچھلی پکڑنے کی غرض سے نہیں بنایا گیا تو اس میں آنے والی مچھلیوں کا وہ مالک نہیں ہوگا اور پھر عدم ملک کی وجہ سے فروخت کرنا بھی درست نہیں ہوگا، اور اگر تیار تو اس مقصد سے نہیں کیا گیا، لیکن مچھلی پکڑ کر اس میں ڈالدی، تو مالک ہوجائے گا، پھر اگر اس تالاب وغیرہ سے کسی تدبیر خاص کے بغیر پکڑنا ممکن ہے تو اس کا فروخت کرنا درست ہے، کیونکہ مچھلی مملوک ہے اور سپردگی تحت القدرت ہے اور اگر کسی تدبیر کی ضروت ہے تو فروخت جائز نہیں، اس لئے کہ مملوک ہونے کے باوجود سپردگی ممکن نہیں ہے''، تفصیل کے لئے دیکھئے: (فتح القدیر ۶ر ۴۹، مجمع الانہر ۲ر ۵۵، تبیین الحقائق ۴ر ۴۵)۔

سرکاری یا شخصی تالاب یا حوض کا معاملہ جائز طریقے سے کرنے کی بے غبار و بے غرر

صورت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس میں مچھلیاں ازخود آنے یالانے سے پہلے یا قدرتی طور پر اس میں پیدا ہونے سے پہلے یا اس میں مملوکہ مچھلیاں ڈالنے سے پہلے، مچھلیوں کے کاروبار کرنے والے کو جتنی مدت کے لئے حوض وتالاب کی ضرورت ہو اتنی مدت اور کرایہ متعین کرکے مالک حوض وتالاب سے کرایہ پر لے لے، اور اس کے بعد مچھلیوں کے مملوک ومقدور التسلیم ہونے کے مذکورہ بالا جائز طریقوں میں سے کوئی طریقہ اختیار کرکے مچھلیوں کا مالک بن کر حوض وتالاب میں ان کو جمع رکھ کر اور ان کی پرورش کرکے کرایہ دار کی مدت متعینہ پوری ہونے تک مچھلیاں پکڑنے کا انتظام کرکے خرید وفروخت کرتا رہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں بائع کی مملوک ومقدور التسلیم مچھلیوں کی بیع ہوگی اور مچھلیاں خریدنے کے بعد اپنی خرید کردہ مچھلیوں کی فروختگی سے فارغ ہونے تک اپنی مچھلیوں سے مالک کے حوض وتالاب کو مشغول رکھنے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوگا۔

احقر کی ناقص دانست میں سرکار حوض وتالاب بنا کر اس میں آنے والی یا پیدا ہونے والی اور پرورش کی جانے والی مچھلیوں کی بیع کا معاملہ نہیں کرتی ہے، بلکہ سرکاری فاضل زمینوں کے پلاٹ بنا کر مچھلی مار حرفت (پیشہ) کے خواہش مندوں کو وہ پلاٹ کرایہ پر دیتی ہے، پھر کرایہ دار خود محنت کرکے اس پلاٹ میں حوض وتالاب بنا کر اس میں مچھلی کی پرورش کرکے خرید وفروخت کا کاروبار کرتے ہیں۔

☆☆☆

بیع و اجارہ کے چند مسائل

مفتی جمیل احمد نذیری ☆

شرائط بیع:

بیع کے شرائط انعقاد میں سے یہ بھی ہے:

۱-مبیع اور ثمن مال ہوں۔

۲-مبیع موجود ہو، معدوم نہ ہو، نہ اس کے عدم کا خطرہ ہو۔

۳-مبیع، بذات خود ملکیت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

۴-مبیع، بائع کی ملکیت میں ہو۔

''شرائط بیع کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (فتاوی ہندیہ ۳/ ۲-۳)

سرکاری تالاب، ندی و نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی، بغیر ان کو نکالے ہوئے بیع و شراء، اسی طرح نجی حوض و تالاب، پوکھرا وغیرہ کی مچھلیوں کی، بغیر ان کو نکالے ہوئے خرید و فروخت پر بھی مذکورہ اصول و قواعد کی روشنی میں غور کیا جائے گا۔

وہ چیزیں جو سب کی ہیں:

''ابوداؤد شریف'' کی روایت ہے، رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

☆ مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام نوادہ، مبارک پور اعظم گڈھ۔

"المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والنار والكلاء" (ابوداؤد ۲/ ۴۹۲ کتاب البیوع) (تمام مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، آگ اور پانی میں)۔

اسی وجہ سے ان تینوں کو مباح الاصل کہا جاتا ہے، ان تینوں سے ہر ایک کو استفادہ وانتفاع کا حق ہوتا ہے، یہ چیزیں کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں، اسی لئے ان کی بیع وشراء اور اجارہ جائز نہیں۔

"وإن المقصود من الملک یحصل بلا بیع إذ تملکه بدونه" (فتح القدیر ۶/ ۵۵، نیز العنایہ علی الفتح ۶/ ۵۶)۔

(اس لئے کہ ملکیت سے جو مقصود ہے وہ بغیر بیع کے حاصل ہو جائے گی، کیونکہ وہ ان کا، بغیر بیع کے مالک ہو جائے گا۔

مذکورہ مباحث میں جن چیزوں کو مباح الاصل کہا گیا ہے، ان میں پانی بھی ہے، ندی، نالے، حوض، کنویں، سب کا پانی، سب کو استعمال کی اجازت ہے، ظاہر ہے کہ جب پانی سب کا ہوا تو پانی کے ذریعہ پانی میں نشو ونما پانے والی چیزیں سب کی ہوئیں، جو چاہے لے لے، جو چاہے استعمال کرے۔

یہیں سے ندی، نالوں، کنوؤں اور تالابوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کا حکم بھی معلوم ہوگیا، وہ یہ کہ یہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں، جس کو مل جائیں اس کی ہیں۔

لیکن یہاں دو صورت ہے:

۱- ندی، نالوں اور حوض وتالاب میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت۔

۲- ندی، نالوں اور حوض وتالاب کو مچھلیاں شکار کرنے کے لئے ٹھیکہ، یعنی کرایہ پر دینا۔

دونوں صورتوں کو بالتفصیل الگ الگ بیان کیا جاتا ہے:

پانی میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت:

وہ مچھلیاں جو پانی میں ہوں اور پانی سے نکالے بغیر فروخت کی جائیں، ان کی خرید وفروخت کی درج ذیل صورتیں ہوں گی:

۱-کسی آدمی نے مچھلی پالنے کے لئے گڑھا بنوایا، اس میں سیلاب وغیرہ میں پانی کے ساتھ مچھلیاں آگئیں، ان مچھلیوں کا مالک وہی آدمی ہوگا جس نے گڑھا بنوایا ہے۔

۲-گڑھا، مچھلی پالنے کے لئے نہیں بنایا تھا، بلکہ گڑھا اس کی زمین میں پہلے سے موجود تھا، یا گڑھا خود بنوایا تھا مگر کسی اور کام کے لئے، اور مچھلیاں اس گڑھے میں پانی کے ساتھ آگئیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک نہیں ہوگا، البتہ اگر مچھلیوں کے آنے کے بعد راستہ بند کردے، وہ مچھلیاں وہاں سے واپس نہ جاسکیں تو وہ ان مچھلیوں کا مالک ہوجائے گا۔

پھر اگر وہ انھیں، پانی میں رہتے ہوئے فروخت کرے تو بیع اسی وقت جائز ہوگی جب بغیر کسی تدبیر کے ہاتھ سے پکڑی جاسکیں اور اگر انھیں پکڑنے کے لئے جال ڈالنا پڑے یا ڈور کانٹا وغیرہ لگانا پڑے تو بیع جائز نہ ہوگی۔

۳-گڑھا، مچھلی کے لئے نہیں بنایا تھا، مگر مچھلیاں لاکر ڈال دی ہیں، خود سے پانی کے ساتھ نہیں آئی ہیں، اس صورت میں مچھلیوں کا مالک وہی ہوگا جس کا گڑھا ہے، اور بیع کے جواز وعدم جواز میں وہی حکم ہے جو نمبر ا و ۲ کے تحت گزرا، خیال رہے کہ مچھلیوں کو بغیر حیلہ وتدبیر کے ہاتھ سے پکڑنا اسی وقت ممکن ہوگا جب گڑھا بہت چھوٹا ہو، بڑے گڑھے اور تالاب، ندی ونہر میں یہ ممکن نہیں۔

علاوہ ازیں صورت میں پانی میں مچھلیوں کی بیع جائز ہے، مچھلی نکالنے کے بعد، خریدار کو خیار رویت حاصل ہوگا۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ مچھلیوں کی اس خرید وفروخت میں سرکاری ندی، نالے، حوض، پوکھرے اور نجی حوض، پوکھرے، تالاب سب کا یکساں حکم ہے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں:

”مچھلی کی بیع دریا میں یا کنویں میں جائز نہیں، اگر کسی آدمی کا کوئی گڈھا تھا اور مچھلی اس میں داخل ہوگئی، پس یا تو وہ گڈھا اس کے لئے تیار کیا تھا تو جو مچھلی اس میں چلی گئی ہے اس کا وہ مالک ہوگیا اور کسی کو اسے لینے کا حق نہیں، اگر وہ مچھلی بغیر شکار کی تدبیر کے پکڑلی جاسکے تو اس گڈھے میں رہتے ہوئے، اس کی بیع جائز ہوگی، لیکن اگر بغیر حیلہ وتدبیر کے نہ پکڑی جاسکے تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی اگر وہ گڈھا اس کے لئے تیار نہیں کیا گیا تھا جو مچھلی اس میں داخل ہوگی اس کا مالک نہیں ہوگا، پس اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی، مگر یہ کہ گڈھے (کا راستہ) بند کردے، اب جو مچھلی اس میں داخل ہوچکی ہے اس کا مالک ہوجائے گا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکتی ہے تو بیع جائز ہوگی ورنہ ناجائز ہوگی، اگر گڈھا اس کے لئے نہیں بنایا تھا، لیکن مچھلی پکڑی اور اس میں چھوڑ دی تو اس کا بھی مالک رہے گا، اب اگر بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکے تو بیع جائز ہوگی اور حیلہ سے پکڑی جائے تو بیع ناجائز ہوگی، ایسے ہی ”فتح القدیر“ میں ہے، اور جس حال میں پانی میں مچھلی کی بیع جائز ہوتی ہے، جب مشتری اس پر قبضہ کرے گا اور دیکھے گا تو اسے خیار رویت حاصل ہوگا .... اور اگر مچھلی بڑے دریا میں ہو تو اس کی بیع کسی حال میں جائز نہیں، ایسے ہی اگر مچھلی کا مالک ہوا اور وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ کر دریا میں گرگئی تو بھی اس کی بیع جائز نہ ہوگی، البتہ اس صورت میں بیع کے بعد، بائع اور مشتری کی بیع فسخ کرنے سے پہلے حوالہ کرنے پر قادر ہوجائے تو بیع جائز ہوگی اور مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا، خواہ اس سے پہلے دیکھا ہو یا نہ دیکھا ہو، امام ابوالحسن کرخیؒ سے نزدیک ہے اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ اس کی بیع جائز نہیں گرچہ حوالہ کرنے پر قادر ہو، ایسے ہی ینابیع میں ہے“ (فتاوی ہندیہ ۳/ ۱۱۳)۔

نیز امام ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

”فقال أبو يوسف في كتاب الخراج: رخص في بيع السمك في الآجام أقوام فكان الصواب عندنا في قول من كره حدثنا العلاء ابن المسيب

بن رافع عن الحرث العكلي عن عمر بن الخطابؓ قال: لا تبايعوا السمک في الماء، فإنه غرر، وأخرج مثله عن ابن مسعود ومعلم أن الأجمة قد يؤخذ منها السمک باليد والغرر الخطر وغير الملوک على خطر ثبوت الملک وعدمه، فلذا جعل من بيع الخطر" (فتح القدیر ۶/ ۴۹)۔

(امام ابو یوسفؒ نے "کتاب الخراج" میں فرمایا ہے کہ کچھ لوگوں نے جھاڑیوں میں مچھلی کی بیع کی رخصت دی ہے، لیکن ہمارے نزدیک درست ان لوگوں کا قول ہے جنھوں نے اسے ناپسند کیا ہے، حدیث بیان کی ہم سے علاء ابن مسیب بن رافع نے، انھوں نے حارث عکلیؒ سے انھوں نے حضرت عمر بن خطابؓ سے، انھوں نے فرمایا کہ پانی میں مچھلی مت بیچو اس لئے کہ اس میں غرر (دھوکہ) ہے، اسی کے مثل عبداللہ بن مسعودؓ سے تخریج کی ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ جھاڑی میں سے مچھلی ہاتھ سے بھی پکڑی جا سکتی ہے اور غرر، خطر (جس کے ہونے نہ ہونے دونوں کا امکان ہو) کو کہتے ہیں، اور غیر مملوک میں ملکیت ہونے نہ ہونے، دونوں کا اندیشہ ہوتا ہے، اسی لئے غیر مملوک کی بیع کو بیع الخطر کہتے ہیں)۔

جن صورتوں میں مچھلیوں کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، بیع کے عدم جواز کی وجہ ملک ہے اور ملکیت ہونے کے بعد اگر مچھلیاں بغیر کسی تدبیر شکار، ہاتھ نہ آئیں، عدم جواز کی وجہ غیر مقدور التسلیم ہونا ہے، یعنی پہلی صورت میں جس چیز کو بیچ رہا ہے اس کا وہ مالک نہیں، دوسری صورت میں مالک تو ہے، مگر مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان صورتوں میں سے کس صورت میں بیع کو باطل کہا جائے اور کس صورت میں فاسد۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ اس کا جواب دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

"صاحب درمختار کا قول" بغیر شکار کی ہوئی مچھلی کی بیع جو سامان سے خرید لی جائے، بیع فاسد ہے، بظاہر اس کا یہ مطلب ہے کہ مچھلی کی بیع فاسد ہے اور وہ قبضہ کرنے سے مالک

ہو جائے گا۔ اس میں ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ اس چیز کی بیع ہے جو ملکیت میں نہ ہو، بیع باطل کہلاتی ہے، جیسا کہ گزر چکا ہے، اس لئے وہ معدوم کی بیع ہے اگر چہ اس پر باء داخل ہو، اور مچھلی ثمن بن جائے گی، پس یوں ہو گیا گویا کہ اس نے سامان فروخت کیا ہے اور ثمن سے سکوت اختیار کیا ہے، یا تو اسے ام ولد کے ذریعہ فروخت کیا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ سامان کی بیع بھی باطل ہے، اس لئے کہ سمک (مچھلی) مال نہیں ہے، لہذا گویا اس نے سامان کو مردار یا خون کے عوض میں فروخت کیا، لیکن اس مچھلی کو" ام ولد" کی طرح رکھنا زیادہ ظاہر ہے، کیونکہ وہ فی الجملہ مال ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس کے بعد شکار کرے تو اس کا مالک ہو جائے گا، ہاں! یہ اس وقت ظاہر ہوگا جب متعین مچھلی کو شکار کرنے سے قبل فروخت کرے، لیکن اگر مچھلی غیر متعین ہو، پھر کسی مچھلی کا شکار کرے تو یہ مچھلی، عین وہ مچھلی نہیں ہوئی جو سامان کا ثمن قرار پائی تھی، یہاں تک کہ کہا جائے کہ وہ شکار کرنے سے مالک ہو گیا، حاصل یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ جانبین سے بیع باطل ہو، جیسے مردار کی بیع سامان سے یا سامان کی بیع، مردار سے اور اگر مچھلی متعین ہو تو مچھلی میں بیع باطل ہے، کیونکہ غیر مملوک ہے، اور سامان میں فاسد ہے، کیونکہ مچھلی فی الجملہ مال ہے، اسی کے مثل وہ صورت ہے جب بیع، مچھلی کے گوشت پر ہو، کیونکہ گوشت مثل چیز ہے، اور اگر مچھلی کو درہم کے بدلے فروخت کرے تو بیع باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں مچھلی کا مبیع ہونا متعین ہے اور وہ غیر مملوک ہے، یہ وہ بات ہے جو اس مقام کی تقریر میں مجھے ظاہر ہوئی اور میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس نے ان میں سے کسی چیز سے تعرض کیا ہو" (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

مولانا عبدالحئی فرنگی محلی ابن عابدین کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"شکار کرنے سے پہلے مچھلی کو فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن اگر کسی نے شکار کرنے سے پہلے ہی ان کو کسی سامان کے عوض فروخت کیا تو بیع فاسد ہے، اور اگر دراہم ودنانیر کے بدلے فروخت کیا تو بیع باطل "كذا في الدر المختار وفي البرجندي ذكره المصنف أن بيع السمك قبل أن يصطاد باطل إن كان بالدراهم والدنانير، وفاسد إن كان

بالعرض انتفی'' (فتاوی عبدالحی ۲۷۵)۔

اور اگر مچھلی کو شکار کر کے ایسی جگہ چھوڑ دیا کہ وہاں سے حیلہ وتدبیر سے پکڑ نا ممکن نہیں تو بھی بیع فاسد ہوگی اور اگر حیلہ سے پکڑ نا ممکن ہو تو صحیح ہو جائے گی، اور بیع باطل میں خریدار کے قبضہ کے باوجود ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اور بیع فاسد کو ختم کرنا واجب ہے، لیکن اگر بائع کی اجازت سے خریدار نے قبضہ کرلیا تو مالک ہو جائے گا، اور پھر مشتری کے تصرفات وغیرہ اس شئ میں نافذ ہو جائیں گے اور دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردینا بھی مشتری کے لئے جائز ہوگا، مگر بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے لئے خریدی ہوئی شئ کا کھانا درست نہیں۔

آگے '' ہدایہ، نہایہ اور درمختار'' وغیرہ کے حوالوں سے مذکورہ باتوں کو مبرہن کیا گیا ہے۔

ندی، نالے اور تالاب کا ٹھیکہ:

رہی یہ بات کہ مچھلیاں نکالنے کے لئے ندی، نالے، پوکھرا، تالاب کا ٹھیکہ، خواہ یہ چیزیں سرکاری ہوں یا نجی، قدرتی ہوں یا بنائی گئی ہوں، شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟

یوں عام طور پر ایسے تالاب و پوکھرا وغیرہ کو خریدنے سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ چیزیں خرید وفروخت نہیں ہوتیں، بلکہ ان سے مچھلی شکار کرنے کا حق واختیار فروخت ہوتا ہے، جو خریدتا ہے، ایک محدود مدت تک کیلئے خریدتا ہے، اس مدت میں اسے حق ہوتا ہے کہ مچھلیاں نکال کر خود کھائے یا فروخت کردے۔

اگر اس مسئلہ کو یوں دیکھا جائے کہ یہ مچھلیوں کی بیع ہے تو اس کے احکام وہی ہیں جو گذشتہ صفحات میں بیان کردئے گئے، لیکن اگر اسے تالاب، پوکھرا، ندی، نالہ کا ٹھیکہ (اجارہ) قرار دیا جائے تو اس پر احکام اجارہ کی حیثیت سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

اب فقہاء عظام کی آراء ملاحظہ فرمائیں!

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"ولا یجوز إجارة الآجام والأنهار للسمک ولا لغیره، لأن المقصود استحقاق العین، ولأن السمک صید مباح، فکل من أخذه فهو أحق به، وانما یستحق علی المؤاجر بالإجارة ما کان مستحقا له، ولأن المؤاجر یلتزم ما لا یقدر علی ایفائه به، فإن أجرها للزراعة فهی لیست بصالحة لذلک، وإن أجرها للسمک فربما یجده المستأجر ولیس فی وسع الآجر أن یملکه من تحصیل ذلک"

(مچھلی وغیرہ کے شکار کے لئے جھاڑی وندی وغیرہ کا اجارہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مقصود عین کا استحقاق ہے اور مچھلی، مباح شکار ہے، جبکہ اجارہ کے ذریعہ اجرت پر دینے والے پر وہ چیز واجب ہوتی ہے جو اس کا حق رہا ہو، اور اس لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اجرت پر دینے والا اس چیز کا التزام کرتا ہے جس کی ادائیگی پر قادر نہیں، پس اگر وہ اسے زراعت کے لئے اجارہ پر دے تو وہ اسی کے لائق نہیں، اور اگر مچھلی کے لئے اجارہ پر دے تو کبھی متاجر مچھلی پائے گا، کبھی نہیں، اور اجرت لینے والے کے بس میں نہیں ہے کہ وہ اس کی تحصیل پر قادر بنا دے)۔

اسی سے ملتی جلتی تفصیل امام کاسانی نے بھی لکھی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ نفع کی بیع ہے، نہ کہ عین کی، لہذا اجارہ میں عین کا استہلاک نہیں ہونا چاہئے، ورنہ اجارہ صحیح نہ ہوگا، دیکھئے: (بدائع الصنائع ۴/۱۷۵)۔

اجارہ کے مباحث دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں مذاہب اربعہ متفق ہیں، چنانچہ "الفقہ علی المذاہب الاربعہ" کے مصنف لکھتے ہیں:

ومما تقدم فی المذاهب الأخری تعرف العقود التی خرجت عن التعریف کالبیع والهبة والصدقة ونحو ذلک مما یکون العقد فیها علی العین لا علی المنفعة" (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/۹۹)۔

(دیگر مذاہب کے بارے میں جو بات گزری، اس سے وہ معاملات بھی جان لئے گئے، جو اجارہ کی تعریف سے نکل گئے جیسے بیع، ہبہ، صدقہ، وغیرہ جن میں عقد، عین پر واقع ہوتا ہے نہ کہ منفعت پر)۔

اسی کتاب میں مسلک شوافع کے تحت لکھتے ہیں:

''اجارہ کی شرائط میں ہے کہ عقد اجارہ سے عین مقصود نہ ہو، مثلاً کوئی آدمی گائے کو دودھ کے لئے اجارہ پر لے، یہ عقد اس بات کو متضمن ہے کہ مقصود، دودھ حاصل کرنا ہے، اور دودھ عین ہے، عقد اجارہ کے ذریعہ اس کا بالقصد مالک نہیں ہوا جاسکتا، اس لئے کہ اعیان کی ملکیت، عقد اجارہ سے تبعاً حاصل ہوتی ہے (حوالہ بالا)۔

مزید آگے نقل کرتے ہیں:

''اسی کے مثل وہ صورت ہے جب کوئی کسی باغ کو پھل کے لئے اجارہ پر لے یا پانی کا گڑھا، مچھلی وغیرہ ان چیزوں کے لئے اجارہ پر لے جن میں منفعت عین مقصودہ ہو'' (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳؍۱۱۴)۔

اس سلسلے کے عام مباحث تو یہی ہیں جو مذکور ہوئے، لیکن امام ابن نجیمؒ اور دوسرے فقہاء کرام نے مچھلیاں شکار کرنے کیلئے تالاب وغیرہ کے ٹھیکہ میں کچھ اور باتیں بھی ذکر کی ہیں، جن کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔

امام ابن نجیم فرماتے ہیں:

''مجھ سے اس شرح کی ''کتاب البیوع'' کی تالیف کے وقت ۹۶۸ھ میں سوال کیا گیا ایک جھیل کے بارے میں جو ''کوم الشمس'' کے کنارے میں واقع تھی اور حالیہ ''اوقاف یوسفی'' میں سے تھی کہ اس جھیل کا اجارہ، ناظم ونگراں کی طرف سے ان لوگوں کے لئے جائز ہے یا نہیں جو اس سے مچھلی شکار کرنا چاہیں؟ چنانچہ میں نے میرے پاس جو کتابیں تھیں، ان میں تلاش کیا، مجھے یہ مسئلہ نہیں ملا، سوائے امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الخراج'' کے، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے بیان کیا

عبداللہ بن علی نے، انھوں نے اسحاق بن عبداللہ سے، انھوں نے ابوالزناد سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کے پاس ایک جھیل کو اجارہ پر دینے کے متعلق خط لکھا جو عراق میں تھی اور جس میں مچھلیاں تھیں، حضرت عمرؓ نے لکھا کہ اجارہ پر دیدو۔ امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ ہم سے امام ابوحنیفہؒ نے بیان کیا، ان سے حمادؒ نے، حمادؒ کہتے ہیں کہ میں نے عبدالحمید بن عبدالرحمٰن سے کہا کہ وہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس لکھ کر سوال کریں کہ جھاڑیوں میں شکار کی بیع جائز ہے یا نہیں، عمر بن عبدالعزیزؒ نے جواب میں لکھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں اور انھوں نے اس کا نام ''حبس'' رکھا، لہٰذا اس بنا پر جھاڑیوں میں مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے، الا یہ کہ بیت المال کی زمین میں ہو، اسی کے ساتھ اراضی اوقاف بھی ملحق ہوں گی، لیکن ایک مدت کے بعد میں نے ''ایضاح'' میں اس کے اجارہ کا عدم جواز دیکھا'' (البحر الرائق ۶ر ۷۳)۔

علامہ شامیؒ ''منحۃ الخالق'' میں لکھتے ہیں:

''''النہر الفائق'' میں ہے کہ تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ مصر میں ایک چھوٹا حوض ہے، ''برکۃ الفھادۃ'' کے نام سے، اس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہیں، کیا مچھلیاں شکار کرنے کے لئے اس کا اجارہ جائز ہے، ''البحر الرائق'' میں ''ایضاح'' سے اس کا عدم جواز منقول ہے، اور اس سے پہلے امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الخراج'' سے ابوالزنادؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اجازت دی تھی، لیکن جو بات ''ایضاح'' میں ہے وہ قواعد فقہیہ کے زیادہ مناسب ہے، رملیؒ کہتے ہیں کہ ماسبق کی باتوں سے بیع کا مطلقاً عدم جواز ثابت ہوا، خواہ مچھلیاں سمندر میں ہوں یا دریا میں یا جھاڑیوں میں اور وہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے عام ہے، خواہ بیت المال کی زمین میں ہو یا وقف کی زمین میں، اور جو ''کتاب الخراج'' میں امام ابو یوسف سے منقول ہے وہ بھی قواعد سے بعید نہیں، اس کا مرجع ایک مخصوص جگہ کا منفعت معلومہ ''شکار'' کے لئے جائز ہونا ہے اور جسے امام ابوحنیفہؒ نے حمادؒ سے بیان کیا ہے اس کی توجیہ مشکل ہے، اس لئے کہ وہ شکار سے پہلے مچھلی کی بیع ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ جھاڑیاں اسی کے لئے بنائی گئی تھیں، اور مچھلی اس میں

مقدور التسلیم تھی، پس غور کرلو اور اس تحریک کو سامنے رکھو، کیونکہ مسئلہ کثیرۃ الوقوع ہے، اس کے بارے میں سوالات بہت ہوتے ہیں'' (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۶؍ ۷۳)۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے یہ ساری عبارتیں اور مباحث ''ردالمحتار'' میں بھی نقل کی ہیں اور خیر رملیؒ کی توجیہ وتاویل پر اشکال پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

''لکن قوله غیر بعید الخ فیه نظر، لأن الإجارة واقعة علی استهلاک العین، وسیأتی التصریح بأنه لا یصح إجارة المراعی، وهذا کذلک، ولذا جزم المقدسی بعدم الصحة واعترض البحر بما قلنا والله اعلم'' (ردالمحتار ۴؍ ۱۱۹)۔

(رملیؒ کا قول ''امام ابو یوسفؒ کا بیان قواعد سے بعید نہیں الخ'' اس میں اعتراض ہے، کیونکہ اجارہ، استہلاک عین پر واقع ہوا ہے اور عنقریب صراحۃً آجائے گا کہ چراگاہ کا اجارہ صحیح نہیں، یہ بھی اسی طرح کا معاملہ ہے، اسی لئے مقدسی نے یقین کے ساتھ عدم صحت کی بات کہی ہے اور ''البحر الرائق'' پر وہی اعتراض کیا ہے جو ہم نے کیا، واللہ اعلم)۔

خلاصہ یہ کہ ندی، نالے، تالاب، خواہ وقف یا بیت المال کے ہوں یا نجی اور ذاتی ہوں، اجارہ صحیح نہ ہونے میں سب برابر ہیں، قواعد فقہیہ کی روشنی میں کسی کے لئے گنجائش نہیں ہے کہ مچھلیوں کے شکار کے لئے اجارہ جائز ہو، اور حضرت عمرؓ کے فتوی کی بظاہر کوئی توجیہ وتاویل سمجھ میں نہیں آتی، سوائے اس کے کہ کہا جائے کہ وہ بعض صورتوں میں استہلاک عین کے باوجود، اجارہ کے جواز کے قائل تھے۔

ہاٹ بازار کا نیلام۔

ہاٹ بازار کا نیلام جو سرکار کی طرف سے ہوتا ہے وہ بیع نہیں ہے، بلکہ اجارہ ہے، وہ جگہ اور زمین کی منفعت کا کرایہ ہے، نیلامی میں لینے والا اس زمین کو یک مشت رقم پر کرایہ پر لیتا ہے اور دوکانداروں سے مختلف انداز سے تھوڑا تھوڑا اس طرح وصول کرتا ہے کہ ادا کردہ رقم سے زیادہ رقم اسے حاصل ہوجاتی ہے اور یہ اصل مالکان کی اجازت سے ہوتا ہے۔

چونکہ اس میں استہلاک عین نہیں، بلکہ تحصیل منفعت ہے اس لئے جائز ہے۔

سرکاری زمین میں پیدا اجلاون کی فروختگی:

۱- سڑکوں کے کنارے یا کسی بھی سرکاری زمین میں جو درخت سرکار کی طرف سے لگائے گئے ہوں، سرکار ان کی مالک ہے، لہذا اس کی بیع وشراء درست ہے۔

۲- لیکن مذکورہ زمینوں میں جو درخت خودرو ہوں، کسی کے لگائے نہ ہوں، شرعاً ان کا کوئی مالک نہیں، جو لے لے اس کا ہے، ان درختوں کی نیلامی جائز نہیں ہے، نجی زمینوں میں اس قسم کے درخت ہوں تو ان کا بھی یہی حکم ہے، اس صورت میں یہ درخت مباح الاصل ہوجائیں گے، کسی کی ملکیت نہ ہوں گے، جو لے لیگا مالک ہوجائے گا "**كأخذ الحطب والثمار من الجبال كالجوز والتين والفشق وغيرها**" (فتح القدیر ۵/۴۰۹)۔

۳- اگر ان خود رو درختوں کی سرکار نے دیکھ بھال شروع کردی، ان کی نشونما اور حفاظت کا بندوبست کردیا، اسی طرح جس کی زمین میں یہ درخت نکلے ہیں اس نے ان کی دیکھ بھال (پانی دینا، کھاد ڈالنا، دوا چھڑکنا) وغیرہ شروع کردیا۔ تو وہ اس کا مالک ہوگیا، فروخت کرسکتا ہے، دوسرے کو لینے کا حق نہیں ہے۔

سوالنامہ کے جوابات:

اولاً۔ جس عرف کا سوال میں تذکرہ ہے وہ قواعد شرع سے متصادم ہے، لہذا غیر معتبر ہے، یہ بیع جائز نہیں ہے، لیکن ندی نالوں اور تالابوں میں پائی جانے والی مچھلیاں چونکہ مباح الاصل ہوتی ہیں، جو شکار کرے، اسی کی ہوجاتی ہیں، اس لئے ٹھیکہ دار جن مچھلیوں کو شکار کرکے فروخت کرے گا، ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

۳- مچھلیاں شکار کرکے فروخت کرنے کے لئے تالاب حوض وغیرہ کا اجارہ جائز نہیں

ہے، کیونکہ یہ عین کا استہلاک ہے، جبکہ اجارہ عقدِ منفعت ہے۔

یہ جواب ہر صورت میں ہے، خواہ حوض و تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہو اور اس نے اس میں مچھلیاں پالی ہوں، یا سرکاری ہو اور سرکار کی طرف سے اس میں مچھلیاں پالی گئی ہوں۔

۴۔ٹھیکہ و اجارہ، دینا لینا تو اس صورت میں بھی جائز نہیں، البتہ مچھلیوں کے آنے کے بعد حوض یا تالاب کا راستہ بند کر دیا، جس سے وہ مچھلیاں واپس جانے پر قادر نہیں رہیں تو وہ ان مچھلیوں کا مالک ہو گیا، نکال کر فروخت کر سکتا ہے، پانی میں رہتے ہوئے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن اگر راستہ بند نہیں کیا تو ان مچھلیوں کا مالک نہیں ہوا، شکار کرنے کے بعد مالک ہو جائے گا، لہذا فروخت کر سکتا ہے۔ پانی میں رہتے ہوئے، غیر مملوک اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہوگی۔

☆☆☆

مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق چند مسائل

مولانا اشتیاق احمد اعظمی ☆

عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی، نالے اور نہریں کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں، بلکہ سرکاری ہیں ان کو حکومت کسی خاص شخص کو کوآپریٹیو سوسائٹی، یا مقامی پنچایتوں کے ہاتھ متعین مدت کے لئے بندوبست کردیتی ہے اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں، یا فروخت کردیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی، نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، سیلاب کے آمدورفت کے ساتھ یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، آیا ان مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر انہیں نکالے ہوئے جائز ہے یا ناجائز؟

ان مچھلیوں کی بیع وشراء کے جواز یا عدم جواز کو جاننے کے لئے ہمیں بیع کے سلسلے میں ان ضوابط اور اصولوں کو ملحوظ رکھنا ہوگا جن کا فقہاء کرام نے اس سلسلے میں ذکر کیا ہے، مچھلیاں یہاں چونکہ مبیع بن رہی ہیں، اس لئے ہمیں سب سے پہلے بیع سے متعلق اصول وضوابط یا شرائط کو دیکھنا ہوگا کہ فقہاء کرام نے نہ صرف مبیع، بلکہ دیگر امور سے متعلق بھی شرطوں کو بہ تفصیل ذکر فرمایا ہے، چنانچہ شامی میں ہے: "**وذكر في البحر أن شرائط البيع أربعة أنواع شرط انعقاد ونفاذ وصحة لزوم**" (شامی ۴/ ۸)۔

چنانچہ شرط انعقاد کے ذیل میں عاقد، نفس عقد، مکان عقد اور معقود علیہ میں سے ہر

☆ مدرس شعبۂ عربی، دارالعلوم مئو۔

ایک سے متعلق شرطیں ہیں۔ہم یہاں صرف معقود علیہ سے متعلق شرائط کا ذکر کریں گے۔

مبیع سے متعلق شرائط:

فقہاء احناف کے نزدیک معقود علیہ سے متعلق چند شرطوں کا ذکر ہمیں ملتا ہے جو حسب ذیل ہیں:

۱- یہ کہ مبیع موجود ہو،لہذا معدوم کی بیع منعقد نہ ہوگی۔

۲- یہ کہ مبیع ایسی شئ ہو جس سے ملک متعلق ہوتی ہو، چنانچہ گھاس کی بیع منعقد نہ ہوگی، اگر چہ وہ کسی کی مملوکہ زمین میں ہو، کیونکہ وہ مباح الاصل ہے۔

۳- یہ کہ مبیع بائع کی ملکیت میں ہو اگر وہ خود بیع کر رہا ہو یا اس کے مؤکل کی ملکیت میں ہو، چنانچہ بیع سلم کے علاوہ کسی اور جگہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہ ہوگی (اس کے لئے بھی از ابتداء تا انتہا بازار میں پایا جانا ضروری ہے)

۴- یہ کہ مبیع شرعاً مال متقوم ہو، چنانچہ خمر وغیرہ کی بیع منعقد نہ ہوگی کہ جس سے شرعاً انتفاع مباح نہ ہو۔

۵- یہ کہ بائع مبیع کی حوالگی وتسلیم پر فوری طور پر قادر ہو (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۱۶۶، شامی ۴/۷)۔

مذکورہ بالا شرائط کو سامنے رکھکر مچھلیوں کی بیع وشراء جن کا ذکر سوال نمبر۱ میں ہے، جائزہ لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مچھلیوں کو شکار کئے بغیر بیچنے کی صورت میں شرائط نمبر۱ ونمبر ۳ اور نمبر ۵ کا فقدان ہے۔

ندی، نالے اور تالاب کی مچھلیاں شکار سے پہلے کسی کی مملوک نہیں ہیں:

ندی، نالے سے مچھلیاں شکار کئے بغیر فروخت کردی جائیں تو نہ صرف یہ کہ غیر مملوک

کی بیع ہے، بلکہ معدوم کی بیع ہے، جیسے غیر مملوک کی بیع درست نہیں ہے، ایسے ہی معدوم کی بیع ناجائز ہے۔

وہ تالاب، ندی اور نالے جنھیں مچھلی پالنے اور شکار کے مقصد سے نہیں بنایا گیا ہے، ان میں پائی جانے والی مچھلیاں شکار کئے بغیر کسی کی مملوک نہیں بن سکتیں، ''فتح القدیر شرح ہدایہ'' میں ہے:

''سمندر یا دریا میں پائی جانے والی مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے، سو اگر کسی کے پاس تالاب ہو اور مچھلیاں ان میں داخل ہوگئی ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس نے اس تالاب کو مچھلی کے شکار کے لئے بنایا ہوگا یا نہیں، اگر اس نے اسی مقصد کے لئے بنایا اور مچھلیاں اس میں داخل ہوگئیں تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ بغیر مالک کی اجازت کے اس کا شکار کرے اور اگر اس مقصد کے لئے نہیں بنایا تو جو مچھلیاں از خود اس میں داخل ہوں گی وہ ان کا مالک نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا'' (فتح القدیر ۶/ ۴۹)۔

درمختار میں ہے: اگر اس تالاب کو مچھلیوں کے شکار کے لئے بنایا ہے اور مچھلیاں اس تالاب میں داخل ہوگئیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہوگا، اور کسی کو ان مچھلیوں کو لینے کا حق نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے تالاب اس مقصد کے لئے نہیں بنایا ہے تو داخل ہونے والی مچھلیاں اس کی مملوک نہ ہوں گی اور اسی عدم ملک کے باعث ان مچھلیوں کی بیع جائز نہ ہوگی۔

''وفسد بيع سمک لو بالعرض، وإلا فباطل لعدم الملک'' معلوم ہوا کہ بغیر شکار کی گئی مچھلی کی بیع اگر عرض (سامان) کے عوض میں ہو تو بیع فاسد ہوگی اور اگر عرض کے عوض میں نہ ہو تو یہ بیع باطل ہوگی، کیونکہ مبیع اس صورت میں مملوک نہیں (درمختار مع شامی ۴/ ۱۴۶)۔

علامہ شامی نے ''درمختار'' کی مذکورہ بالا عبارت کے موقعہ پر تحریر فرمایا:

''ظاهره أن الفاسد بيع السمک بالقبض، وفيه أن بيع ما ليس في

ملكه باطل كما تقدم، لأنه بيع المعدوم، والمعدوم ليس بمال، فينبغي أن يكون بيعه باطلا'' (شامی ۴/ ۱۴۷)۔

''درمختار'' کی عبارت کا ظاہری مفہوم تو یہ ہوا کہ مچھلی کی بغیر شکار کئے ہوئے بیع فاسد ہے، اوراس کے بیچنے میں اگر مشتری اس پر قبضہ کرلے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ مچھلی کے شکار سے پہلے بیع تو غیر مملوک کی بیع ہے۔تو اسے بیع باطل ہونا چاہئے، کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم مال نہیں ہوتا تو مناسب ہے کہ یہ بیع باطل ہو، ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ مچھلیوں کی خرید وفروخت انہیں شکار کرنے سے پہلے غیر مملوک اور معدوم کی بیع ہے اور معقود علیہ جب غیر مملوک اور معدوم ہوتو بیع کا انعقاد ہی نہیں ہوتا۔

اس کے ساتھ مذکورہ بالا صورت میں مبیع غیر مقدور التسلیم بھی ہے اور بیع کے انعقاد کے منجملہ شروط میں سے مبیع کا مقدور التسلیم ہونا بھی ہے۔''ہدایہ'' کی شرح ''فتح القدیر'' میں ہے:

''وإن لم يؤخذ إلا بحيلة لا يجوز بيعه لعدم القدرة على التسليم عقيب البيع'' (فتح القدیر ۶/ ۴۹)۔

(اگر مچھلیوں کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جاسکتا ہو تو ان کی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں بیع کے بعد مبیع کی تسلیم اور حوالگی پر بائع کو قدرت نہ ہوگی)، نیز مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:

(المغنی ۴/ ۲۲۴، سبل السلام للصنعانی ۳/ ۸۰۷)۔

غیر مملوک کی بیع احادیث کی روشنی میں:

کتب احادیث میں ہمیں دوطرح کی روایتیں ملتی ہیں ایک تو عام احادیث جن سے کسی بھی غیر مملوک کی بیع ناجائز معلوم ہوتی ہے، دوسرے خصوصی احادیث جن میں مچھلی کے پانی میں رہتے ہوئے خرید وفروخت سے روکا گیا ہے۔

پہلی قسم کی حدیث میں سے حکیم ابن حزم سے روایت ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان

سے فرمایا:"لا تبع ما لیس عندک" (رواہ الخمسہ بحوالہ منتقی الاخبار مع نیل الاوطار ۵/ ۱۵۵)۔

علامہ شوکانی "نیل الاوطار" میں "ما لیس عندک" پر تحریر فرماتے ہیں: "أی مالیس فی ملکک و قدرتک" (جو چیز تمہاری ملکیت اور قدرت میں نہ ہو وہ حرام ہے)

دوسری روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے ہے جس میں یہ الفاظ وارد ہیں:

"قال رسول اللهﷺ: لا یحل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع مالیس عندک" (سبل السلام ۳/ ۸۰۹)۔

"وعن أبی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه قال: نهی رسول الله ﷺ عن بیع الحصاة و بیع الغرر" (رواہ مسلم ۲/ ۲ صحیح مسلم مع النووی)۔

علامہ نوویؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"رہی بات غرر سے نہی تو کتاب البیوع کے اصولوں میں سے ایک بہت بڑا اصول اور ضابطہ ہے، اس ضابطہ کے ماتحت بے شمار مسائل آتے ہیں۔ جیسے بھاگے ہوئے غلام، معدوم، مجہول اور غیر مقدور التسلیم کی خرید وفروخت اور ایسی چیز کی بیع جس پر بائع کی ملکیت قائم نہ ہو اور ماء کثیر کے اندر مچھلی کی بیع" (شرح النووی علی صحیح مسلم)۔

معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ نے خرید وفروخت کے سلسلے میں ان ضوابط وقوانین کو بروئے کار لانے کی ہدایت کی ہے جس سے متعاقدین میں سے کسی کو نقصان اور خسارہ وغیرہ کی نوبت نہ آنے پائے، چنانچہ ان تدابیر کو اختیار کرکے جن کا ذکر شرائط انعقاد کے اندر ہوا، متعاقدین میں سے ہر ایک خسارہ سے بچ سکتا ہے اور جانبین میں سے ہر ایک اپنے دامن کو دوسرے کے مال ومتاع کو باطل اور ناجائز طور سے استعمال کرنے کے بدنما داغ سے بچا سکتا ہے، بیع غرر سے نہی کا ورود اسی منشا کی تکمیل کا متقاضی ہے، چنانچہ آں حضور ﷺ نے ان تمام اقسام بیوع سے واضح طور پر منع فرمادیا جن کا رواج دور جاہلیت میں تھا۔ بیع مزابنہ، محاقلہ، مخابرہ، ملامسہ، مخاصرہ، اور نہ جانے اس جیسی کتنی بیوع جاہلی دور میں مروج تھیں۔

حضور ﷺ نے ان سب کی نہی فرمادی۔

مذکورہ بالا عمومی احادیث کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ کسی غیر مملوک، معدوم اور غیر مقدور التسلیم کی بیع درست نہ ہوگی۔ مچھلی کی ماء کثیر کے اندر رہتے ہوئے خرید وفروخت بھی غیر مملوک بلکہ معدوم اور غیر مقدور التسلیم شئ کی بیع ہے، لہذا شکار سے پہلے ان کی خرید وفروخت درست نہ ہوگی۔ رہی خصوصی احادیث، تو اس ضمن میں ہمیں عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ملتی ہے جسے امام احمدؒ نے اپنی مسند میں نقل فرمایا ہے: "عن ابن مسعود أن النبی ﷺ قال: لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر" (مسند احمد ۱/۳۸۸)۔

(حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ پانی کے اندر موجود مچھلی کو نہ خریدو، کیونکہ اس میں غرر ہے)۔ اس باب سے متعلق مزید مباحث کے لئے دیکھئے: (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۱۶۷، شامی ۴/۷، فقہ السنہ ۳/۶۳)۔

خلاصہ بحث:

ندی، نالے اور ایسے تالاب جن کو بطور خاص مچھلی پالنے اور شکار کے مقصد سے نہ بنایا گیا ہو ان میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت شکار سے قبل ناجائز ہوگی، کیونکہ اس شکل میں یہ بیع معدوم اور غیر مملوک کی بیع ہے، نیز مبیع غیر مقدور التسلیم ہے اور مزید برآں مبیع مجہول بھی ہے ان خرابیوں کے پیش نظر یہ بیع مطلقاً صحیح نہیں مانی جاسکتی اگر چہ عرف میں اس کا کتنا ہی رواج کیوں نہ ہو، کیونکہ یہ عرف ان نصوص شرعیہ سے براہ راست متصادم اور متعارض ہے جن کا ذکر (غیر مملوک کی بیع احادیث کی روشنی میں) کیا گیا ہے۔ مجموعۂ رسائل ابن عابدین میں ہے:

"إذا خالف العرف الدلیل الشرعی فإن خالفه من کل وجه بأن لزم منه ترک النص فلا شک فی رده کتعارف الناس کثیراً من المحرمات من الربا و غیر ذلک مما ورد تحریمه نصاً" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

ٹھیکیدار کا ندی، نالے اور تالاب کی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد بیچنے کا حکم:

اوپر کی مکمل بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مذکورہ بالا صورت معاملہ میں سرکار کا ندی، نالے، اور تالاب کی مچھلیوں کو شکار کئے بغیر بیچنا درست نہیں ہے۔

اس سے قبل یہ بھی لکھا جا چکا ہے کہ ندی، نالے اور تالاب جن کے اندر مچھلیوں کو پالنے کا نظم نہیں کیا گیا ہے یہ مچھلیاں، شکار سے قبل کسی کی بھی ملکیت نہیں، بلکہ مباح الاصل ہیں، جو شخص آگے بڑھ کر انہیں پکڑ لے اور شکار کر لے ان کا مالک بن جائے گا، تفصیل کے لئے دیکھئے: (شامی ۴ر ۷ ر ۱۴)۔

تصریحات بالا کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا کہ سرکار یا کوئی بھی دوسرا شخص ندی، نالے اور عوامی تالاب کی مچھلیوں کا شکار سے قبل مالک نہیں ہوا کرتا جو شخص ان مچھلیوں کا شکار کرے وہی اس کا مالک بن جائے گا۔

ٹھیکہ دار کا سرکار سے مچھلیوں کا خریدنا تو بیکار اور کالعدم رہا، البتہ جب اس نے مچھلیوں کو شکار کر لیا تو وہ ان کا مالک بن گیا، اس لئے وہ ان مچھلیوں کو دوسروں کے ہاتھ بیچنے میں حق بجانب ہوگا۔ اور کسی مسلمان کا پوری صورت حال کو جاننے کے باوجود خریدنا بھی درست ہوگا۔

ٹھیکہ دار کے اس بیع کے جواز کا فتویٰ۔ ''فتاوی دار العلوم دیو بند'' (۶، ۷ ر ۲۴) میں مذکور ہے، نیز حضرت مولانا تھانویؒ نے بھی اس کا جواز تحریر فرمایا ہے (امداد الفتاوی ۳ ر ۴۸-۴۹)۔

نجی تالاب یا حوض میں پالی ہوئی مچھلیوں کے بیع کا حکم:

جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلیاں پالتا ہے تو وہ اس کی مملوک ہیں، ان مچھلیوں کی فروخت اسوقت جائز ہوگی جب کہ ان کے پکڑنے میں کسی حیلہ کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ مبیع اس صورت میں مملوک ہونے کے ساتھ ساتھ مقدور التسلیم

بھی ہے، لیکن مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا۔

''مجمع الانہر'' میں یہ عبارت مذکور ہے:

"وأمكن أخذه بلا حيلة صح بيعه لكونه مقدور التسليم لكن إذا سلمه إلى المشترى فله خيار الروية" (۵۵/۲)۔

شامی میں ہے:

"والافلا لعدم القدرة على التسليم" (شامی ۱۴۷/۴)۔

اور اگر نجی حوض یا تالاب کی مچھلیاں بدون حیلہ نہیں پکڑی جا سکتی ہوں تو ان کی بیع درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں مبیع غیر مقدور التسلیم ہے۔

حنابلہ کے یہاں نجی حوض یا تالاب کی مچھلیوں کے بیع کے جواز کا قول ملتا ہے، لیکن ان کے یہاں اس جواز کیلئے تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی کے الفاظ میں:

''پانی کے اندر مچھلی کی بیع کے جواز کے لئے تین شرطیں ضروری ہیں: ۱۔ مچھلی مملوک ہو، ۲۔ پانی اس قدر رقیق اور صاف و شفاف ہو کہ مچھلیوں کے مشاہدہ اور معرفت میں کسی طرح کی روکاوٹ نہ ہو، ۳۔ یہ کہ ان مچھلیوں کا (بغیر حیلہ کے) پکڑنا اور شکار کرنا ممکن ہو اور اگر یہ ساری شرطیں پائی جارہی ہوں تو مچھلیوں کی بیع حنابلہ کے نزدیک جائز ہوگی، ورنہ نہیں'' (المغنی ۱۴۲/۴)۔

ذاتی اور عوامی تالاب از خود پیدا ہونے والی مچھلیوں کی بیع کا حکم:

تالاب یا حوض، خواہ نجی ملکیت کے ہوں یا عوامی زمرہ کے ان میں جو مچھلیاں پالے بغیر از خود بارش وغیرہ کیوجہ سے آجایا کرتی ہیں وہ کسی کی مملوک نہیں ہوا کرتیں، بلکہ وہ مباح الاصل ہوتی ہیں، اس لئے شکار سے قبل ان کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ یہ غیر مملوک کی بیع ہے۔

نجی تالاب و حوض ہوں یا عوامی ان میں مچھلیوں کے داخل ہو جانے کے بعد اگر ان کے روکنے کی کسی شخص کی طرف سے کوئی سبیل کر لی گئی ہو تو وہ ان کا مالک ہو جائے گا، اب اگر ان

مچھلیوں کو بغیر حیلہ کے شکار کرنا اور پکڑنا ممکن ہو تو ان کی بیع وشراء بھی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں مبیع مملوک ہونے کی ساتھ مقدور التسلیم بھی ہے۔

''شامی'' میں ہے:

"إلا أن يسد الحظيرة إذا دخل فحينئذ يملک، ثم إن أمكن أخذه بلا حيلة جاز بيعه، وإلا فلا'' (شامی ۴/ ۷ ۱۴، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۴۹)۔

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مچھلیاں جب تالاب یا حوض میں داخل ہو جائیں اور ان کے روکنے کی سبیل اختیار کر لی گئی ہو تو وہ مملوک ہو جائیں گی، اس صورت میں اگر تالاب یا حوض اس انداز کا ہو کہ مچھلیاں بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکتی ہوں تو ان کی بیع درست ہوگی "لكون المبيع مملوكا ومقدور التسليم'' اور اگر تالاب یا حوض کا مدخل بند تو کر دیا گیا، لیکن مچھلیاں بغیر حیلہ کے نہیں پکڑی جاسکتیں تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع غیر مقدور التسلیم ہے، اور اگر مچھلیوں کو روکنے کی کوئی سبیل اختیار نہیں کی گئی تو اس صورت میں ان مچھلیوں کی بیع باطل ہوگی ''لكون المبيع غير مملوک''۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع وشراء

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

۱-آج کل جو مچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندی اور نالوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے کسی خاص شخص کو کوآپریٹیو سوسائٹی یا مقامی پنچایتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے ٹھیکہ پر دئے جاتے ہیں اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں، حالانکہ ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیاں نہ اس غرض سے پالی گئی ہوتی ہیں اور نہ ان کے روکنے کا کوئی بندوبست کیا جاتا ہے، بلکہ وہ سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ آتی اور جاتی رہتی ہیں، یہ مچھلیاں چونکہ کسی کی ملک نہیں ہوتیں، اس لئے بغیر شکار کئے ہوئے پانی کے اندر ہی ان کی بیع بیع باطل ہے، کیونکہ بیع کے لئے مبیع سے متعلق کچھ شرائط ہیں ان میں سے ایک مبیع کا بائع کی ملک میں ہونا بھی ہے، نیز مبیع کا مقدور التسلیم ہونا بھی شرط ہے، ''شامی'' میں ہے:

''معقود علیہ کی شرط یہ ہے کہ وہ موجود اور مال متقوم ہو، نیز فی نفسہ مملوک ہو اور اس پر اس شخص کی ملکیت ہو جو اس کو اپنے لئے بیچ رہا ہے، نیز اس کی سپردگی زیر قدرت ہونا بھی ہے'' (شامی ۵/۴)۔

علامہ صنعانی نے بھی ''سبل السلام'' میں اس کا ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

''وقد جعلوا شروط البيع أنواعا فيها فى العاقد وهو أن يكون عاقلا

☆ خادم التدریس، جامعہ تعلیم الدین، رگھوناتھ پورہ، مئو۔

ممیزاً وفیها فی الآلة وهذا أن یکون بلفظ الماضی وفیها فی المحل وهوأن یکون مالا متقوما وأن یکون مقدور التسلیم" (سبل السلام ۷۸۸)۔

(فقہاء نے بیع کی شرطیں کئی طرح کی رکھیں ہیں ان میں بعض عاقد کے حق میں ہے اوروہ یہ ہے کہ عاقد (معاملہ کرنے والا) عاقل اور صاحب تمیز ہواور بعض الفاظ وصیغہ سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ لفظ ماضی کا ہواور بعض شرطیں محل سے متعلق ہیں وہ یہ ہے کہ محل بیع مال متقوم ہواور اس کی سپردگی قدرت میں ہو)۔

مذکورہ بالاصورتوں میں چونکہ مچھلیاں ٹھیکہ دینے والے یابائع کی ملک نہیں ہوتیں اور نہ ہی مقدورالتسلیم ہوتی ہیں، اس لئے ان کی بیع درست نہیں ہے، جیسا کہ "ہدایہ" میں ہے:

"ولا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد؛ لأنه باع مالا یملکه ولا فی حظیرةإذاکان لا یؤخذ إلا بصید؛ لأنه غیر مقدور التسلیم" (ہدایہ ۳۴/۳)۔

(مچھلی کی فروخت شکار سے قبل جائز نہیں ہے، کیونکہ آدمی ایسا سامان بیچ رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے اور نہ ہی تالاب کے اندر کی مچھلی کا بیچنا درست ہے، جبکہ اس کو شکار کے عمل کے بغیر حاصل نہ کیا جاسکے، کیونکہ اس صورت میں وہ زیر قدرت نہیں)۔

نیز علامہ شامیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے (دیکھئے: شامی ۶/۴)۔

حکیم بن حزامؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں:

"قلت یا رسول اللهﷺ یأتینی الرجل فیرید منی المبیع لیس عندی فاتباع له من السوق قال: لا تبع مالیس عندک" (ابوداؤد ۳۵۰/۳)۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا یحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح ما لم یضمن ولا بیع ما لیس عندک" (ابوداؤد ۳۵۰/۴)۔

(مبیع اور قرض نیز بیع دو شرطوں کے ساتھ اور جو چیز ضمان میں داخل نہ ہواس کا نفع اور

جو سامان اپنے پاس نہ ہو اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے)۔

نیز کثیر پانی کے اندر والی مچھلیوں کی بیع قبل شکار درست نہیں ہوگی، کیونکہ بیع غرر سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے:

"عن أبی هریرة رضی الله عنه قال: نهی رسو ل الله ﷺ عن بیع الحصاة و عن بیع الغرر" (صحیح مسلم ۱۰/۴۵۶)۔

اس کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"بیع غرر اور دھوکہ کی بیع سے ممانعت پر بیع کے اصول میں ایک بڑی اصل ہے اسی لئے امام مسلم نے اس کو پہلے ذکر فرمایا ہے، اس میں بہت سے ان گنت مسائل داخل ہیں، جیسے بھگوڑے غلام کی فروخت اور معدوم ومجہول کی، نیز اس کی جس کی سپردگی زیر قدرت نہ ہو اور جس پر بائع کی ملکیت مکمل نہ ہو، اسی طرح مچھلی جو پانی کے اندر ہو اس کی فروخت" (دیکھئے: صحیح مسلم مع شرح نووی ۱۰/۴۵۶)۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی "بیع السمک فی الماء" کو بیع غرر میں شمار کیا ہے (فتح الباری ۴/۳۵۷)۔

نیز امام ترمذیؒ نے مذکورہ حدیث کی روایت کے بعد امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے:

"وقال الشافعی من بیع الغرر بیع السمک فی الماء" (سنن ترمذی)۔

بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں صراحۃً پانی کے اندر مچھلیوں کی بیع سے منع کیا گیا ہے: "عن عبد الله بن مسعودؓ قال: قال رسول الله ﷺ: لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر" (مسند احمد ۱/۳۸۸)۔

اگرچہ اس حدیث کے متعلق "بیہقی ودارقطنی" وغیرہ کا کلام موجود ہے اور ان لوگوں نے اسے موقوف قرار دیا ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"وقد روی أبو بکر بن أبی عاصم عن عمران ابن حصینؓ حدثنا

مرفوعاً، وفيه النهي عن بيع السمک في الماء، فهو شاهد لهذا" (نیل الاوطار ۵/ ۲۴۳)۔

مذکورہ بالا صورت اگر چہ ٹھیکہ اور اجارہ کی نوعیت رکھتی ہے اور یہ اجارہ حدیث معلومہ میں منفعت مخصوصہ معلومہ، یعنی شکار کے لئے ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ اجارہ مستلزم لاستہلاک العین ہے اس بنا پر یہ صورۃ اجارۃ بھی درست نہیں ہوگی۔

"الإجارة إذا وقعت على العين لا تصح فلا تجوز على استئجارا الآجام والحياض لصيد السمک" (شامی ۵/ ۳۹)۔

(اجارہ اگر عین سامان پر ہوتو صحیح نہیں ہوتا، لہذا پانی کے حوض وغیرہ کا اجارہ مچھلی کے شکار کے لئے درست نہیں ہے)۔

"ولم تجز إجارة بركة ليصاد فيها السمک" (شامی ۴/ ۱۰۶)۔

(اور کسی تالاب کا اجارہ مچھلی کے شکار کی غرض سے جائز نہیں ہے)۔

رہا یہ مسئلہ کہ آج کل مچھلیوں کی بیع اور ٹھیکہ داری کی یہ صورت ایک عرف عام بن چکی ہے، لیکن چونکہ یہ عرف نصوص صریحہ مذکورہ "لا تبع ما ليس عندک، ونهى عن بيع الغرر، لا تشتروا السمک في الماء، نهى عن بيع السمک في الماء" سے متصادم ہے، اس لئے اس عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترک النص فلا شک في رده" (نشر العرف لابن عابدین/ ۱۱۶)۔

(جب کوئی عرف دلیل شرعی کے خلاف ہوتو اگر پورے طور پر مخالف ہو کہ اس کی وجہ سے نص کا ترک لازم آتا ہوتو ایسے عرف کے مردود ہونے میں شک نہیں)، نیز دیکھئے: (المدخل الفقہی العام/ ۸۷۷)۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ندی، نالے یا نہروں میں پائی جانے والی مچھلیوں کا شکار سے پہلے بیچنا

یا ٹھیکہ پر دینا درست نہیں، کیونکہ اس سے درج ذیل خرابیاں لازم آتی ہیں:

۱- بیع مالا یملک۔

۲- بیع مالا یقدر علی تسلیمہ۔

۳- بیع غرر۔

۴- نص صریح کی مخالفت۔

اس لئے مذکورہ بالا صورت بیع یا اجارہ باطل ہوگی۔

۲- ندی، نالے یا نہریں جو کسی خاص شخص کی ملکیت نہیں ہوتیں اور سرکاران کو معاوضہ پر شکار کرنے کے لئے دیدیتی ہے اگر چہ ٹھیکہ داری درست نہیں ہے، مگر چونکہ ان میں پائی جانے والی مچھلیاں مباح الاصل ہوتی ہیں جو ان کا شکار کرلے وہی ان کا مالک ہوجاتا ہے، اس لئے جب ٹھیکہ لینے والا یا کوئی بھی شخص ان مچھلیوں کا شکار کرلے اور اس طرح اپنی تحویل میں لے لے کہ مشتری کے حوالہ کرسکے تو پھر اس کا ان مچھلیوں کو بیچنا درست ہوگا۔ اور کسی مسلمان شخص کا اس ٹھیکہ دار سے پوری صورت حال جاننے کے باوجود خریدنا جائز ہوگا۔

''غیر شکار شدہ مچھلی کی فروخت فاسد ہے اگر سودا سامان کے عوض ہو اور اگر نقد کے عوض ہو تو باطل ہے، کیونکہ ایسی مچھلی مملوک نہیں۔ اسی طرح جس کو شکار کرکے ایسی جگہ رکھدیا جائے کہ وہاں سے بغیر تدبیر کے حاصل نہ کیا جاسکے تو بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس صورت میں سپردگی سے عجز پایا جارہا ہے۔ اور اگر تدبیر کے بغیر پکڑنا ممکن ہے تو صحیح ہے اور خریدنے والے کو خیار رویت حاصل ہوگا، البتہ اگر خریدنے والا خود پکڑ سکے تو صحیح ہے'' (درمختار مع ردالمحتار ۴/۱۰۶)۔

اس طرح ٹھیکہ پر حاصل کی ہوئی ندی نہروں سے شکار کے بعد مچھلیوں کی خرید وفروخت کا جائز ہونا فتاویٰ دار العلوم (۷/۲۴) وامداد الفتاویٰ (۳/۴۸،۴۹) میں بھی مذکور ہے۔

۳- ایسے حوض، یا تالاب جو کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہوتے ہیں اور وہ شخص باقاعدہ ان

میں مچھلیاں پالتا ہے تو اس صورت میں وہ ان مچھلیوں کا مالک ہے، بغیر اس کی اجازت کے کسی اور شخص کا کسی بھی طرح کا تصرف ان مچھلیوں پر جائز نہیں۔

لیکن خود اس شخص کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ ان حوض یا تالاب کی مچھلیوں کو نکالنے سے پہلے پانی کے اندر ہی کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے یا معاوضہ لیکر کسی اور کو ان مچھلیوں کے شکار کا ٹھیکہ دے۔ کیونکہ یہ صورت اگر چہ "بیع مالیس عندک" کو متضمن نہیں ہے، مگر غرر سے خالی نہیں اور بعجز عن التسلیم کو متضمن ہے۔

البتہ اگر اس طرح کے نجی تالاب یا حوض اتنے چھوٹے ہیں کہ مچھلیاں نظر آتی ہوں اور بغیر حیلہ کے انہیں پکڑا جا سکتا ہے تو پھر ان مچھلیوں کی بیع پانی کے اندر بھی درست اور جائز ہوگی، تفصیل کے لئے دیکھئے: (فتح القدیر ۴۹/۶)، نیز اس بحث کے لئے "مغنی مع الشرح الکبیر" (۱۸۱/۴) کو بھی دیکھا جائے۔

"پانی کے اندر کی مچھلی کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ تین شرطیں پائی جائیں: ایک یہ کہ مملوک ہو، دوسرے یہ کہ پانی رقیق ہو جس کی وجہ سے اندر کی مچھلی کا دیکھنا اور سمجھنا ممکن ہو، تیسرے یہ کہ اس کا شکار اور اس کا حاصل کرنا بآسانی ممکن ہو۔

جب یہ تینوں شرطیں پائی جائے گی تو فروخت درست ہوگی اور اگر ایک شرط بھی کم ہوئی تو جائز نہیں" (المغنی مع الشرح الکبیر ۱۸۱/۴)۔

۴- ایسے حوض یا تالاب جو مچھلیاں پالنے کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں، بلکہ ان میں مچھلیاں از خود بارش وغیرہ کے پانی کے ساتھ آجاتی ہیں وہ تالاب یا حوض، خواہ نجی اور شخصی ملکیت کے ہوں یا عوامی، ان میں پائی جانے والی مچھلیاں کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں، ایسی مچھلیوں کا پانی میں رہتے ہوئے بیچنا درست نہیں ہے اور نہ ایسے تالاب یا حوض کو ٹھیکہ پر دینا ہی جائز ہے۔

البتہ اگر نجی اور شخصی حوض جن میں مچھلیاں از خود آ گئی ہیں اگر ان کا مالک مچھلیوں کے آنے کے بعد ان کو روکنے کا بندوبست کرتا ہے تو پھر وہ ان کا مالک ہو جائے گا، اب اگر وہ حوض یا

تالاب اتنا چھوٹا ہے کہ ان میں مچھلیوں کی مقدار مجہول نہ رہ جائے اور بغیر حیلہ اصطیاد کے ان مچھلیوں کو مشتری کے حوالہ کرنا آسان ہو تو پھر ان حوض یا تالاب کی مچھلیوں کی بیع قبل الاصطیاد درست ہوگی۔

اور اگر وہ نجی حوض یا تالاب بڑے ہیں جن میں مچھلیوں کی مقدار معلوم نہ ہو سکے اور بغیر حیلہ اصطیاد (شکار کی تدبیر کے بغیر) انہیں مشتری کے حوالہ بھی نہ کیا جا سکے تو قبل اصطیاد (شکار سے قبل) ان کا بیچنا درست نہیں ہوگا (فتح القدیر ۶/ ۴۹، نیز شامی ۴/ ۱۰۶)۔

☆☆☆

شکار سے قبل مچھلیوں کی خرید وفروخت

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی

''بیع کے چند مسائل'' کے تحت شکار سے قبل مچھلیوں کی خرید وفروخت اور اس سلسلہ میں ندی، نالے، تالاب وغیرہ کے اجارہ اور ٹھیکہ سے متعلق سوالنامہ پر کتب حدیث وفقہ وفتاویٰ کی تصریحات کی روشنی میں غور وخوض کے بعد جو باتیں سمجھ میں آئیں وہ عرض ہیں:

۱- میں عدم جواز کا فتویٰ دینا چاہئے، کسی غلط یا حرام شی کا رائج ہوجانا کوئی شرعی حجت نہیں ہے، جب یہ ندی، نالے اور نہریں کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں، بلکہ سرکاری ہیں تو وہ اصلاً وقف عام اور مباح الاصل کے قبیل سے ہوئے، لہذا ان کے اندر کوئی شخص بیع وتملیک وغیرہ تصرفات کا شرعاً مجاز نہیں: ''قال ابن قدامة: الأنهار التابعة في غير ملك كالأنهار الكبار لا تملك بحال ولا يجوز بيعها'' (اعلاء السنن طبعہ قدیم ۱۴/ ۱۲۲)۔

اسی طرح ان کی مچھلیاں بھی شکار سے قبل کسی کی مملوک نہیں، اس لئے ان کی بیع ازروئے شرع باطل ہوگی جو کسی حال میں بھی مفید ملک نہیں۔

''وفي البرجندي ذكره المصنف أن بيع السمك قبل أن يصطاد باطل، إن كان بالدراهم والدنانير، وفاسدا إن كان بالعرض'' (مجموعة الفتاویٰ ۲/ ۱۴۰)۔

اسی طرح ان ندی، نالوں، نہروں کا اجارہ اور ٹھیکہ پانی سے مچھلیاں نکالنے کے لئے بھی مندرجہ ذیل تصریحات کی بناء پر درست نہیں، '' درمختار'' میں ہے:

"ولم تجز إجارة بركة ليصاد منها السمک" (درالمختار ۱۴۷/۴)۔
شامی میں ہے کہ یہ اجارہ چونکہ استہلاک عین پر ہوتا ہے، اس لئے ناجائز ہے (رد ۱۴۸/۴)۔

دلائل:

حدیث: عن ابن مسعود "ان النبی ﷺ قال: لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر" رواه احمد (نیل الاوطار ۵/ ۲۴۳)۔
(حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ جناب محمد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:" جو مچھلی پانی کے اندر رہوا سے مت خریدنا اس میں غرر اور دھوکہ ہے (کیا معلوم ملے نہ ملے)
(قال الشوکانی: حدیث ابن مسعود فی اسناده یزید بن أبی زیاد عن المسیب ابن رافع عن ابن مسعود،قال البیهقی: فیه إرسال بین المسیب وعبد الله والصحیح وقفه، وقال الدار قطنی فی العلل: اختلف فیه، والموقوف أصح، وکذلک قال الخطیب وابن الجوزی، وقد روی أبو بکر ابن أبی عاصم عن عمران بن حصین حدیثاً مرفوعاً، وفیه النهي عن بیع السمک فی الماء فهو شاهد لهذا) (نیل الاوطار ۵/ ۲۴۳)۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:
" شکار سے قبل اگر کوئی شخص مطلق، یعنی غیر معین مچھلی عرض (سامان) کے عوض بیچے تو یہ بیع جانبین سے باطل ہے، جیسے کوئی مردار کی بیع عرض (سامان) کے عوض کرے یا عرض وسامان کی بیع مردار کے عوض کرے اور اگر شکار سے پہلے کوئی شخص معین مچھلی کی بیع عرض وسامان کے عوض کرتا ہے تو یہ بیع مچھلی کے حق میں بوجہ اس کے غیر مملوک ہونے کے باطل ہوگی اور عرض و سامان کے حق میں فاسد ہوگی، کیونکہ مچھلی فی الجملہ مال ہے، اگر شکار سے پہلے کسی نے مچھلی درہم و دنانیر کے عوض فروخت کیا تو بیع باطل ہوگی، کیونکہ اس صورت میں مچھلی کا مبیع ہونا متعین ہے اور چونکہ وہ غیر مملوک ہے، اس لئے بیع باطل ہوگئی" (ردالمحتار ۱۴۷/۴)۔

علامہ شمس الدین السرخسی کی ''المبسوط'' میں ہے:

''کسی آدمی نے ایسی مچھلی فر   ت کی جو کسی حظیرہ میں محصور ہے تو یہ بیع باطل ہے اور فقیہ ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہے بشرطیکہ بائع نے مچھلی پکڑنے کے بعد حظیرہ میں چھوڑا ہو، کیونکہ اب چھوڑنے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی گو اسے بدون شکار کے پکڑنے کی قدرت نہ ہو، لیکن ہمارا استدلال اس فتوے سے ہے جو حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ جو مچھلی پانی کے اندر ہو اس کی بیع مت کرو، اس لئے کہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے'' (المبسوط للسرخسی ۱۳/۱۱-۱۲)۔

حضرت مولانا محمد عبدالحی فرنگی محلیؒ لکھتے ہیں:

''مچھلی کا شکار سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، پس اگر اس کی بیع عرض و اسباب کے عوض میں ہوئی ہے تو فاسد ہے اور اگر دراہم و دنانیر کے عوض میں بیع ہوئی ہے تو باطل ہے جیسا کہ درمختار میں ہے:

"وفی البرجندی ذکرہ المصنف أن بیع السمک قبل أن یصطاد باطل إن کان بالدراھم و الدنانیر، وفاسداً إن کان بالعرض"۔

(اور برجندی میں ہے مصنفؒ نے کہا ہے کہ شکار سے پہلے مچھلی کو بیچنا اگر دراہم و دنانیر سے ہو تو باطل ہے اور اگر عروض سے ہو تو فاسد ہے)۔

''ہدایہ میں ہے مچھلی کو شکار کرنے سے پہلے پانی میں بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس چیز کی بیع ہے جس کی ملک ثابت نہیں، اسی طرح تالاب میں بھی مچھلی کو فروخت کر ڈالنا درست نہیں ہے، جبکہ بغیر شکار کے وہ پکڑی نہ جاسکتی ہوں، کیوں کہ تسلیم پر قدرت نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مچھلیاں پکڑ کے تالاب میں ڈالیں تو اگر تالاب سے بلا کسی مدد کے نکالی جاسکتی ہے تو یہ بیع جائز ہے، مگر اس صورت میں کہ مچھلیاں خود سے تالاب میں آئی ہوں، پھر ان کے واپس جانے کا راستہ روک دیا گیا ہو نا جائز ہے، کیونکہ ملک ثابت نہیں ہے اور دوسری جگہ

ہے: ''اور جب مشتری مبیع فاسد پر قابض ہو جائے اور عقد میں دو عوض ہوں اور دونوں مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہو جائے گا۔ اور قیمت لازم ہوگی'' اور دوسری جگہ ہے: ''اور متعاقدین میں سے ہر ایک کو حق فسخ ہے۔ فساد کے دفع کرنے کے لئے۔ اور اگر مشتری نے بیچ ڈالا تو بیع نافذ ہوگی، کیونکہ وہ اس چیز کا مالک تھا تو تصرف کا بھی مالک تھا اور حق استرداد ساقط ہو جائے گا۔

اور ''درمختار'' میں ہے: ''اور مالک ہونے کے بعد اس کے لئے پانچ کے سوا اور سب احکام ملک ثابت ہوں گے، اسے اکل، لبس، وطی جائز نہیں، اور بائع کے ساتھ اس کی شادی کرنا، اور پڑوسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا''۔ (جوہرہ) اور شرح مجمع میں ہے: اور اسے خود بھی شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا یہ چھٹا استثناء ہے'' (مجموعۃ الفتاوی ۲/۱۴۰)۔

۲- کے جواب میں عرض ہے کہ مذکورہ بالا صورت معاملہ، یعنی ندی، نالوں کی مچھلیاں بدون شکار فروخت کرنا یا ٹھیکہ پر دینا بربناء عدم ملک گو شرعاً ناجائز اور باطل ہے، لیکن چونکہ وہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں انہیں کوئی بھی حاصل کر سکتا ہے انہیں میں ٹھیکہ دار اور مشتری وغیرہ بھی ہیں، لہذا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہے، شامی میں ہے:

''لا شتراک الناس فيه اشتراک إباحة لا ملک، ولأنه لا يحصل للمشتري فيه فائدة، لأنه يتملكه بدون بيع'' (درالمختار ۴/۱۵۲)۔

''وحمل فعل المسلم على الصحة والحل واجب ما أمكن، إلا أن تقوم البينة'' (مبسوط ۱۷/۲۵)۔

(حتی الامکان مسلمان کے معاملہ کو درست اور حلال صورت پر محمول کرنا واجب ہے، الا یہ کہ معاملہ کا شرعاً نادرست ہونا دلیل سے ثابت ہو جائے)۔

''اعلاء السنن'' میں ہے:

''امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب ''الخراج'' میں فرماتے ہیں: پانی جب برتنوں میں ہو تو اس

کوفروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ پانی وہ ہے جسے بائع نے اپنے برتن کے اندر جمع اور ذخیرہ کیا ہے، لہذا ایسے پانی کو بیچنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی نے حوض بنایا اور اپنے برتن سے پانی کھینچ کھینچ کر اس میں ڈالا یہاں تک کہ خاصا پانی اکٹھا ہوگیا، پھر اس حوض سے پانی فروخت کیا تو بر بناء احراز یہاں بھی بیع درست ہے، لیکن اگر پانی حوض کے اندر خود بخود سیلاب کی وجہ سے جمع ہوگیا ہے تو اس بیع میں ذرہ برابر بھی خیر نہیں ہے، اگر پانی کنویں یا چشمے میں ہے تو خواہ اس کا پانی بڑھتا رہتا ہو یا نہ بڑھتا ہو اس کی بیع میں بھی ذرہ برابر خیر نہیں، اگر کوئی بیچے تب بھی بیع جائز نہ ہوگی اور جو اس سے پانی کھینچے گا وہ اس کا پانی ہوگا، یعنی وہ اس کا مالک ہوگا'' (اعلاء السنن طبع قدیم ۱۴؍ ۱۲۳)۔

۳- اس صورت میں مچھلیاں بائع کی مملوک ہیں، لیکن ان کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے یہ بیع ناجائز، یعنی فاسد ہوگی جو واجب الرفع ہے، لیکن بایں ہمہ اگر مشتری بائع کی رضامندی سے مچھلیوں پر قابض ہو جائے تو مالک ہو جاتا ہے اور اس مبیع میں مشتری کا تصرف جیسے ہبہ وغیرہ نافذ ہوگا اور کسی کے ہاتھ مشتری کا بیچنا بھی نافذ ہوگا، مگر مشتری کو اس مبیع کا کھانا درست نہیں، جیسا کہ نہایہ میں ہے: ''ہدایہ میں ہے جب مشتری مبیع فاسد پر قابض ہو جائے اور عقد میں دو عوض ہوں اور دونوں مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہو جائے گا اور قیمت لازم ہوگی اور دوسری جگہ یوں ہے کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو حق فسخ ہے فساد کو دفع کرنے کے لئے اگر مشتری نے بیچ ڈالا تو اس کی بیع نافذ ہوگی، کیونکہ وہ اس چیز کا مالک تھا تو تصرف کا بھی مالک تھا اور حق استرداد ساقط ہو جائے گا'' (دیکھئے مجموعہ فتاویٰ مولانا محمد عبدالحی ۲؍ ۱۴۰ مطبوعہ مطبع قیومی کانپور)۔

۴- میں تفصیل ہے، یعنی اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) یہ کہ اگر یہ حوض و تالاب اسی لئے بنائے گئے ہوں کہ اس میں بارش وغیرہ کی وجہ سے مچھلیاں آ کر محصور ہو جائیں تب تو اس صورت میں مچھلیاں مملوک ہوں گی، اب اگر انہیں بدون حیلہ شکار کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ مملوک بھی ہیں اور مقدور التسلیم بھی، ورنہ غیر مقدور التسلیم ہونے کی بناء پر بیع

ناجائز ہوگی۔ (۲) یہ کہ یہ حوض وتالاب اس لئے نہیں بنائے گئے تھے کہ بارش وغیرہ کی وجہ سے ان میں مچھلیاں آکر محصور ہو جائیں تو گو ان میں مچھلیاں آگئی ہوں، لیکن چونکہ حوض اور تالاب والے شرعاً ان کے مالک نہیں ہیں، اس لئے عدم ملک کی بناء پر بیع ناجائز ہوگی۔

شامی میں ہے:

والحاصل كما فى الفتح أنه إذا دخل السمك فى حظيرة، فإما أن يعدها لذلك أولا، ففى الأول يملكه، وليس لأحد أخذه، ثم إن أمكن أخذه بلا حيلة جاز بيعه، لأنه مملوك مقدور التسليم، وإلا لم يجز لعدم القدرة على التسليم، وفى الثانى لا يملكه، فلا يجوز بيعه لعدم الملك" (ردالمحتار ۴/ ۱۴۷)۔

تالاب کوٹھیکہ پر دینے کا حکم:

اب رہ گیا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا، سو یہ بھی جائز نہیں، "درمختار" میں ہے: "ولم تجز إجارة بركة ليصاد منها السمك بحر" (حوالہ سابق)۔

☆☆☆

پانی سے مچھلیوں کو بغیر نکالے فروخت کرنا

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

ہمارے دیار میں پانی کے بہنے کی دو جگہیں ہیں: ندیاں، نہریں۔

۱- ندیاں قدرتی ہوتی ہیں، اس میں انسانی عمل کو کوئی دخل نہیں ہے اور وہ ہمیشہ یکساں راہ پر نہیں چلتی ہیں، کبھی کبھی اپنی جگہ تبدیل کرتی رہتی ہیں ان ندیوں میں جو پانی بہتا ہے وہ بھی قدرتی ہوتا ہے، کہیں وہ زمین کے چشموں سے ابلتا ہے اور کہیں وہ پہاڑ کے جھرنوں سے گرتا ہے، ان میں جو مچھلیاں ہوتی ہیں وہ بھی قدرتی ہوتی ہیں، ندیوں کا آخری سرا سمندر سے ملتا ہے سیلاب کے ساتھ مچھلیاں آتی جاتی رہتی ہیں ان میں مچھلیاں پالی نہیں جاتی ہیں، بلکہ اس کا امکان بھی نہیں ہوتا ہے۔

۲- یہ ندیاں سرکار کی ملکیت تسلیم کی جاتی ہیں جس وقت ندیاں اپنی جگہ تبدیل کر کے کسانوں کی زمین میں اپنا راستہ بنالیتی ہیں اس وقت بھی زمین کے جس حصے پر پانی بہتا ہے سرکار کی ملکیت تسلیم کی جاتی ہے۔

۳- ان ندیوں میں بہنے والا پانی مباح عام سمجھا جاتا ہے اس پر کسی حکومت کو اپنی ملکیت کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان ندیوں کے پانی سے جو لوگ اپنی اراضی کی سینچائی کرتے ہیں کوئی حکومت ان سے اس پانی کی قیمت وصول نہیں کرتی ہے۔

۴- نہریں بھی سرکاری ملکیت ہیں حکومت کسانوں کی زمین کا معاوضہ دے کر نہریں

☆ قاضی شریعت امارت شرعیہ، پٹنہ۔

کھدواتی ہیں ان نہروں میں جو پانی بہتا ہے وہ بھی سرکاری ملکیت تصور کیا جاتا ہے، اس لئے کہ پانی اگر چہ مباح عام ہے، لیکن احراز سے اس میں ملکیت آجاتی ہے، اگر کسی نے اپنی کاشت کی زمین میں پانی گھیر رکھا ہے تو دوسرے کو حق نہیں ہے کہ اس پانی کو اپنے کھیت میں لے جائے یا اگر کسی نے اپنے برتن میں پانی محفوظ کرلیا وہ اس کا مالک ہوگا اور اس کی اجازت کے بغیر دوسرے کو استعمال کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان نہروں میں بہنے والا پانی قدرتی نہیں ہوتا ہے، بلکہ انسانی عمل کو اس میں دخل ہے خاص طریقہ سے ندیوں میں بند لگا کر حسب ضرورت موقع نہروں میں پانی لایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ندی کی طرح نہر میں پانی ہمیشہ نہیں بہتا ہے، بلکہ جب جب کاشت میں سینچائی کی ضرورت ہوتی ہے اس میں پانی لایا جاتا ہے اور جب پانی سرکار کی ملکیت ہے تو جو لوگ اس پانی سے اپنی اراضی کو سینچائی کرتے ہیں حکومت ان سے پانی کی قیمت وصول کرتی ہے ان نہروں میں پانی کے ساتھ مچھلیاں آجاتی ہیں۔

۵- نہروں میں پائی جانے والی مچھلیاں سرکار کی ملک نہیں تسلیم کی جاتی ہیں اسی وجہ سے کوئی حکومت نہ مچھلیوں کو فروخت کرتی ہے اور نہ مچھلی کا شکار کرنے کے لئے کرایہ پر نہریں دیتی ہے اور جو لوگ ان مچھلیوں کا شکار کرتے ہیں حکومت کی طرف سے نہ تو اس کو شکار سے منع کیا جاتا ہے اور نہ اس پر ان سے کوئی معاوضہ لیا جاتا ہے۔

۶- ندی میں پائی جانے والی مچھلیاں سرکار کی ملکیت ہوں گی یا نہیں؟ اس پر غور کی ضرورت ہے، میری ناقص رائے میں مچھلیاں کسی حکومت کی ملک تسلیم نہیں کی جائیں گی۔

اول: اس لئے کہ اگر ندی میں پائی جانے والی مچھلیاں سرکار کی ملک ہوتیں تو جس طرح ندی سے حکومت جب پانی نہر میں لاتی ہے اور احراز کی وجہ سے مالک ہو جاتی ہے، جب کہ ندی میں بہتے ہوئے اس پانی کی مالک حکومت نہیں تھی تو نہر میں آنے والی مچھلیوں کی مالک بھی حکومت بدرجہ اولی ہوتی۔ لیکن ابھی اوپر بحث گذری کہ نہر کی مچھلیاں سرکاری ملک نہیں سمجھی جاتی ہیں۔

دوم: اس لئے کہ آگے بحث آرہی ہے کہ جو گڈھے اور تالاب کسی کی ملک ہیں، لیکن اس نے ان کو مچھلی کے حصول کے لئے نہیں کھودا ہے تو سیلاب کیساتھ پانی میں آنے جانے والی مچھلیاں احراز کے بغیر اس کی مالک نہیں ہوں گی تو ندیاں تو کھودی بھی نہیں گئی ہیں، بلکہ قدرتی ہیں اس لئے ان میں پائی جانے والی مچھلیاں کسی کی ملک نہیں ہونی چاہئے۔

سوم: اس لئے کہ حکومت ان ندیوں کو خاص موسم میں محدود جگہ تک ٹھیکہ داروں کو مچھلی کے شکار کے لئے دیتی ہے، اس موسم کے علاوہ دوسرے ایام میں اور ان محدود جگہوں کے علاوہ ان جگہوں میں جن کو کسی ٹھیکہ دار نے نہیں لیا ہے ندی میں مچھلی کے شکار کو منع نہیں کیا جاتا ہے اور نہ حکومت شکار کرنے والوں سے کوئی معاوضہ لیتی ہے۔

اس لئے میری ناقص رائے ہے کہ ندی میں پائی جانے والی مچھلیاں کسی حکومت کی ملک نہیں ہوں گی۔

۷-اس بحث کی روشنی میں یہ طے کر لینا مشکل نہیں رہا کہ ندی کی مچھلیوں کی بیع جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ بیع "مالایملک" ہے، جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے۔

۸-اگر ندی کی مچھلیاں سرکار کی ملک سمجھی جائیں تو بھی ان کی بیع صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع مجہول ہے اور غیر مقدور التسلیم بھی ہے اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔

۹-ان دونوں صورتوں میں ٹھیکہ دار شکار کے بعد ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، اگر مچھلیاں سرکار کی ملک نہ ہوں تو ظاہر ہے مباح عام ہوں گی، اور جو بھی شکار کرے گا مالک ہو جائے گا تو ٹھیکہ دار بھی مالک ہوگا۔

اور اگر مچھلیاں سرکاری ملک ہوں تو بیع فاسد ہوں گی اور بیع فاسد اگر چہ واجب الفسخ ہے، لیکن اگر فریقین بیع کو فسخ نہ کریں اور مشتری بائع کی اجازت سے مبیع پر قابض ہو جائے تو مالک ہو جائے گا اور اس کو فروخت کرنا اور ہبہ کرنا بھی جائز ہوگا، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے:

(الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۰۷، ہدایہ ۳/ ۴۶، بحر الرائق ۶/ ۹۹)۔

۱۰-آج کل عام طور پر ندی نالوں میں مچھلیاں فروخت نہیں کی جاتیں بلکہ ندی نالے مچھلیوں کے شکار کے لئے اجارہ پر دیئے جاتے ہیں۔

۱۱-اجارہ میں منافع کی بیع ہوتی ہے، اس لئے اجارہ کی وہ تمام صورتیں جن میں عین کا استہلاک ہو فقہاء ان کو ممنوع قرار دیتے ہیں، مثلاً چراگاہ کا اجارہ مویشی کے چرانے کے لئے یا کسی جانور کا اجارہ دودھ حاصل کرنے کے لئے ان میں چونکہ عین کا استہلاک ہے، اس لئے یہ اجارہ فاسد ہے۔

۱۲-چونکہ آج کل ندی نالوں کو مچھلی کا شکار کے لئے اجارہ پر دینے کا عام رواج ہو چکا ہے اور قواعد فقہیہ کی رو سے اس کو صحیح نہیں ہونا چاہئے لیکن میرے خیال میں اگر حضرت عمر بن الخطابؓ کی طرف منسوب اس قول کی وجہ سے جس کو علامہ ابن نجیم مصری نے امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' سے نقل کیا ہے اس اجارہ کی اجازت دی جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ تفصیل ملاحظہ فرمائیں: (بحر الرائق ۶/ ۷۹-۸۰)۔

اسی عبارت کو بحر سے علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ''رد المحتار'' اور ''منحۃ الخالق'' میں نقل کیا ہے اور عام قواعد فقہیہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے علامہ ابن نجیم اور علامہ شامی دونوں نے اپنی رائے اس کے خلاف دی ہے، لیکن ابتلاء عام کی وجہ سے میری رائے ہے کہ اس کو صحیح قرار دیا جائے۔

۱۳- بہر حال اجارہ صحیح ہو یا فاسد ٹھیکہ دار قبضہ کے بعد ان مچھلیوں کا مالک ہوگا اور اس کی بیع صحیح قرار دی جائے گی اس قسم کی مچھلیوں کو خریدنا اور کھانا جائز قرار پائے گا۔

حوض یا تالاب:

حوض اور تالاب کے سلسلے میں دو امور قابل بحث ہیں، ملکیت اور بیع

یعنی حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے، تو اس میں پائی جانے والی مچھلیاں اس کی ملک ہوں گی یا نہیں، پھر ان دونوں صورتوں میں ان کی بیع جائز ہوگی یا نہیں؟

ملکیت:

۱- حوض یا تالاب کو اس کے مالک نے مچھلی کے حصول کے لئے ہی تیار کیا ہے تو اس میں پائی جانے والی تمام مچھلیاں اس کی ملک ہوں گی۔

۲- اگر مالک حوض و تالاب اس غرض کے لئے تیار نہیں کیا تھا اور مچھلیاں سیلاب کے پانی کے ساتھ ازخود اس میں داخل ہوئیں اور صاحب حوض و تالاب نے بند باندھ کر ان مچھلیوں کو تالاب یا حوض میں محفوظ کر دیا تو اس صورت میں بھی وہ مچھلیوں کا مالک ہوگا۔

۳- مالک حوض و تالاب نے شکار کر کے یا خرید کر مچھلیاں اس میں ڈالا ہے تو بھی وہ ان کا مالک ہوگا۔

۴- اگر مالک نے حوض و تالاب کو اس غرض کے لئے مہیا نہیں کیا ہے اور ازخود اس میں مچھلیاں کہیں سے آ گئی ہیں اور اس نے مچھلیوں کی آمد و رفت پر بند لگا کر ان کو محفوظ نہیں کیا ہے تو اس صورت میں وہ مچھلیوں کا مالک نہیں ہوگا اور اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ دوسروں کو شکار سے منع کرے۔

اس کی مثالیں فقہی مسائل میں موجود ہیں:

۱- اگر کوئی شخص جال خشک کرنے کے لئے پھیلائے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو وہ احراز کے بغیر صرف جال میں پھنس جانے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا، دوسرے کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو پکڑ لے۔ اور اگر اس نے جال شکار کے لئے پھیلا دیا ہے تو شکار پھنس جاتے پر ہی اس کی ملکیت میں آ جائے گا اور دوسرے کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اس کو حاصل کر سکے۔

۲- مجلس میں چھوہارے یا روپئے لٹائے جا رہے ہوں تو اگر کوئی شخص ان چھوہاروں اور روپیوں کے حصول کے لئے اپنا دامن پھیلائے تو دامن میں گرنے والے روپیوں اور چھوہاروں کا مالک ہو جائے گا اور کسی دوسرے کے لئے اس کا لینا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے دامن اس غرض سے نہیں پھیلایا تھا تو دامن میں پڑنے والے روپیوں اور چھوہاروں کا مالک وہ نہیں ہوگا

جب تک کہ اس کی طرف سے احراز وامساک نہ پایا جائے، احراز سے قبل دوسرے کے لئے جائز ہوگا کہ اس کے دامن سے روپیہ اور چھوہارے لے لے۔

۱- جن صورتوں میں مالک حوض مچھلیوں کا مالک نہیں ہے اگر اس نے اپنے حوض و تالاب کی مچھلیاں شکار کرنے سے قبل تالاب ہی میں فروخت کردیا تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی، بلکہ باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ ''بیع مالایملک'' ہے جو صحیح نہیں ہے۔

''نص الفقها على أن من شروط انعقاد البيع أن يكون المبيع مملوكا للبائع أو مؤكله أو موليه'' (موسوعہ فقہیہ ۹/۱۵۸)۔

۲- بیع باطل بیع ہی نہیں ہوتی ہے، اس لئے فریقین کو قبضہ کے بعد بھی ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، یعنی نہ تو بائع ثمن کا مالک ہوگا اور نہ مشتری مبیع کا مالک ہوگا۔

''لا ينعقد البيع الباطل أصلا وليس له وجود معتبر شرعا، وإذ قبض المشترى المبيع فلا يكون ملكا له، وقال الكاسانى، ولا حكم لهذا لبيع أصلا، لأن الحكم للموجود ولا وجود لهذا البيع إلا من حيث الصورة الخ'' (موسوعہ فقہیہ ۹/۲۳۵)۔

''شامی، بحر، بدائع'' اور فقہ وفتاویٰ کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں اس کی وضاحت موجود ہے۔

۳- اس مسئلہ خاص میں کہ مالک حوض وتالاب نے غیر مملوک مچھلیاں تالاب میں فروخت کی ہیں، بیع کے باطل ہونے کا اثر صرف ثمن پر ہوگا، یعنی بائع اس ثمن کا مالک نہیں ہوگا اور ثمن میں اس کا کسی طرح تصرف کرنا صحیح نہیں ہوگا، لیکن خریدار بہرحال مچھلیوں کا مالک ہوگا، اس لئے کہ اس نے مباح الاصل مال کا شکار کرکے احراز کیا ہے، جس طرح کوئی دوسرا شخص ان مچھلیوں کا شکار کرنے کی وجہ سے ان کا مالک ہوتا اسی طرح یہ مشتری بھی مالک ہوجائے گا اور مچھلیوں میں اس کا تصرف بالکل جائز اور حلال ہوگا۔

۴-جن صورتوں میں مالک حوض وتالاب مچھلیوں کا مالک ہے اگر تالاب ہی میں اس نے مچھلیاں فروخت کردی ہیں تو اس کی دوصورتیں ہیں:

اول: یہ ہے کہ وہ حوض یا تالاب اتنا چھوٹا ہے کہ شکار یا کسی بھی حیلہ کے بغیر بآسانی اس کی مچھلیاں پکڑی جاسکتی ہیں تو اس صورت میں بلاشبہ بیع صحیح ہوگی۔

دوم: یہ ہے کہ وہ حوض یا تالاب اتنا بڑا ہے کہ آسانی کیساتھ شکار کئے بغیر ان مچھلیوں کا حصول ممکن نہیں ہے تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع مقدور التسلیم نہیں ہے تفصیل کے لئے دیکھئے: (موسوعہ فقہیہ ۹/ ۱۶۴-۱۶۵)۔

۵-یہ بیع واجب الفسخ ہے، لیکن اگر فریقین نے فسخ نہیں کیا تو قبضہ کے بعد ملکیت آجائے گی، یعنی بائع ثمن کا مالک ہوگا، اور مشتری مبیع کا مالک ہوگا عبارتیں اوپر مذکور ہوچکی ہیں۔

یہ تفصیلات علامہ ابن ہمامؒ کی ''فتح القدیر'' اور علامہ بابرتی کی ''عنایہ'' سے ماخوذ ہے ملاحظہ ہو: (فتح القدیر ۶/ ۴۰۹-۴۱۰، عنایہ للبابرتی علی ہامش فتح القدیر ۶/ ۴۰۹-۴۱۰)۔

۶-حوض یا تالاب کی مچھلیوں کو فروخت کرنے کا حکم اوپر مذکور ہوا، البتہ ان کو مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں عین کا استہلاک ہے، البتہ مچھلی کی افزائش یا مکھانہ کی کاشت یا کسی دوسرے غرض کے لئے اجارہ پر دینا جس میں عین کا استہلاک نہ ہو جائز ہوگا، پھر جب اجرت پر لینے والا اس میں مچھلی کی بیج ڈال کر اس کی پرورش کرے گا، اگر اس میں ازخود کچھ مچھلیاں باہر سے آجائیں تو ان کا بھی مالک ہوگا جس طرح کوئی شخص خودرو گھاس کا مالک نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ گھاس کی کاشت کرے تو اس کے ساتھ خودرو گھاس کا بھی مالک ہوجائے گا۔

☆☆☆

تالاب میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع

مولانا محمد ظفر عالم ندوی ☆

۱- موجودہ دور میں سرکاری تالاب یا ندی نالے کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کا جو رواج مچھلیوں کے نکالے بغیر ہو گیا ہے، بلاشبہ یہ رواج اور عرف اصول شرع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز ہے اور فتویٰ عدم جواز پر دیا جائے گا، کیونکہ یہ عرف ایسے اصول شرع سے متصادم ہے جو نصوص شرعیہ پر مبنی ہیں، اس کے علاوہ اس طرح کی مچھلیوں کی بیع وشراء کی ممانعت پر نص شارع موجود ہے، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے:

"أن رسول الله ﷺ قال: لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر" (مجمع الزوائد ۴؍۸۰، نیل الاوطار ۴؍۷)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مچھلی کو پانی میں نہ خریدو اس لئے کہ اس میں غرر ہے)۔

اسی طرح کی ایک روایت علامہ ابن ہمام نے "فتح القدیر" میں نقل کی ہے جو حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے:

"لا تبایعوا السمک فی الماء، فإنه غرر" (فتح القدیر ۶؍۴۱۰)۔

(پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت نہ کرو، اس لئے کہ اس میں غرر ہے)۔

ان روایات میں جو "الماء" کا لفظ آیا ہے، اس کی وضاحت فقہاء نے یہ کی ہے کہ اس

☆ دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔

سے مراد غیر محصور ماء ہے، البتہ اگر محصور ماء ہو، یعنی پانی اس طرح محصور ہو کہ اس سے مچھلیوں کا پکڑنا آسان ہو۔ مثلاً چھوٹا تالاب ہو یا گڈھا ہو تو ان تالابوں اور گڈھوں میں موجود مچھلیوں کی بیع حنفیہ وشوافع کے نزدیک درست ہے۔

''اس پانی سے مراد جس میں کہ مچھلی کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے غیر محصور پانی ہے، جیسے سمندر اور نہر کا پانی اور اگر پانی محصور ہو، جیسے کہ تالاب کا پانی تو حنفیہ اور شوافع کا خیال ہے کہ اگر اس میں مچھلیوں کا پکڑنا بغیر شکار کئے اور بغیر کسی تدبیر کے ممکن ہو تو اس کی خرید وفروخت جائز ہے'' (بدائع الصنائع ۵/۲۱۵)۔

یہاں جو سوال کیا گیا ہے وہ ماء غیر محصور سے متعلق ہے، اسی طرح علامہ ابن ہمام نے روایات کے اندر مذکور لفظ ''غرر'' کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

''ومعلوم أن الأجمة قد یؤخذ منها السمک بالید، والغرر الخطر وغیر المملوک علی خطر ثبوت الملک و عدمه، فلذا جعل من بیع الخطر''

(اور یہ معلوم ہے کہ جھاڑیوں سے مچھلیاں ہاتھ سے پکڑی جاتی ہیں اور غرر دراصل خطر اور غیر مملوک کے ثبوت وعدم ثبوت کا نظر ہے، اسی وجہ سے اسے مبیع علی خطر کے قبیل سے مانا جاتا ہے)۔

اور بیع علی الخطر کی روایات صحاح ستہ میں موجود ہیں کہ حضور ﷺ نے ان تمام اشیاء کی خرید وفروخت سے منع فرمادیا جن میں غرر پایا جاتا ہو یا معاملہ علی خطر ہو۔

غرض کہ شکار کئے بغیر مچھلیوں کی خرید وفروخت کا جو رواج موجودہ دور میں ہوگیا ہے وہ نصوص شرعیہ میں ممانعت کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز ہے اور فتویٰ عدم جواز پر ہوگا۔ نیز عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ عرف نص شارع کے خلاف ہے اور فقہاء نے صراحت کردی ہے کہ جو عرف نص شارع کے خلاف ہو وہ غیر معتبر ہوگا، علامہ سرخسیؒ نے ''مبسوط'' میں صراحت کی ہے:

"کل عرف ورد النص بخلاف فھو غیر معتبر" (المبسوط ۱۲/۱۹۶)۔
(ہر وہ عرف جس کے خلاف نص وارد ہو غیر معتبر ہے)۔

۲- ان تالابوں یا ندی نالوں سے حاصل کی ہوئی مچھلیوں کی فروخت ٹھیکہ داروں کے لئے اسی طرح ان کی خریدگی کسی مسلمان کے لئے شرعاً جائز اور درست ہے، کیونکہ ٹھیکہ داروں کے لئے اس طرح کے تالاب یا ندی نالوں کو ٹھیکے پر لینا اگرچہ صحیح نہیں ہے، تاہم جو مچھلیاں انہوں نے حاصل کی ہیں عام اصول شرع کی بنیاد پر ان کا حصول مباح ہے اور ان پر ملکیت صحیح ہے، لہذا اس میں خرید وفروخت بھی بلا کسی تردد کے درست ہے۔

۳- حوض عام طور پر چھوٹا ہوتا ہے، اس لئے حوض اور چھوٹے تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت مچھلیوں کے نکالنے سے قبل درست ہے، کیونکہ ان حوض اور چھوٹے تالاب سے مچھلیوں کا نکالنا اور پکڑنا ممکن ہوا کرتا ہے جو مقدور التسلیم کے حکم میں ہے، علامہ ابن ہمام نے "فتح القدیر" میں وضاحت کی ہے:

"ثم إن کان یؤخذ بغیر حیلة واصطیاء جاز بیعه؛ لأنه مملوک مقدور التسلیم مثل السمکة فی حب"

(پھر اگر بغیر حیلہ وشکار کے ان مچھلیوں کا حاصل کرنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ یہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی جیسا کہ کسی بڑے گھڑے کی مچھلیاں ہوں گی)۔

لیکن تالاب اگر بڑا ہو اور اس میں مچھلیاں آسانی سے گرفت میں نہ آتی ہوں تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں ہے۔

"وإن لم یؤخذ إلا بحیلة لا یجوز لعدم العدة علی التسلیم عقیب البیع" (فتح القدیر ۶/۴۰۹-۴۱۰)۔

اور اگر کسی حیلہ وتدبیر ہی سے مچھلیاں حاصل ہوسکیں تو بعد بیع ان کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں۔

۴- حوض یا تالاب میں جو مچھلیاں پالے بغیر جمع ہو جاتی ہیں ان مچھلیوں کی خرید وفرخت کے سلسلے میں دیکھا جائے گا کہ اگر حوض یا تالاب کو اسی مقصد کے لئے تیار کیا ہے کہ مچھلیاں ان میں داخل ہو جائیں اور مچھلیوں کے داخل ہونے کے بعد مدخل کو بند کر دیا ہو تو ان پر مالکان تالاب وحوض کی ملکیت ہو گیا، اگر ان کو پکڑنا ممکن ہو تو ان کی خرید وفروخت جائز ہے، علامہ عینی نے ''ہدایہ'' کی عبارت:

"إلا اجتمعت فيها بأنفسها ولم يسد عليها المدخل" کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:" لو سد موضع ا لدخو ل حتى صار بحيث لا يقدر على الخروج فقد صار أخذا له بمنزلة ما وقع في شبكة، فيجوز بيعه''(ہدایہ کتاب البیوع)

مگر یہ کہ مچھلیاں خود ہی اس میں جمع ہو جائیں اور اس کے مدخل بند نہ کیا ہو اور اگر مچھلیوں کے داخل ہونے کی جگہ کو اس طرح بند کر دیا ہو کہ مچھلیاں داخل ہونے کے بعد نکل نہیں سکتیں تو گویا کہ اس نے مچھلیاں حاصل کر لیں، پس اسی طرح جس طرح کے مچھلیاں جال میں ہو، لہذا ایسی صورت میں بیع درست ہے۔

اسی طرح اس طرح کے حوض اور تالابوں کو ٹھیکہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ ان میں مالک کا بھی وجود پایا جاتا ہے اور مچھلیاں مقدور التسلیم بھی ہوا کرتی ہیں۔

☆☆☆

پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت کا مسئلہ

مولانا محمد حنیف ☆

زمین کی طرح تالاب کی بھی تین قسمیں ہیں:

۱- شخصی

۲- عوامی، جس سے ضروریات عامہ وابستہ ہوں۔

۳- عوامی، جس سے ضروریات وابستہ نہ ہوں۔

شخصی تالاب:

اس میں پائی جانے والی مچھلیاں دو طرح کی ہوتی ہیں:

۱- مملوک

۲- غیر مملوک

تالاب میں جو مچھلیاں پائی جاتی ہیں ان کے مملوک ہونے کی تین صورتیں ہیں:

۱- مچھلیوں کو پکڑ کر یا خرید کر تالاب میں ڈال دیا ہو ۲- مچھلیوں کے لئے تالاب کو تیار کیا ہو، خواہ اسی لئے نیا تیار کیا ہو، یا پرانا ہو، لیکن اس میں مچھلیوں کی رہائش کے لئے کچھ عمل کیا ہو، مثلاً مٹی نکال دی ہو، آنے کا راستہ بنایا ہو ۳- آنے کے بعد راستہ بند کر دیا ہو، یعنی پہلے سے نہ تو مچھلی ڈالی اور نہ ہی اس کے لئے تیار کرایا، بلکہ جب مچھلیاں آگئی ہوں تو جانے کا راستہ بند کر دیا

☆ مدرسہ ریاض العلوم، گورینی جونپور۔

ہو، مذکورہ تینوں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت پائی جائے تو مچھلیاں مملوک ہو جائیں گی۔ بغیر اسکی اجازت کے مچھلیوں کے پکڑنے اور شکار کرنے کا اختیار کسی کو نہ رہے گا، اگر پکڑے گا تو غصب ہونے کی بنا پر ضمانا اس کے اوپر اس کی قیمت لازم ہوگی، تالاب میں جو مچھلیاں مملوک ہیں ان کی بیع کے سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر بغیر کسی حیلہ کے ان مچھلیوں کو پکڑا جا سکتا ہے تو بیع جائز اور درست ہے، اگر بغیر حیلہ کے پکڑنا ناممکن ہو تو غرر انفساخ عقد مبیع کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی بناء پر بیع باطل ہے۔

حیلہ:

اس میں بھی وہی گھاس والا حیلہ اختیار کیا جا سکتا ہے، صاحب تالاب صرف تالاب کو سنگھاڑا وغیرہ لگانے کے لئے اجارہ پر دیدے اور مچھلیوں کو مباح کر دے اس صورت میں جو پیسہ لے گا وہ تالاب کے اجارہ کا مالک ہوگا، اس حیلہ کے اختیار کرنے میں کوئی قباحت بھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔

مذکورہ تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ پائی جائے، یعنی نہ تو مچھلی کو ڈالا ہو اور نہ مچھلی کے لئے بنایا ہو، اور نہ ہی آنے کے بعد راستہ بند کیا ہو، بلکہ از خود آ کر رک گئی ہوں تو ایسی مچھلیاں مملوک نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ایسی مچھلیاں گھاس پانی وغیرہ کی طرح مباح الاصل ہیں جو پکڑ لے اس کی مملوک ہیں، اس لئے بغیر پکڑے اس کو فروخت کرنا جائز نہیں، کیونکہ بغیر پکڑے مملوک نہ ہونے کی بنا پر بیع باطل ہوگی۔

مباح الاصل ہونے کی بنا پر سب کو شکار کرنے کا اختیار رہے گا کسی کو روکنا جائز نہیں۔ البتہ صاحب تالاب کو اپنے تالاب میں داخل ہونے سے روکنے کا اختیار رہے گا۔

اس لئے جب تک کسی قریبی جگہ میں اس کو مفت مچھلی شکار کرنے کا اختیار ہے تو منع کرنے کا حق ہوگا اور اگر قریبی جگہ میں کوئی ایسا تالاب نہ ہو جس سے مفت مچھلی شکار کرنے کا اختیار ہو تو صاحب تالاب سے کہا جائے گا، خود نکال کر دے، یا پھر شکار کرنے کی اجازت

دیدے۔ غیر مملوک مچھلی اگر صاحب تالاب کی زمین میں بغیر داخل ہوئے کوئی شخص شکار کرے تو صاحب تالاب کو شکار سے روکنے کا کوئی حق نہ ہوگا، کیونکہ جو مچھلیاں مملوک نہیں ہوتی ہیں اس میں سب مشترک ہوتے ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: بنایہ ۱۱؍ ۳۶۰-۳۹۵، بحرالرائق ۶؍ ۷۷، شامی ۴؍ ۱۰)۔

۲- عوامی تالاب:

وہ تالاب جس سے لوگوں کی لابدی ضرورتیں وابستہ ہوں، مثلاً آبپاشی وغیرہ تو اس تالاب میں بھی امام وحاکم کو ایسے تصرف کی اجازت نہ ہوگی جس سے لوگوں کو حرج وتنگی ہو، مثلاً تالاب کسی کو مچھلی پالنے کے لئے مخصوص کرنا کہ اس صورت میں جس کے نام تالاب مخصوص ہے وہ لوگوں کو آبپاشی سے منع کرے گا، حالانکہ پانی مباح الاصل ہے، جس سے روکنے کا نہ تو امام وحاکم کو اختیار ہے اور نہ ہی کسی دوسرے کو اپنے لئے مخصوص کراکے دوسرے کو انتفاع سے روکنا جائز نہیں (دیکھئے: بنایہ ۱۱؍ ۳۳۰)۔

اس میں پائی جانے والی مچھلیاں مباح الاصل ہیں جس میں سب کا حق برابر ہوتا ہے، کسی کو شکار کرنے سے روکنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی شخص نے ایسے تالاب میں ڈالی ہو، یا اس کا راستہ روک لیا ہو کہ مچھلیاں نکلنے نہ پائیں، یا تالاب میں مچھلیوں کے رہنے اور ان کے آنے کے لئے کچھ عمل کیا ہو تو وہ مچھلیاں اس کی مملوک ہونگی لیکن اگر اس کی مملوک مچھلیوں کے رہنے سے لوگوں کو حرج وتنگی ہو تو ان کے لئے اس شخص کو مجبور کرنا جائز ہے کہ وہ اپنی مچھلیاں نکال کر تالاب کو خالی کرے گا اور اگر خالی نہ کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، مچھلیوں میں کوئی قباحت نہ آئے گی، کیونکہ مچھلیوں کی پرورش مباح الاصل پانی اور مٹی سے ہوئی ہے، اس لئے مچھلیوں میں کوئی قباحت نہ ہوگی، البتہ لوگوں کو حرج وتنگی میں مبتلا کرنا جائز نہ ہوگا۔

سرکاری تالاب:

وہ تالاب جس سے لوگوں کی ضرورت خواہ کسی وجہ سے بھی متعلق نہ ہو، یعنی لوگ اس

سے آبپاشی وغیرہ نہ کرتے ہوں تو اس کا حکم ارض موات کا ہے اور حاکم کو عوامی مصلحت کے مطابق اس میں ہر طرح کے تصرف کا حق ہوگا کہ لوگوں کو ٹھیکے پر دے وغیرہ۔

"وللإمام أن يقطع كل موات وكل ما كان ليس لأحد فيه ملك وليس في يد أحد يعمل فيه ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأعم نفعاً

(کتاب الخراج لابی یوسف ص/۶۶)۔

اس تالاب کو مخصوص کرا کر مچھلیوں کا پالنا جائز ہے۔ البتہ اگر اس میں مچھلیاں مملوک نہ ہوں، یعنی نہ تو پالی گئی ہوں اور نہ روکی گئی ہوں اور نہ ہی ان کے رہنے کے لئے تالاب میں پہلے سے کچھ عمل کیا گیا ہو تو مچھلیاں مباح الاصل ہیں، اس میں سب کا حق برابر ہے کسی کو منع کرنے کا اختیار نہیں، لیکن ٹھیکہ پر لینے کے بعد اس تالاب میں داخل ہونے سے روکنے کا حق ہوگا بشرطیکہ اس سے لوگوں کی لابدی ضرورت، مثلاً جانور کو پانی پلانا نہلانا وغیرہ متعلق نہ ہو۔

جواب (۱):

نوٹ: بڑے تالاب وندی وغیرہ جس کی مچھلیاں مملوک نہیں ہوتی ہیں ان مچھلیوں کو حاصل کرنے کے لئے سرکار سے تالاب کی زمین کا ٹھیکہ لے تو اس حیلہ سے تالاب وندی کو ٹھیکے پر لینا جائز ہوگا، لیکن دوسرے لوگوں کو مباح الاصل مچھلیوں کے شکار سے روکنے کا حق نہ ہوگا۔ جو شکار کرلے اس کی ہوگی، اگر روکے گا تو ایسا کرنا جائز نہیں، جو مچھلیاں اس سے خود شکار کرلے گا وہ تو اس کی مملوک ہوں گی اس کی خرید وفروخت میں کوئی قباحت نہیں، اور اگر ایسے تالاب وندی سے مچھلیوں کا شکار کسی دوسرے شخص سے اجرت دے کر کرائے تو اس صورت میں اجارہ فاسد ہے، مچھلیاں شکار کروانے والوں کو دیتے ہیں تو دینے کے بعد وہ اس کے مالک ہو جائیں گے، پھر ان سے خریدنا بیچنا جائز ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ مباح الاصل چیزوں کے حصول کے لئے کسی کو وکیل بنانا، خواہ اجرت پر وکالت ہو، یا بغیر اجرت کے یہ وکالت درست ہے، وکیل جو

حاصل کرے گا وہ مؤکل کی ہوگی، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکالت درست نہیں، اس لئے وہ مباح الاصل چیز جس کو وکیل نے حاصل کیا اسی کی مملوک ہوگی مؤکل کا اس میں کوئی حق ہوتا (تفصیل کے لئے دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۸۹-۹۰)۔

جواب (۲):

حاصل یہ ہے کہ بڑے تالاب وندی سے جو مچھلیاں حاصل ہوتی ہیں، خواہ خود شکار کیا ہو یا کسی دوسرے سے کرایا ہو ان مچھلیوں کے مملوک ہوجانے کی بنا پر ان کی خرید وفروخت جائز ہے، کیونکہ اگر کسی دوسرے سے اجرت دے کر شکار کروایا تو شکار کرنے والا چونکہ برضا ورغبت مچھلیاں اس کے حوالے کردیتا ہے، اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ مچھلیاں انتہاء شکار کرانے والے کی ملک ہوجاتی ہیں، اور حضرت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اجارہ درست ہونے کی بنا پر وہ مچھلیاں ابتداءً ہی شکار کرانے والوں کی ہوجاتی ہیں اور ضرورۃ ائمہ ثلاثہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے، اس لئے بڑے تالاب وندی سے حاصل ہونے والی مچھلیوں کی خرید وفروخت جائز ہے، کیونکہ مچھلیاں نتیجۂ شکار کرانے والوں کی مملوک ہوتی ہیں۔

جواب سوق:

بازار جن زمینوں میں لگتا ہے دو طرح کی ہوتی ہیں:

۱- شخصی مملوکہ

۲- غیر شخصی جس پر حکومت کا بازار لگانے کے لئے استیلاء واحراز ہوتا ہے، شخصی زمین لگنے والے بازار کا حکم یہ ہے کہ جس کی زمین ہے وہ بازار کے لئے زمین کو اجارہ پر دیتا ہے، اس لئے اس کا نیلام لے کر بازار لگانے والوں سے اجرت وصول کرنا جائز ہے، کیونکہ اجرت زمین کی ہوگی۔

غیر شخصی بازار۔ حکومت نے جن زمینوں کو بازار کے لئے مخصوص کر دیا ہے اور اس کے حق اجارہ کا نیلام کرتی ہے کہ کوئی شخص زمین کو ٹھیکے پر لے کر بازار لگانے والوں سے اجرت وصول کرے، چونکہ استیلا کی بنا پر اس کی مملوک ہو گئی ہے، اس لئے اس کا نیلام لے کر اجرت وغیرہ وصول کرنا جائز ہے، کیونکہ اجرت زمین کی ہوگی اور مدت کی جہالت کی بناء پر اجارہ فاسدہ کا شبہ ہو سکتا ہے تو یہ عرف کی وجہ سے مندفع ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۵/۲۹)۔

مچھلیوں کی خرید وفروخت کے مروجہ نظام کی تحقیق:

تالاب کے ٹھیکہ کے جواز کی پوری تفصیل سے فارغ ہونے کے بعد مناسب معلوم ہوا کہ مختصر طور پر مچھلیوں کی خرید وفروخت کے مروجہ صورت کی تحقیق ہو جائے تا کہ صحیح حکم واضح ہو سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تالاب کی مچھلیاں دو طرح کی ہوتی ہیں: مملوک اور غیر مملوک۔

جواب نمبر (۴):

مملوک مچھلیوں کی خرید وفروخت کی چند صورتیں رائج ہیں:

۱- اس تالاب میں جتنی مچھلیاں ہیں سب کو اس تالاب کی اتنی مقدار معین مچھلیاں آپ کے ہاتھ میں نے اتنے روپے میں فروخت کیا، اتنے دن میں نکال لیجئے۔ یا میں نکال کر دیدونگا۔ اس صورت میں آ کر مچھلیوں کا بغیر حیلے کے پکڑنا ممکن نہ ہو تو مبیع کے مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی بنا پر اس طرح بیع کرنا بیع فاسد ہے

۲- اس تالاب میں سب مچھلیاں یا اتنے اتنے وزن کی اتنی مقدار معین مچھلیوں کو نکال لیجئے فی کلو یا فی من اتنے روپے قیمت ہوگی یا یہ کہ میں نکال کر دیدونگا اور اتنی قیمت ہوگی۔

تو اس صورت میں اولا مچھلیوں کے پکڑنے کی وکالت ہے، پھر بیع کا وعدہ ہے، لہذا یہ معاملہ انتہاءً بیع تعاطی بن کر درست ہو جائے گا، اس طرح بیع کرنا جائز ہے۔

غیر مملوک مچھلیوں کی خرید وفروخت:

اس سلسلے میں مچھلیوں کو پکڑنے کے لئے تالاب وغیرہ اجارہ پر لینا جائز ہے، لیکن زمین کے اجارہ کا حیلہ اختیار کر کے تالاب کو اجارہ پر لینا درست ہوگا۔ اور اس کی مچھلیاں اگر خود شکار کریگا تو اس کی مملوک ہوں گی، اور اگر دوسرے سے شکار کرائے گا تو پکڑنے والے کی مملوک ہوں گی، لیکن چونکہ پکڑنے والا اپنی رضاء سے مچھلیاں دیدیتا ہے، اس لئے اس کے دینے کے بعد وہ مملوک ہوجاتی ہیں۔ نیز ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق پکڑنے والے کی مملوک ہوتی ہیں اور اس کا رواج بھی ہے، اس لئے اس کی خرید وفروخت علم کے باوجود جائز ہے، ائمہ ثلاثہ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے۔

نوٹ: مارکیٹ میں جو مچھلیاں پہنچتی ہیں اکثر مملوک ہوتی ہیں، کیونکہ یا تو بیع فاسد کے ذریعہ سے وہ مچھلیاں مارکیٹ میں آتی ہیں یا بیع صحیح کے ذریعہ سے۔

اور چونکہ یقینی طور پر تحقیق نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کی خرید وفروخت بلا کراہت جائز ہے، البتہ اگر بیع فاسد کے ذریعہ سے حاصل ہونا یقینی طور پر معلوم ہو تو خریدنا تو نفس کراہت سے خالی نہیں، لیکن اس کا استعمال طیب وحلال ہے (کمافی الشامیہ ص/۱۳۰) اور اگر بیع باطل کے ذریعہ سے مچھلیوں کا حاصل ہونا معلوم ہو تو اس کی خرید وفروخت جائز نہیں، اگر کوئی علم نہ ہو تو جائز ہے۔

"لقول رسول الله ﷺ رفع عن أمتي الخطاء والنسيان"

تحقیق واجب نہیں، البتہ ازروئے تقوی اور احتراز محمود وپسندیدہ ہے۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کا شرعی حکم

مولانا ابوبکر قاسمی ☆

تالاب کو ٹھیکہ پر دینا:

یہاں سب سے پہلا غور طلب امر یہ ہے کہ تالاب کو مچھلی پالنے کی غرض سے ٹھیکہ پر دینا شرعاً جائز ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں فتاوی عالمگیری میں لکھا ہے:

"لا تجوز إجارة الآجام والأنهار للسمک وغیره" (فتاوی عالمگیری ۴/۴۴۲)

(مچھلی وغیرہ (پالنے یا شکار کرنے) کے لئے نہروں اور تالابوں کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے)۔

اسی طرح "مبسوط سرخسی" میں مرقوم ہے:

ولا یجوز إجارة الآجام والأنهار للسمک ولا لغیره، لأن المقصود استحقاق العین، ولأن السمک صید مباح، فکل من أخذه فهو أحق به" (مبسوط باب الاجارۃ الفاسدۃ ۱۶/۳۳)۔

نیز "تنویر الانوار" کی شرح "الدر المختار" میں بھی مچھلی کے تالاب کو کرایہ پر دینے کا عدم جواز مکتوب ہے، **ولم تجز إجارة برکة لیصاد منها السمک** (الدر المختار مع رد المحتار ۴/۱۱۹)۔

☆ شکرپور بھرواره، دربھنگہ۔

(مچھلی کا شکار کرنے کے لئے حوض کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے)۔

اجارہ کی تعریفات کو پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں عقد اجارہ عوض دے کر کسی چیز سے منافع حاصل کرنے کا نام ہے، اب ظاہر ہے کہ عقد اجارہ کی یہ تعریف جس طرح مکان و دوکان کے اجارہ پر صادق آتی ہے، اسی طرح مچھلی پالنے کے لئے تالاب کو ٹھیکہ واجارہ پر دینے پر بھی صادق آتی ہے، اس لئے بظاہر تالاب کے ٹھیکہ پر لینے یا دینے کو اجارہ کی تعریف سے خارج کرنا صحیح نہیں ہے، اور اگر بالفرض تالاب کو اجارہ وٹھیکہ پر دینے سے استھلاک عین بھی لازم آتا ہو تب بھی دور حاضر میں عرف عام کی بنیاد پر تالاب وحوض کو ٹھیکہ پر دینا شرعا جائز ہونا چاہئے، کیونکہ تالاب وحوض کو مچھلی پالنے کی غرض سے ٹھیکہ پر دینے کا مسئلہ کوئی منصوص مسئلہ نہیں ہے، کہ اس کو جائز قرار دینے سے کسی شرعی نص کی مخالفت لازم آئے، زیادہ سے زیادہ قیاس کی مخالفت ہوسکتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے، چنانچہ بہت سے فقہاء نے اپنے اپنے زمانہ میں تالاب وحوض کو کرایہ وٹھیکہ پر دینے کو جائز قرار دیا، چنانچہ خود علامہ شامیؒ جنہوں نے تالاب وحوض کو اجارہ وٹھیکہ پر دینے کے عدم جواز سے بحث کی ہے، اور الایضاح نامی کتاب کے حوالہ سے مچھلی کے تالاب کو اجارہ پر دینے کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"وما في الإيضاح بالقواعد الفقهية أليق" (رد المحتار ۴/۱۱۹) لیکن خود حضرت علامہ موصوف نے البحر الرائق کے حوالہ سے مچھلی کے تالاب کو کرایہ وٹھیکہ پر دینے کو حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کی کتاب الخراج کے حوالہ سے جائز لکھا ہے۔

علاوہ ازیں صاحب "درمختار" وغیرہ فقہاء متاخرین نے عموم بلوی کی وجہ سے تالاب کے اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ حضرت علامہ حصکفی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

جاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوىٰ، مضمرات، انتهى

(پانی کے ساتھ نالی اور نہر کو کرایہ پر دینا عموم بلوی کی وجہ سے جائز ہے)۔

علامہ حصکفیؒ کے مندرجہ قول کے حاشیہ میں حضرت علامہ شامی علیہ الرحمہ نے، چراگاہ اور تالاب وغیرہ کو کرایہ پر دینے کے سلسلہ میں مختلف فقہاء کرام کے اقوال کو نقل فرما کر قدرے بحث کیا ہے، لیکن آخر میں بطور نتیجہ کے تالاب و چراگاہ وغیرہ کے کرایہ پر دینے کے جواز سے متعلق ایک حیلہ کا ذکر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مدت متعینہ کے لئے تالاب وغیرہ کو دے، اور تالاب میں مچھلی پالنے وغیرہ کے سلسلہ میں کچھ نہ کہے تو پھر تالاب کا اجارہ شرعاً جائز و درست ہے۔

"استاجر نهرا يابسا أو أرضا أو سطحا مدة معلومة ولم يقل شيئا صح، وله أن يجرى فى الماء (قلت: أو يرسل فيه السمک)" (شامی ۵/۴۴)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دور حاضر میں مچھلی کے تالاب کو ٹھیکہ اور اجارہ پر دینا شرعاً جائز ودرست ہے، اور اوپر جس طرح علامہ حصکفیؒ کے حوالہ سے عموم بلوی کے سبب تالاب کے ٹھیکہ پر دینے کا جواز بیان کیا گیا اسی طرح فتاوی ہندیہ میں بھی عموم بلوی کی وجہ سے تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کا جواز صاف صراحت کے ساتھ مذکور ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاوی ہندیہ ۴/۴۴۱)۔

لہذا تالاب میں مچھلی ہو یا نہ ہو تالاب کو مچھلی کی غرض سے یا دیگر کسی اور مقصد سے کرایہ وٹھیکہ پر دینا شرعاً جائز ہونا چاہئے، یہی رائے دار العلوم دیوبند کے مفتی حضرت مولانا نظام الدین صاحبؒ کی ہے، ان کا فتویٰ ملاحظہ ہو! وہ لکھتے ہیں:

''اگر تالاب اس قسم کا ہے کہ اس میں مچھلیاں محفوظ ہیں، ازخود باہر نہیں نکلیں گی تو مچھلی پالنے کے لئے اس کا ٹھیکہ پر دینا درست رہے اور جو مچھلیاں اس میں پائی جائیں گی وہ مملوک ہو جائیں گی (نظام الفتاوی ا/ ۲۴۴، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/ ۱۹۶، فتاوی عالمگیری ۳/ ۱۱۳، بوادر النوادر ا/ ۲۱۸)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دور حاضر میں بلا شک وشبہ کے تالاب کو مچھلی پالنے کی غرض سے کرایہ پر دینا جائز ہے، اور یہی مفتی بہ قول ہے۔

تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت:

اس جگہ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حوض یا تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت کا شرعی حکم کیا ہے، تو اس سلسلہ میں عام طور پر فقہاء کرام نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جن صورتوں میں انسان تالاب کی مچھلی کا مالک ہوجاتا ہے، اگر وہ مچھلیاں بغیر کسی حیلہ وتدبیر کے اور بغیر شکار کئے ہوئے مقدور التسلیم ہوں اور بآسانی پکڑی جاسکتی ہوں تو ان کی بیع اور خرید وفروخت تالاب میں رہتے ہوئے جائز ہے، اور بعض علماء نے مچھلی کے بآسانی مقدور التسلیم ہونے کی دو صورتیں لکھی ہیں، ایک یہ ہے کہ شکار کرنے کے بعد مچھلی کو بائع کسی برتن میں رکھ لے، جیسا کہ عام طور پر ہوا کرتا ہے، یا مچھلی کو کسی ایسے چھوٹے گڑھے میں رکھے جس سے نکالنا آسان اور سہل ہو (جدید فقہی مسائل ۱/ ۲۲۰)۔

لیکن اگر بغیر کسی تدبیر وحیلہ کے مچھلیوں کو پکڑنا آسان نہ ہو، تو ایسی صورت میں تالاب میں رہتے ہوئے مچھلیوں کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اسی طرح جن صورتوں میں انسان مچھلیوں کا مالک نہیں ہوتا ان صورتوں میں بھی تالاب وغیرہ میں رہتے ہوئے مچھلیوں کو بیچنا جائز نہیں ہے (مزید تفصیل بوادر النوادر اور جدید فقہی مسائل میں دیکھی جائے، نیز الکوکب الدری ۱/ ۳۵۹)۔

چنانچہ علامہ شمس الدین السرخسی نے ''المبسوط'' باب البیوع الفاسدہ (۱۳/ ۱۲) کے تقریباً آخر میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے:

۱- اگر مچھلی کسی جھاڑی یا تالاب وغیرہ میں خود بخود پیدا ہوگئی ہو اور اس کا کسی نے شکار نہیں کیا ہے اور نہ اس تالاب وغیرہ کو مچھلی وغیرہ کی غرض سے تیار کیا گیا ہے اور نہ اس تالاب وجھاڑی وغیرہ سے مچھلی کو کسی نے پکڑا ہے تو اس قسم کی مچھلی کو تالاب میں رہتے ہوئے فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ بیع کی حقیقت مبادلۃ المال بالمال کے سبب تملیک کی ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی تملیک بغیر ملک کے نہیں ہوسکتی، یعنی جب تک کہ انسان اس چیز کا جس کو بیچ رہا ہے مالک نہ ہوگا اس وقت تک اس چیز کو بیچ کر کسی کو مالک نہیں بنا سکتا، اس لئے مذکورہ قسم کے تالاب

میں خود بخود پیدا ہونے والی مچھلی کو فروخت کرنا غیر مملوک ہونے کی وجہ سے شرعاً بیع باطل کے حکم میں ہے۔

۲- ہاں اگر مچھلی کو برتن یا گڈھا یا حوض وغیرہ میں پکڑ کر رکھا گیا ہے اور اس مچھلی کو بغیر شکار کے پکڑنا ممکن ومقدور ہو تو اس قسم کی مچھلی کو فروخت کرنا شرعاً جائز ودرست ہے۔

۳- اسی طرح اگر مچھلی کو گڑھا یا حوض وغیرہ میں پکڑ کر رکھا تو نہیں گیا ہے، بلکہ خود بخود مچھلی اس حوض وتالاب میں آگئی ہے، البتہ اس حوض وتالاب کے دہانہ ومنہ کو اس طرح بند کردیا گیا ہے کہ مچھلی اس سے نہیں نکل سکتی تو شرعاً یہ بھی پکڑنے کے حکم میں ہے، جیسا کہ مچھلی بنسی کے ذریعہ (یعنی اس کانٹے میں جس میں مچھلی کو پھنسایا جاتا ہے) پھنس گئی تو ان صورتوں میں مچھلی کو فروخت کرنا شرعاً درست ہے۔

۴- لیکن اگر مچھلی مملوک تالاب میں داخل ہوئی مگر اس حوض وتالاب کے دہانہ کو بند نہیں کیا گیا تو ایسی صورت میں اس مچھلی کو فروخت کرنا شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ صرف حوض و تالاب میں داخل ہو جانے سے مچھلی مملوک نہیں ہوتی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ''مبسوط'' میں ذکر شدہ تفصیل کے مطابق تالاب میں مچھلی کے ہونے یا پائے جانے کی چار صورت ہے:

۱- حوض وتالاب میں خود بخود مچھلی پیدا ہوگئی

۲- مچھلی کو حوض وتالاب میں پکڑ کر یا خرید کر رکھا گیا ہے اور پھر اس مچھلی کو وہاں سے بغیر شکار کئے ہوئے نکالنا مقدور ہو۔

۳- مچھلی کہیں سے تالاب میں آگئی اور تالاب کے منہ کو بن کردیا گیا۔

۴- مچھلی کہیں سے تالاب میں آگئی مگر تالاب کے منہ کو بند نہیں کیا گیا ہے، پہلی اور چوتھی صورت میں بیع باطل ہے اور دوسری وتیسری صورت میں شرعاً بیع درست ہے۔

اور ''شرح وقایہ'' کے حاشیہ میں مچھلی کی بیع کی پانچ صورت مرقوم ہے، (تفصیل کے لئے

دیکھئے: شرح وقایہ ۳/۴۱، نیز درمختار ۴/۱۱۹)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر بائع نے مطلق طریقے سے مچھلی کو سامان کے عوض فروخت کیا تو دونوں جانب سے بیع کو باطل ہونا چاہئے، جیسے مردار کو سامان کے عوض فروخت کرنا یا اس کے برعکس سامان کو مردار کے عوض فروخت کرنا اور اگر مچھلی متعین ہوگی تو مچھلی میں بیع باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں مچھلی غیر مملوک ہے اور سامان میں بیع فاسد ہے، اس لئے کہ مچھلی فی الجملہ مال ہے اور اسی کے مثل یہ صورت بھی ہے کہ اگر مچھلی کے گوشت کی بیع ہو اس لئے کہ مچھلی مثلی چیز ہے اور اگر مچھلی کی بیع ثمن یعنی روپیہ سے کی گئی تو بیع باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں مچھلی کا مبیع ہونا متعین ہے اور وہ غیر مملوک ہے، آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ جو کچھ میں نے کہا میں نے کسی کے کلام میں نہیں پایا، بلکہ یہ بات مجھ پر (منجانب اللہ) ظاہر ہوئی ہے (ردالمحتار ۴/۱۱۹)، اور پہلی و دوسری صورت کے باطل و فاسد ہونے کی صراحت صدر الشریعہ نے کی ہے (شرح وقایہ ۳/۴۱)۔

اور ''درمختار'' میں مچھلی کی بیع کی چوتھی شکل میں مشتری کو شرعاً جو خیار رویت حاصل ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں مچھلی کو دیکھنے اور پانی سے باہر دیکھنے میں فرق ہے۔

''قال في در المحتار: **قوله وله خيار الرؤية ولا يعتد به برؤيته وهو في الماء؛ لأنه يتفاوت في الماء وخارجه شرنبلالية اهـ** (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

اور ''درمختار'' میں مچھلی کی بیع کی جو چھٹی شکل بیان کی گئی ہے اس کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اگر مچھلی بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکتی ہے تو بیع صحیح ہے اور اگر بغیر حیلہ کے نہیں پکڑی جاسکتی تو بیع فاسد ہے ''**(قوله فلو سد ملكه) أي فيصح بيعه إن أمكن أخذه بلا حيلة، وإلا فلا على القدرة على التسليم**'' (شامی ۴/۱۱۹)۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مچھلی کی بیع کے سلسلہ میں جو کچھ عرض کیا گیا اس کا حاصل وہ ہے جو فتح القدیر میں مرقوم ہے:

۱-اگر مچھلی بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکتی ہے تو بیع جائز ہے، کیونکہ مچھلی مملوک اور مقدور التسلیم ہے۔

۲- اور اگر مچھلی بغیر حیلہ کے نہیں پکڑی جاسکتی ہے تو بیع جائز نہیں بلکہ فاسد ہے۔

۳-اور اگر مچھلی کسی تالاب میں داخل ہوئی اور وہ تالاب مچھلی کی غرض سے تیار نہیں کیا گیا ہے تو پھر بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں مچھلی کسی کی مملوک نہیں ہے، ہاں اگر مچھلی کے تالاب میں داخل ہوتے ہی تالاب کے دہانہ کو بند کردیا گیا تو اس صورت میں مچھلی مملوک ہوجائے گی، البتہ اگر بغیر کسی حیلہ مچھلی کا پکڑنا ممکن ہے تو بیع جائز ہے ورنہ بیع فاسد ہوگی۔

۴-اور اگر تالاب تیار نہیں کیا گیا ہے لیکن مچھلی کو پکڑ کر اس میں رکھا گیا ہے تو مچھلی کو پکڑ کر اس تالاب میں رکھنے والا اس مچھلی کا مالک ہوگا، البتہ اگر مچھلی کا بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ مقدور التسلیم ہے اور اگر حیلہ کے ذریعہ پکڑنا ممکن ہے تو بیع جائز نہیں ہے بلکہ بیع فاسد ہے اگرچہ مچھلی مملوک ہے، لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: شامی ۴؍۱۱۹)۔

یہاں تک مندرجہ بالا سطور میں مچھلی کی فروخت کے سلسلہ میں جو تفصیلات ذکر کی گئیں ان کا مقصد جہاں یہ ہے کہ مچھلی کی بیع سے متعلق ساری تفاصیل واضح ہوکر سامنے آجائے، وہیں یہ بات بھی عیاں ہوجائے کہ اس سلسلہ میں عام فقہاء کا نظریہ کیا اور انہوں نے مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق مسائل کو بیان کرتے ہوئے کس قدر باریک بینی سے کام لیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ان مسائل کا زیادہ تر دارو مدار قیاس پر ہے اور عوام کے لئے فقہاء کرام کی بیان کردہ باریکیوں پر عمل کرنا دشوار ہے، دوسری طرف جب کسی زمانہ میں اس کے خلاف تعامل ہوجائے تو اس زمانے کے علماء کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات میں قیاسی مسائل پر جمود کے بجائے روح شریعت اور اصول فقہاء کو پیش نظر رکھ کر عرف کے مطابق جہاں تک ہوسکے امت کے لئے سہولت کی راہ نکالیں، لہذا عام فقہاء کے نظریہ کو تحریر کرنے کے بعد دور

حاضر کے بدلتے ہوئے حالات میں راقم سطور اپنی رائے درج کر رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں انسان تالاب کی مچھلی کا مالک ہوجاتا ہے ان صورتوں میں تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ تالاب کی حد بندی ہو اور مچھلی کا وہاں سے نکل کر بھاگ جانا ممکن نہ ہو، نیز وہ تالاب وغیرہ مچھلی ہی کے لئے مخصوص ہو اور مچھلی مقدور التسلیم ہو، خواہ حیلہ و تدبیر اور جال وغیرہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو، چنانچہ علامہ شامی نے تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع کا جواز حضرت امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے (ملاحظہ ہو: رد المحتار ۴/ ۱۱۹)۔

آگے چل کر علامہ شامی نے علامہ خیر الرملی کا قول نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ گزشتہ سطور سے تو مطلقاً تالاب میں مچھلی کی بیع کا عدم جواز معلوم ہوا لیکن حضرت امام ابوحنیفہ سے جو کچھ منقول ہوا اس کا انطباق اگر چہ قواعد پر مشکل ہے، کیونکہ شکار سے قبل ہی مچھلی کی بیع تالاب میں اس کے رہتے ہوئے ہو رہی ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تالاب چونکہ اسی غرض سے بنایا گیا ہے اور مچھلی کی بیع کے بعد مچھلی مقدور التسلیم ہے، اس لئے جائز ہے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس تحریر پر غور کرلو کیونکہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور اس کے سلسلہ میں بکثرت سوال کیا جاتا ہے (دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۱۱۹)۔

اور راقم سطور کے نزدیک تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع کے جواز کے لئے درخت پر رہتے ہوئے پھل کے فروخت کرنے کے جواز کو نظر بنایا جائے، یعنی جس طرح فقہاء کرام نے درخت پر رہتے ہوئے پھل کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اسی طرح تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع بھی شرعاً جائز ہونا چاہئے خواہ حیلہ و تدبیر کے بعد ہی خریدار کو مچھلی سپرد کیوں نہ کرنے پڑے بلکہ جس طرح حضرت امام محمد نے پھل کی بیع کی بعد اگر پھل تیار ہو تو اسے درخت پر چھوڑنے کی عرف کی وجہ سے اجازت دی ہے اسی طرح مچھلی کی بیع کے بعد بھی تالاب میں مچھلی کے کچھ دنوں چھوڑے رکھنے کا رواج ہے اور فریقین میں سے کسی کو کوئی ناگوار نہیں ہوتی اس لئے یہاں بھی مچھلی کی بیع کے بعد تالاب میں کچھ دنوں مچھلی کے چھوڑے رکھنے کی عرف کی وجہ سے

اجازت ملنی چاہئے (دیکھئے: الدرالمختار ۴؍۴۲، ۴۳، ۴۴)۔

بلکہ جس طرح علامہ شامی نے پھل کی بیع کو بیع سلم کے ساتھ ملحق کر کے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے (کمافی ردالمحتار ج ۴ ص ۴۳)۔

اسی طرح حضرات فقہاء نے مچھلی میں بھی سلم کی اجازت دی ہے (ہدایہ ۳؍۷۷، ۷۸)۔

تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کا جواز اوپر جس طرح میں نے حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سے نقل کیا ہے اسی طرح علامہ سرخسی نے امام ابن ابی لیلہ سے تالاب میں مچھلی کی بیع کا جواز نقل کیا ہے (دیکھئے: المبسوط للامام السرخسی ۱۳؍۱۱)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس طرح حضرات فقہاء نے عبد آبق کی بیع کو جب کہ وہ مقدور التسلیم ہو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی اگر مقدور التسلیم ہو تو اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اور علامہ سرخسی نے حضرت ابن عمر اور ابن مسعودؓ سے جو پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع کا جواز نقل کیا ہے وہ اثر راقم سطور کے نزدیک اس صورت پر محمول ہے، جبکہ تالاب غیر محور ہو یا مچھلی غیر مملوک ہو ــــــــ اسی طرح بعض حضرات فقہاء نے تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع کو بیع غرر کے تحت داخل کر کے ناجائز قرار دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع غرر اس وقت منع ہے جبکہ بلاضرورت ہو، لیکن اگر ضرورۃً یا تبعاً بعض غرر کو برداشت کرنا پڑ رہا ہو تو پھر ایسی صورت میں بیع غرر ممنوع نہیں ہے۔

"قال العلامة النووی فی شرح المسلم عند ذکر "بیع الغرر نصه": لأنه غرر من غیر حاجة، وقد یحتمل بعض الغرر تبعا إذ دعت إلیه حاجة" (وانظر لمزید التفصیل حاشیہ المسلم للنووی ۲؍۲)

یہاں پہنچ کر یہ مسئلہ بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ مچھلی کی بیع اگر تالاب میں مچھلی کے رہتے ہوئے کی جائے تو اگر بیع کا معاملہ وزن کے ساتھ ہو تو تالاب سے مچھلی نکلوا کر خریدار کے سپرد کرنا بائع کی ذمہ داری ہے اور اگر کیل و وزن کی شرط کے بغیر اٹکل اور اندازہ سے بیع کا معاملہ کیا جائے

تو پھر مچھلی کو تالاب سے نکلوانا بائع کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ خود خریدار تالاب سے مچھلی کو نکالے (ردالمحتار ۴؍۴۳)۔

جوابات:

مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں فقہ اکیڈمی کے مرسلہ سوالوں کا بالترتیب جواب یہ ہے: یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ آج کل جو مچھلیاں منڈیوں اور بازاروں میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور تالابوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکہ پر دئے جاتے ہیں اور بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں جن کی گڈھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڈھے اور تالاب کبھی شخصی ملک ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت کے ہوتے ہیں، جنہیں مختلف افراد کو مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دیا جاتا ہے۔

اب یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ آج عام طور پر ان ندی، نالوں اور نہروں کے سلسلہ میں جو کسی خاص شخص کی ملکیت نہیں ہیں یہ بات متعارف ہے کہ ان کو حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹو سوسائٹی یا مقامی پنچایتوں کے ہاتھ سے متعین مدت کے لئے بندوبست کر دیتی ہے اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے مچھلی نکالتے ہیں اور خود اس کو استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کر دیتے ہیں یہ مچھلی ضروری نہیں ہے کہ اس ندی یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، بلکہ سیلاب کی آمد کیساتھ یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، اسی طرح بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے، نیز سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے جو درخت ہیں یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خودرو درخت ہیں جن کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں اور اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں۔

تو کیا عرف میں عام ہونے کی صورت میں جس طرح ہاٹ، بازار یا سرکاری درخت

کے جلاون کے نیلام کو فقہاء کرام نے شرعی بنیادوں پر جائز قرار دیا ہے (امداد الفتاوی ۱۲۱/۳)، اسی طرح سرکار تالاب میں سیلاب کی آمد کے ساتھ آنے والی مچھلیوں کے نیلام کو شرعاً جائز قرار دیا جائے گا، تو اس سلسلہ میں یہ بات اچھی طرح یاد رہنی چاہئے کہ اگر سرکار نے تالاب کو ٹھیکہ پر دیا ہے اور اس میں خود بخود پیدا ہونے والی مچھلی کو یا سیلاب کی آمد کیساتھ آنے جانے والی مچھلی کو ٹھیکہ دار شخص تالاب سے نکال کر فروخت کرتا ہے تو شرعاً ایسی مچھلیوں کو خرید وفروخت بلا خیار جائز ہے، ہاں اگر سرکاری تالاب کو ٹھیکہ پر لیکر ٹھیکہ دار شخص اس میں خود بخود پیدا ہونے والی مچھلی کو بغیر نکالے ہوئے تالاب میں رہتے ہوئے ہی فروخت کر دیتا ہے تو شرعاً بیع باطل یا فاسد ہے، کیونکہ اس صورت میں تالاب میں جو مچھلی پائی جاتی ہے وہ غیر مملوک ہے، نیز مجہول بھی ہے اور غیر مقدور التسلیم بھی، اس لئے یہ بیع باطل ہے، کیونکہ یہ ایسی بیع ہے جس میں مبیع بائع کا مملوک مال نہیں ہے اور جس بیع میں مبیع بائع کی مملوک نہ ہو شرعاً ممنوع ہے: قال النبی ﷺ علی رجل بیع فیما لا یملک، اھ (رواہ النسائی ۲/ ۲۲۵)۔

لہذا صرف موجودہ عرف کو دیکھ کر اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا: ''لأن العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه'' (قواعد الفقہ / ۹۲)، ہاں اگر ٹھیکہ دار نے سرکاری یا عوامی یا شخصی تالاب کو ٹھیکہ پر لیکر اس میں مچھلی خرید کر یا پکڑ کر رکھا ہو یا سیلاب میں آنے والی مچھلی کے تالاب میں رکنے کا انتظام کیا ہو تو پھر ان صورتوں میں وہ تالاب کی مچھلی کا مالک ہو جاتا ہے، البتہ اس صورت میں اگر وہ تالاب سے مچھلی نکال کر فروخت کرتا ہے تو بالاتفاق بیع جائز ہے اور اگر تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کو فروخت کر دیتا ہے تو اگر چہ عام فقہاء کرام کی تصریحات کے مطابق یہ بیع فاسد ہے، لیکن خرید لینے کے بعد مشتری مچھلی کو نکال لے اور فروخت کرے تو شرعاً سابق بیع بھی درست ہو جائے گی، چنانچہ حضرت مفتی نظام الدین نے غیر مقبوضہ مچھلیوں کی بیع کے سلسلہ میں ایک فتویٰ کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ ''اگر تالاب اس قسم کا ہے کہ اس میں مچھلیاں محفوظ ہیں از خود باہر نہیں نکلیں گی تو مچھلی پالنے کے لئے اس کا ٹھیکہ پر لینا درست

ہوگا اور جو مچھلیاں اس میں پالی جائیں گی وہ مملوک ہو جائیں گی، البتہ بغیر پکڑے ہوئے مقبوضہ نہ ہوں گی اس لئے خود پکڑ کر یا اپنے کسی ملازم یا اجیر (مزدور) سے پکڑوا کر فروخت کرنا بھی جائز ہو جائے گا، البتہ بغیر پکڑے اور قبضہ میں لائے فروخت کرنا بیع مالم یقبض ہو کر بیع فاسد ہوگی اور مملوک رہنے کی وجہ سے بیع باطل نہ ہوگی اور بیع فاسد ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اگر مالک کے قبضہ میں آئے بغیر فروخت ہو جائے اور مشتری پھر اس کو فروخت کرے اور مالک کو اعتراض نہیں تھا بلکہ اجازت تھی تو یہ دوسری بیع جو ہوگی وہ صحیح اور سمک مبیع لہذا البیع'' کا استعمال درست رہے گا۔ اھ (نظام الفتاوی ۱/ ۲۴۴) ''کتبہ العبد نظام الدین عفی عنہ مفتی دار العلوم دیوبند''۔

البتہ راقم سطور کے نزدیک مملوک مچھلی کی بیع تالاب میں رہتے ہوئے بھی شرعاً درست ہے۔

۲- اب جس صورت میں حضرات فقہاء نے تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع کو ناجائز و باطل قرار دیا ہے اگر ٹھیکہ دار سے خرید کر اور تالاب سے مچھلی نکال کر مشتری بازار یا دوکان میں رکھ کر مچھلی کو فروخت کرے گا تو اگرچہ بیع باطل کے معروف اصول کے مطابق اس کے لئے اس مچھلی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ ''کما ھو حکم البیع الباطل'' لیکن اگر ٹھیکہ دار کی اجازت سے اس نے ایسا کیا ہے تو بعض فقہاء کے کلام کے مطابق خریدار کا اس مچھلی کو فروخت کرنا اور لوگوں کا اس سے مچھلی خریدنا جائز ہے (حاشیہ شرح وقایہ ۳/ ۳۹)۔

۳- جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس تالاب میں باقاعدہ مچھلی پال کر شکار کرنے سے قبل ہی مچھلیوں کو فروخت کر دیتا ہے تاکہ وہ دوسرا شخص خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو فقہاء کرام کی مشہور تصریحات کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر بغیر کسی حیلہ کہ مچھلیاں تالاب سے نکالنا مقدور التسلیم ہو تو شرعاً اس طرح کی خرید و فروخت جائز ہے اور اگر بغیر کسی حیلہ کے مچھلیاں تالاب سے نکالنا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں تالاب یا حوض میں رہتے ہوئے شکار سے قبل مچھلیوں کو کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز

نہیں ہے (شرح وقایہ ۳/ ۴۱)۔

لیکن راقم سطور کے نزدیک جن صورتوں میں انسان مچھلیوں کا مالک ہو جاتا ہے اگر تالاب محصور و مخصوص ہو اور مچھلی حیلہ ہی کے ساتھ مقدور التسلیم کیوں نہ ہو، پھر بھی تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع جائز ہے (رد المحتار ۴/ ۱۱۹)۔

۴- اگر کوئی حوض یا تالاب نجی و شخصی ملکیت کا ہے یا عوامی و سرکاری ملکیت کا ہے اور اس میں مچھلیاں بغیر پالے ہوئے بارش و سیلاب کی وجہ سے از خود آ گئی ہیں تو ایسے تالاب کو اس طور پر کسی کو ٹھیکہ پر دینا کہ ایک خاص مدت تک ٹھیکہ پر لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیوں کا شکار کر کے فائدہ اٹھائے تو اس طرح کا معاملہ کرنا شرعاً جائز ہے۔ (نظام الفتاویٰ ج ۱ ص ۲۴۴) البتہ تالاب میں رہتے ہوئے مچھلی کو فروخت کرنا اس صورت میں جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر مچھلی کو روکنے کے لئے ٹھیکہ دار نے انتظام کیا تو پھر اس صورت میں ظاہر روایت میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اگر اس تالاب سے مچھلی نکال کر فروخت کر لے یا وہ تالاب ایسا ہے کہ بغیر حیلہ کے اس سے مچھلی نکل سکتی ہو تو تالاب ہی رہتے ہوئے مچھلی کو فروخت کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں (رد المحتار ۴/ ۱۱۹)۔

لیکن احقر کے نزدیک تالاب میں رہتے ہوئے بھی مچھلی کی خرید فروخت جائز ہے۔

☆☆☆

مچھلی کا شکار اور تجارت کی مشکلات کا حل

مولانا محمد محی الدین القاسمی بڑودوی

مچھلی کی بیع:

۱- ندی، نالے جس کا سرکار بندوبست کرتی ہے، اور مقامی پنچایتوں وکوآپریٹیو سوسائٹیوں کو معاوضہ لے کر ٹھیکہ پر دیتی ہے، جہاں مچھلیوں کا وجود وعدم کچھ یقینی نہیں ہے، علی خطر ہے، پھر سرکاران مچھلیوں کی مالک بھی نہیں ہے، کیونکہ جب تک پانی سے مچھلیوں کو پکڑ نہ لیا جائے وہ کسی کی ملک نہیں ہیں، تو سرکار کی ٹھیکہ داروں کے ہاتھ یہ بیع باطل ہے، البتہ ٹھیکہ داروں نے اپنے اس ٹھیکہ کے ماتحت ان ندی نالوں کی مچھلیوں کو پکڑ لیا تو ٹھیکیدار مالک ہو گئے ہیں، ان سے جو شخص خریدے گا اس کی بیع صحیح ہوگی، اسی طرح ٹھیکیدار سے خریدار کی بیع دوسروں کے ہاتھ جائز ہوگی۔

صاحب ''درمختار'' فرماتے ہیں کہ وہ مچھلیاں جو ابھی شکار نہیں ہوئیں ہیں اگر کسی سامان کے عوض بیچی جائیں تو بیع فاسد ہوگی، اور (نقد کے بدلہ فروخت ہوں) تو بیع باطل ہوگی، ملک نہ ہونیکی وجہ سے۔ صدر الشریعہ کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ مچھلی کی بیع مذکورہ صورت میں فاسد ہے، اور مچھلی قبضہ کے بعد مملوک ہو جاتی ہے، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ جو چیز اپنی ملک میں نہیں ہے اس کی بیع تو باطل ہوتی ہے، جیسے پہلے گزرا، کیونکہ یہ بیع معدوم ہے اور معدوم (بیچنے والے کے حق میں) مال نہیں ہے، تو لازم ہے کہ یہ بیع باطل ہو، اور عرض جو (ثمن ٹھہرا ہے) کی بیع

فاسد ہو، کیونکہ اگر چہ عرض کو ثمن ٹھہرایا گیا اور ''باء'' عوض اس پر داخل ہے، مگر کسی درجہ میں عرض مبیع ہے، تو اس شکل میں ہم مچھلی کو ثمن قرار دے لیں گے، تو اب صورت یہ ہوگی کہ عرض کو سمک غیر مملوک کے بدلہ فروخت کیا جا رہا ہے جو مال نہیں ہے، گویا عرض فروخت ہو رہا ہے اور ثمن کا ذکر نہیں ہے، (اور ثمن مقصود بیع نہیں ہوتا، اس لئے ثمن کے عدم ذکر سے بطلان بیع لازم نہیں آتا،) یا یوں کہہ لیں گے جیسے عرض کو ام الولد کے عوض فروخت کیا جا رہا ہے (درمختار)۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ عرض کی بیع بھی اس صورت میں باطل ہو (جیسے سمک کی بیع باطل ٹھہری) کیونکہ سمک جب مال ہی نہیں ہے تو عرض کو میتہ اور دم کے عوض فروخت کرنے جیسی صورت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن موجودہ شکل کو عرض کو ام الولد کے بدلہ بیع کے ساتھ تشبیہ دینا زیادہ ظاہر ہے۔ کہ جس طرح ام الولد فی الجملہ مال ہے اسی طرح مچھلی پکڑ لئے جانے کے بعد مال ہے، اور اگر مچھلی کو بے شکار نقد کے عوض فروخت کیا جائے تو بیع باطل ہے۔

۲- مذکورہ صورت، یعنی سرکار کی ٹھکیداروں کے ساتھ مچھلی کی بیع باطل ہے، مگر ٹھکیداروں کا اس ندی نالے سے مچھلیاں پکڑ کر فروخت کرنا جائز ہے اور مسلموں کے لئے صورت حال جانتے ہوئے بھی ان مچھلیوں کو خریدنا جائز ہے، جس کی تفصیل جواب ۱ میں درج ہوئی ہے۔

۳- جو حوض یا تالاب کسی کی ذاتی ملکیت میں ہیں اور مچھلیاں بھی اس نے پالی ہیں، خواہ چھوٹی چھوٹی مچھلیاں لاکر ڈالی ہیں یا مچھلی کے انڈے ڈالے ہیں تو اس صورت میں مچھلیاں اس شخص کی مملوک ہیں اور صاحب تالاب کے سوا دوسرے شخص کو یہ مچھلیاں پکڑنے کا حق نہیں ہے۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں: اگر مچھلیاں مقدور التسلیم ہوں کہ مالک یا مشتری بلا کسی تدبیر کے مچھلیاں جس قدر مطلوب ہیں بسہولت پکڑ سکتا ہے تو یہ بیع جائز ہے، البتہ مشتری کو خیار رویت حاصل رہے گا، اور اگر حوض یا تالاب کے بڑا یا گہرا ہونے کی وجہ سے کسی کانٹے یا جال

ڈالنے کی ضرورت پڑتی ہو یا مختلف ومشقت کے بعد پکڑی جاسکتی ہوں تو مقدورالتسلیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی یعنی فاسد ہوگی۔ جیسے اس پرندہ کی بیع جسکو پکڑ کر فضا میں چھوڑ دیا گیا ہو جو خود واپس نہ ہوتا ہو۔

"والحاصل كما في الفتح أنه إذا دخل السمك في حظيرة فإما أن يعدها ذلک أول افقی الأول يملكه وليس لأحد أخذه ثم إن أمكن أخذه بلا حيلة جاز بيعه لأنه مملوک مقدور التسليم وإلا لم يجز لعدم القدرة على التسليم" (ردالمحتار ۴/ ۱۱۹)

بیع فاسد میں رفع فساد:

رہی یہ بات کہ اس بیع فاسد کی صورت میں بائع اگر کسی طرح مچھلیاں نکال کر مشتری کے سپرد کردے تو اب یہ فساد رفع ہو جائیگا کہ نہیں؟ تو اس صورت میں دو رائے ہیں۔

مشائخ بلخؒ کہتے ہیں کہ تسلیم کے بعد یہ فساد رفع نہ ہوگا اور حضرت کرخیؒ اور امام طحاویؒ کے قول کے مطابق فساد رفع ہو جائے گا اور بیع جائز ہو جائے گی (تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۱۲۰)۔

۴- اگر کسی حوض یا تالاب میں مچھلیاں از خود آ گئی ہوں تو کوئی شخص اگر حوض یا تالاب کا راستہ بند کر دیتا ہے تا کہ مچھلیاں محبوس ہو جائیں تب یہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، خواہ کسی حوض یا تالاب اس کی ملکیت میں ہو یا نہ ہو۔

پھر حوض اس قدر چھوٹا ہو کہ پکڑنے کے لئے کسی حیلہ کی ضروت نہیں رہتی تو ان مچھلیوں کو فروخت کرنا جائز ہے اور اگر مچھلیوں کا پکڑنا حیلہ پر موقوف ہے تو پکڑنے سے قبل بیع فاسد ہے۔

حضرت علامہ شمس الدین سرخسیؒ "مبسوط" میں تحریر فرماتے ہیں:

''اگر مچھلیاں چھوٹے گڈھے میں ہوں جن کا بلا شکار پکڑ لینا ممکن ہو تو اگر اس آدمی نے مچھلیاں پکڑ کر اس گڈھے میں ڈال دی ہیں تو یہ مالک ہو جائے گا، جس طرح اس نے مچھلیاں پکڑ کر بڑے مٹکے (کوٹھے) میں ڈالدی ہوں اور اگر مچھلیاں پکڑی نہیں، بلکہ پانی کے ساتھ از خود مچھلیاں گڈھے میں داخل ہوگئی ہوں اور اس شخص نے گڈھے میں پانی داخل ہونے کی جگہ بند کردی ہو کہ اب مچھلیاں اس جگہ سے نکلنے پر قادر نہ ہوں تو یہ آدمی ان مچھلیوں کو پکڑنے والا شمار ہوگا جیسے جال میں مچھلی پھنس جائے تو جال والا مالک ہوجاتا ہے، تو اب ان مچھلیوں کا بیچنا جائز ہوگا، (اگر مقدور التسلیم ہوں) اور اگر اس شخص نے پانی داخل ہونے کی جگہ کو بند نہ کیا تو بیع جائز نہیں ہوگی (بلکہ باطل ہوگی)، اس لئے کہ صرف گڈھے میں مچھلی آجانے سے مملوک نہیں ہوجاتی ہے جب تک کہ یہ آدمی اس کو پکڑ نہ لے، خواہ حقیقۃً، خواہ حکماً'' اھ (المبسوط للسرخسی ۱۳ر ۱۲)۔

یہاں ایک اور صورت پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ کسی نے غیر مملوک حوض یا تالاب میں مچھلیاں پکڑ کر ڈالدی ہوں تو انکی بیع کا کیا حکم ہے؟

ہمارے یہاں اس کی بیع باطل ہے، اور ابن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ پکڑ کر چھوڑ دینے سے اسکی ملک زائل نہیں ہوتی، اگر چہ پکڑنے کے لئے از سرِ نو شکار کرنا پڑ جائے۔

ہماری دلیل حضرت ابن عمر اور حضرت بن مسعود رضی اللہ عنہما کا اثر ہے، ان دونوں نے فرمایا کہ مچھلی کو پانی میں نہ بیچو کہ یہ بیع غرر ہے، چنانچہ پکڑے بغیر ہی بیع پانی میں کر رہا ہے تو یہ بیع باطل ہے غیر مملوک کی بیع ہے اور خود مالک بننے سے قبل دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا، لہذا یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی اڑتے پرندہ کو (بلا پکڑے) فضاء میں بیچ ڈالے تو یہ بیع باطل ہوگی۔

اور اگر پکڑ کر پھر چھوڑ دی ہے تو یہ مچھلی آبق فی الماء ہے تو یہ بھگوڑے غلام کی بیع کے حکم میں ہے، اور اس لئے بھی کہ مقدور التسلیم نہیں ہے، بلکہ اس مچھلی کو پکڑنے کے لئے اسی سبب

ملک کو اختیار کرنا پڑیگا جس سے از سر نو ملک ثابت ہوتی ہے، یعنی شکار کرنا پڑے گا تو نتیجۃً یہ بھی فضا میں پرندہ کی بیع کے حکم میں رہے گی (تفصیل کے لئے: المبسوط للسرخسی ۱۳ / ۱۲)۔

ٹھیکہ (اجارہ):

حوض یا تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کا مسئلہ اجارہ سے متعلق ہے۔

اجارہ تملیک المنافع کا نام ہے، یعنی کوئی مملوک شئی سے انتفاع کے لئے اجارہ کی وضع ہوتی ہے، اور حوض یا تالاب کو ٹھیکہ پر دینا مچھلی مارنے اور نکالنے کے لئے، اجارہ کی حقیقت، یعنی تملیک المنافع سے میل نہیں کھاتا ہے، کیونکہ اس ٹھیکہ میں حوض سے کوئی انتفاع نہیں ہو رہا ہے، بلکہ عقد، حوض و تالاب میں مچھلی پر واقع ہو رہا ہے، اور معقود علیہ (مچھلی) پوری بذاتہ عاقد کو مل رہی ہے، اس کو استہلاک عین کہا جاتا ہے، اور اجارہ کی حقیقت یہ ہے کہ عین مالک کی ملک پر باقی رہتے ہوئے منافع دوسرے کو مل جائیں، اور استہلاک عین پر اجارہ جائز نہیں ہے، جیسے کسی زمین پر بانس یا درخت لگے ہوئے ہوں تو ان کے کاٹنے پر اجارہ درست نہیں، زمین میں پانی ہو تو پانی جانوروں کو پلانے کے لئے اجارہ درست نہیں ہے، گھاس ہو تو جانور چرانے پر اجارہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ بانس، درخت، گھاس اور پانی عاقد کو بذاتہ مل رہا ہے اور نفس زمین سے اس میں عاقد کو انتفاع نہیں ہو رہا ہے، اور نہ نفس زمین پر کوئی عقد ہو رہا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: بزازیہ علی ہندیہ ۵ / ۴۸)۔

حیلہ جواز:

علامہ شامی نے حیلہ جواز بیان کیا ہے کہ زمین کے حصہ معینہ کو جانور بٹھانے اور باندھنے کے لئے اجارہ پر لے لیا جائے اور صاحب زمین پانی اور گھاس لینے کی اجازت دیدے مستاجر کو، اور اس اجازت کی اس وقت ضرورت ہوگی جب پورا پانی لے لینا ہو، اگر ضرورت کے

مطابق جانوروں کو پلانا ہے یا تھوڑا استعمال کرنا ہے جس سے کنویں یا نہر کے حریم (ماحول) کو نقصان نہ پہونچتا ہو تو ضرورت کی مقدار لے لینے میں اجازت کی بھی ضرورت نہیں رہتی۔

لہذا اس حیلہ کے مطابق یہ جائز ہے کہ حوض یا تالاب کی زمین اجارہ پر دیدی جائے، اور پھر مالک زمین مستاجر کو مچھلیاں مارنے کی اجازت دیدے، لیکن نفس حوض و تالاب کو مچھلیاں مارنے کے ٹھیکہ پر نہیں دیا جاسکتا، یہ جائز نہیں ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۱۱۹-۱۲۰)۔

مچھلی کے شکار کے لئے کسی گڈھے کو اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے (درمختار)۔

اس پر علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں: ''نہر'' میں لکھا ہے، جان لیجئے کہ متصرفین چھوٹے چھوٹے گڈھے میں جیسے ''برکۃ الفھادۃ'' اس میں مچھلیاں اکٹھی ہوجاتی ہیں، تو کیا مچھلی کا شکار کرنے کے لئے ان کو اجرت پر دیا جاسکتا ہے، بحر میں ''ایضاح'' سے منقول ہے کہ جائز نہیں ہے، اور پہلے حضرت ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ کتاب الخراج میں ابوالزناد سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو ایسے بحیرہ کے بارے میں لکھا جو عراق میں واقع ہے اور اسمیں مچھلیاں جمع ہوجاتی ہیں، کیا ہم اس کو اجرت پر دے سکتے ہیں، تو انہوں نے مجھے لکھا ایسا کرلیا کرو (ردالمحتار ۴/ ۱۱۹)۔

اور ''ایضاح'' میں جو لکھا ہے (عدم جواز) وہ قواعد فقہیہ کے زیادہ لائق ہے، اور بحر میں بھی حضرت ابو یوسفؒ عن ابی حنیفۃ عن حماد عن عبدالحمید بن عبدالرحمٰن روایت کیا ہے کہ عبدالحمید نے عمر بن عبدالعزیزؒ کو لکھا گڈھوں (حوض) کی مچھلیوں کے شکار کے بارے میں پوچھتے ہوئے تو عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ لابأس بہ (حرج نہر) اور اس کو جس کے نام سے موسوم کیا اھ

تو بحر میں کہا کہ اس بنیاد پر گڈھوں (تالاب) میں مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے، مگر جب کہ بیت المال کی زمین ہو تو جائز ہے اور وقف کی زمین کا بھی یہی حکم ہے۔

اور خیر رملیؒ (علامہ خیر الدینؒ) نے کہا کہ میں یہ کہتا ہوں کہ ماتقدم سے تو مطلقاً عدم جواز بیع معلوم ہوتا ہے سمندر میں یا ندی میں ہو یا تالابوں میں، خواہ بیت المال کی زمین ہو یا وقف کی

زمین ہر صورت میں جائز نہیں ہے۔اور'' کتاب الخراج'' میں جو کچھ گزرا ہے وہ بھی قواعد فقہیہ سے بعید نہیں ہے، اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ایک مخصوص جگہ مقررہ منفعت (شکار) کے لئے اجرت پر لی جائے۔اور ابوحنیفہ نے حماد سے جو روایت بیان کی ہے وہ قابل اشکال ہے، اس لئے کہ یہ شکار سے پہلے ہی مچھلی کی بیع ہے، البتہ اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ایسے تالابوں کے بارے میں ہے جو مچھلی کی غرض سے ہی تیار کئے گئے ہوں اور مچھلی پکڑنے پر پوری قدرت ہو۔علامہ نسائیؒ فرماتے ہیں: غور کے قابل مسئلہ ہے، ہماری اس تحریر کو غنیمت سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور اس کے بارے میں بہت سوال ہوتے ہیں۔اھ

علامہ شامیؒ علامہ رملیؒ کے قول پر اشکال فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: رملیؒ کا یہ کہنا ہے کہ عمر بن الخطاب جو اجازت دی ہے۔وہ زمین کے ایک حصہ معینہ کو اصطیاد کے لئے اجارہ پر دینے پر محمول ہے یہ درست نہیں ہے، اس میں نظر ہے، اس لئے کہ یہ اجارہ استہلاک عین ہو رہا ہے اور جلد ہی تصریح آجائے گی کہ چراگاہوں کو اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے اور اصطیاد کے لئے تالاب کو اجارہ پر دینا بھی استہلاک عین ہے، اسی لئے مقدسی نے اسکے صحیح نہ ہونے کا قطعی فیصلہ کیا ہے اور صاحب بحر نے بھی ہماری طرح اعتراض کیا ہے (دیکھئے: شامی ۴/ ۱۱۹-۱۲۰)۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب'' بزار'' کی طرح علامہ شامی، صاحب'' بحر'' اور دیگر فقہاء کرام نے ایسے اجارہ کو درست قرار نہیں دیا ہے، اس لئے حوض یا تالاب کو ایک معینہ مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆

سرکاری ندی، نالے اور نہروں کو ٹھیکہ پر دینا

مفتی نسیم احمد قاسمی ☆

صورت مسئولہ میں فقہی نقطۂ نظر سے غور وفکر کرنے کے بعد اس میں تین احتمالات نکلتے ہیں:

۱- اس میں پہلا احتمال یہ نکلتا ہے کہ ہم اسے عقد بیع تسلیم کریں، گویا سرکار تالاب، ندی نالے اور نہروں میں پائے جانے والی مچھلیوں کی بیع کرتی ہے، مگر یہ احتمال اصول شرع کی رو سے درست نہیں ہے، کیونکہ اس طرح کا معاملہ چند برسوں کے لئے بھی ہوتا ہے، تو جس وقت معاملہ طے پا رہا ہے اس معاملہ میں وہ مچھلیاں بھی شامل ہوں گی جو اگر چہ وقت معاملہ موجود نہیں ہیں مگر آئندہ ان کے پیدا ہونے یا بارش اور سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ ان کے آنے کا امکان ہے تو اس صورت میں بیع معدوم لازم آئے گی جو اصول شرع کی رو سے باطل ہے، جناب نبی کریم ﷺ نے ان چیزوں کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے جو موجود نہیں ہیں، اسی بنیاد پر حمل اور نتاج کی بیع سے منع کیا گیا ہے (فتح القدیر ۶/ ۳۷۵)۔

یا پھر وہ مچھلیاں (موجود ہونے کی صورت میں) مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہوں گی، لہذا المبیع کے مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد قرار پائے گا۔

حضرت امام ابو یوسف نے ''کتاب الخراج'' میں حضرت عمرؓ بن الخطابؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے غرر کی وجہ سے پانی میں مچھلیوں کی بیع سے منع فرمایا ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ

☆ سابق نائب ناظم امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ۔

کا بھی یہی فتویٰ ہے، چنانچہ راحث العکلی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے نقل کیا ہے:

"لا تبایعو السمک فی الماء، فإنه غرر" (کتاب الخراج/۸۷)۔

اور میّب بن رافع نے حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے:

"لا تبیعو السمک فی الماء فانه غرر" (حوالہ بالا/۸۸)۔

عامر الشعبی کی روایت کے مطابق بیع غرر کی ممانعت جناب نبی کریم ﷺ سے بھی ثابت ہے (حوالہ بالا/۸۸)۔

امام احمد نے نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ آپ نے غرر کی وجہ سے پانی میں مچھلی کی بیع سے منع فرمایا ہے

"لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر"

۲- دوسرا احتمال یہ نکلتا ہے کہ اسے اجارہ علی استہلاک العین قرار دیا جائے، گویا ٹھیکہ پر لینے والا شخص یا کوآپریٹو سوسائٹی یا پنچایت، ندی، نالے اور نہروں کو مچھلیوں کے خاطر اجارہ پر لیتی ہے۔ اور اس اجارہ سے بقائے عین کے ساتھ اس سے منفعت مقصود نہیں ہے، بلکہ خود عین ہی مقصود ہے جو بدون استہلاک ممکن نہیں، اس طرح سے یہ اجارہ علی استہلاک العین قرار دیا جائے گا جو از روئے اصول شرع فاسد ہے۔

اجارہ کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ اس سے عین مقصود نہیں، بلکہ بقائے عین کے ساتھ اس سے منفعت مقصود ہے، مثلاً دودھ کی خاطر اجارہ پر جانور کو لینا یا پھل کی خاطر باغ اجارہ پر لینا یا مچھلی کے خاطر تالاب اجارہ پر لینا ان تمام صورتوں میں چونکہ اجارہ میں عین مقصود ہوتی ہے، اس لئے اجارہ فاسد قرار پائے گا۔

صاحب "الفقہ علی المذاہب الاربعہ" نے شرائط اجارہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"صحت اجارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ عقد اجارہ سے عین مقصود نہ ہو، مثلاً کسی نے دودھ کی خاطر اجارہ پر گائے لی تو اس اجارہ کا مقصد صرف استیفاء لبن ہے اور لبن عین ہے جس

پر ملکیت عقد اجارہ کے نتیجہ میں حاصل نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ اجارہ کے ذریعہ اعیان ملکیت تبعاً تو حاصل ہوسکتی ہے مگر اصالۃً نہیں (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/۹۹)۔

''فتاویٰ ہندیہ'' میں اجارہ علی استہلاک العین کی ایک مثال دیتے ہوئے لکھا گیا ہے:

''ایک شخص نے دریائے فرات کے کنارے مشرعہ (پانی پلانے کی جگہ) بنایا تا کہ سقہ اس سے لوگوں کو پانی پلائیں اور یہ اس سے اجرت وصول کرے، پس اگر اس نے اسے اپنی مملوکہ زمین پر بنایا اور پھر اسے استقاء (پانی پلانے) کی خاطر اجارہ پر دیا تو اجارہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجارہ اصالۃً استہلاک العین پر واقع ہوگا (فتاوی ہندیہ ۴/ ۴۵۳)۔

۳- اسے مطلقاً زمین کا اجارہ قرار دیا جائے:

میرے نزدیک اس میں تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ نہ تو عقد بیع ہے اور نہ ہی اجارہ علی استہلاک العین، بلکہ سرکار تالاب، ندی، نالے اور نہروں کی مخصوص متعین زمین کے حصوں کو اجارہ پر دیتی ہے تا کہ اس زمین سے اجارہ پر لینے والا منفعت حاصل کر سکے اس اجارہ میں چونکہ زمین کا حصہ مخصوص اور متعین ہوتا ہے اس کی اجرت اور اجارہ کی مدت بھی معلوم ومتعین ہوتی ہے اور منفعت بھی معلوم ومتعین ہوتی ہے، اس لئے اجارہ درست قرار پائے گا، زمین کے اجارہ کے جواز میں اہل علم کا اتفاق ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے ''المغنی'' میں لکھا ہے:

''زمین کے اجارہ کے جواز کے بارے میں اہل علم کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے (المغنی ۵/ ۴۴۹)۔

زمین کے اجارہ کی صورت میں اس کی وضاحت ضروری ہوتی ہے کہ زمین کس نوعیت کے کام کے لئے اجارہ پر لی جارہی ہے اس میں کاشت کی جائے گی، یا درخت لگائے جائیں گے، یا کوئی تعمیری کام کرے گا، اسی طرح تالاب اور نہر کی زمین بھی مچھلی پالنے، یا مکھانے کی کاشت

کے لئے اجارہ پر لی جاسکتی ہے، اگر کام کی نوعیت کی صراحت نہیں کی گئی تو اجارہ فاسد قرار پائے گا، البتہ اگر بوقت معاملہ مالک زمین نے کرایہ دار کو زمین سے ہر قسم کے انتفاع کی اجازت دے دی ہو تو پھر اجارہ درست قرار پائے گا، دیکھئے: (بدائع الصنائع ۴؍ ۱۸۳)۔

سرکاری تالاب، ندی اور نالوں کی زمین کو اجارہ (ٹھیکہ) پر دینے کی صورت میں سرکار کی طرف سے کرایہ دار کو ہر قسم کے انتفاع کی اجازت حاصل ہوتی ہے، ٹھیکہ کی مدت کے دوران کرایہ پر حاصل کی گئی زمین سے چاہے تو کرایہ دار مچھلی نکال کر یا اس میں مکھانے یا کسی اور چیز کی کاشت کر کے انتفاع حاصل کرے۔

''المجموع شرح المہذب'' میں ہے:

''زمین کا اجارہ درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی وضاحت کر دی جائے کہ اس زمین میں کاشت کی جائے گی یا درخت لگائے جائیں گے یا تعمیری کام ہوگا'' (المجموع شرح المہذب ۱۵؍ ۱۴)۔

مذکورہ بالا فقہی عبارت سے مطلقاً اراضی کے اجارہ کا جواز ثابت ہوتا ہے، یعنی کسی بھی متعین کام کی صراحت کے ساتھ زمین کو اجارہ پر دیا جا سکتا ہے، اگر بوقتِ معاملہ کام کی نوعیت کی وضاحت نہیں کی گئی، مگر مالک اراضی نے ہر قسم کے انتفاع کی اجازت دے دی تو بھی اجارہ درست قرار پائے گا۔

اب رہا یہ سوال کہ خاص طور پر مچھلیوں کے حصول کی خاطر زمین کے اجارہ کی صراحت فقہاء کے یہاں ملتی ہے، یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں ''فتاویٰ ہندیہ'' میں یہ جزئیہ لکھا ہے:

''مچھلیوں کے حصول کی خاطر تالاب اور نہروں کا اجارہ اسی طرح محض گھاس کی خاطر چراگاہ کا اجارہ درست نہیں ہے، البتہ اس میں یہ حیلہ ممکن ہو سکتا ہے کہ مطلقاً زمین اجارہ پر لی جائے پھر اس سے وہ گھاس کی صورت میں یا جانوروں کو اس جگہ باندھنے کے ذریعہ فائدہ اٹھائے تو یہ شکل درست ہوگی''۔

میرا خیال یہ ہے کہ یہی حیلہ تالاب اور نہر کی زمین کے بارے میں بھی کرنا درست ہوگا کہ اجارہ مچھلیوں پر استہلاک کی وجہ سے نہ کیا جائے، بلکہ زمین کے مخصوص ومتعین حصہ کو متعینہ مدت اور متعینہ اجرت کیساتھ اجارہ پر لیا جائے، پھر اس سے کرایہ دار چاہے مچھلیوں کی صورت میں یا مکھانے وغیرہ کی کاشت کے ذریعہ انتفاع کرے، مچھلیوں کی خاطر تالاب یا نہر کی زمین کے اجارہ کا مسئلہ دور حاضر کا جدید مسئلہ نہیں ہے، بلکہ علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ جب میں ۹۶۸ھ میں ''بحر الرائق'' کی ''کتاب البیوع'' کی تالیف میں مصروف تھا تو میرے سامنے یہ سوال آیا کہ مچھلیاں نکالنے کی خاطر تالاب اور نہر کا اجارہ درست ہوگا یا نہیں، میرے پاس جو کتابیں تھیں ان میں یہ مسئلہ مجھے نہیں ملا۔ مگر ''کتاب الخراج لابی یوسف'' میں ابی الزناد کے حوالہ سے لکھا ہے (کتاب الخراج ر ۸۷) کہ میں نے عمر بن الخطاب کے پاس لکھا کہ سرزمین عراق میں ایسے تالاب اور نہریں ہیں جن میں مچھلیاں جمع ہوتی ہیں تو کیا ایسے تالاب اور نہروں کو اجارہ پر دینا درست ہوگا، انہوں نے فرمایا کہ ہاں، ایسا کر سکتے ہو، اسی طرح عمر بن عبدالعزیز کا فتوی بھی جواز کا ہے، ان دونوں اقوال کو نقل کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم نے اپنی رائے دی ہے کہ اراضی بیت المال اور اراضی وقف کو اس غرض سے اجارہ پر دینا درست ہوگا، مگر اخیر میں ''ایضاح'' کے حوالہ سے عدم جواز پر اکتفا کیا ہے (البحر الرائق ۶ر ۸۱)، علامہ ابن عابدین نے ''رد المحتار'' اور ''حاشیہ البحر الرائق منحۃ الخالق'' میں صاحب ''البحر الرائق'' کی عبارت نقل کرنے کے بعد ''ایضاح'' کے حوالہ سے ابن نجیم نے جو عدم جواز کا قول ذکر کیا ہے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"وما فى الإيضاح بالقواعد الفقهية أليق" (رد المحتار ر ۲۴۹؛ باب البیع الفاسد، حاشیۃ منحۃ الخالق علی البحر ۶ر ۷۹)۔

''ایضاح'' میں جو عدم جواز کا قول ہے وہ قواعد فقہیہ کے زیادہ موافق ہے۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامی کا رجحان اس مسئلہ میں عدم جواز کی طرف ہے، مگر علامہ

الخیر رملی کے حوالہ سے لکھا ہے۔

''وما تقدم عن كتاب الخراج غير بعيد ايضاً عن القواعد و مرجعه الى اجاره موضع مخصوص لمنفعة معلومة هي الاصطياد'' (ردالمحتار ۷؍۲۴۹)۔

یعنی'' کتاب الخراج'' کا قول جواز بھی قواعد فقہیہ کے مخالف نہیں ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ اس صورت میں مخصوص جگہ کا مخصوص منفعت کے لئے اجارہ کیا جاتا ہے اور مخصوص منفعت سے مراد شکار کرنا ہے۔

علامہ الخیر الرملی کا مذکورہ بالا قول نقل کرنے کے بعد علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے:

''فتأمل واغتنف بهذا التحرير، فإن المسألة كثيرة الوقوع و يكثر السوال عنها'' (حوالہ بالا)۔

(اس بارے میں اچھی طرح غور فکر کرلو، اور اس تحریر کو غنیمت جانو، کیونکہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور اس کے بارے میں بہت زیادہ سوال کیا جاتا ہے)۔

پھر علامہ رملی کے قول'' غیر بعید'' کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ محل غور ہے، کیونکہ اس صورت میں اجارہ استہلاک عین پر واقع ہوتا ہے جو جائز نہیں ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں میرا ذاتی رجحان یہ ہے کہ سرکار کی طرف سے تالاب، نہر، ندی، اور نالوں کی اراضی کو جو ٹھیکہ پر دیا جاتا ہے تو چونکہ اراضی، مدت اور منفعت کی تعیین ہوتی ہے اور اس میں اجارہ کے جواز کی شرطیں پائی جاتی ہیں، اس لئے یہ صورت مخصوص اور متعین جگہ کو مخصوص منفعت کے عوض اجارہ پر لینے کی ہے جو بلا شبہ جائز ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز کے آثار اور خیر رملی کے قول سے ثابت ہوتا ہے، جہاں تک علامہ شامی یا دیگر فقہاء کا یہ کہنا کہ یہ اجارہ علی استہلاک العین ہونے کی وجہ سے فاسد ہے تو یہ اس صورت میں درست ہوتا جب ہم تالاب کو مچھلی کے خاطر اجارہ پر لینے کو تسلیم کرتے، یہاں پر تو مطلق زمین کا اجارہ کیا جارہا ہے اور اجارہ بھی مخصوص منفعت کے لئے، اس لئے عدم جواز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ یہ اجارہ علی استہلاک العین کی وجہ سے فاسد ہے تو بھی حضرت عمر بن عبد العزیز

کے آثار کی وجہ سے ابتلاء عام، عموم بلوی اور تعامل ناس کی بنیاد پر اسے درست قرار دیا جاسکتا ہے، ''کتاب الخراج'' میں حضرت عمر بن عبد العزیز کا ایک اثر ابو الزناد کے حوالہ سے منقول ہے کہ انہوں نے عمر ابن عبد العزیز کے پاس لکھا:

''کتبت إلی عمر بن عبد العزیز في بحیرة یجتمع فیها السمک بأرض العراق أنواجرها؟ فکتب أن افعلوا'' دوسرا اثر حمید ابن عبد الرحمٰن سے منقول ہے کہ انہوں نے لکھا: ''یسأله عن بیع صید الآجام فکتب إلیه عمر أنه لا بأس به'' (کتاب الخراج مع موسوعة الخراج ر ۸۷)۔

پانی اور گھاس کے ساتھ اراضی کے اجارہ کے جواز کے بارے میں ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں لکھا ہے:

''اس کے جواز پر فی الجملہ علماء کا اتفاق ہے، البتہ اصالۃً حنفیہ مچھلی کے خاطر نہر، یا تالاب کے اجارہ اور گھاس کے لئے چراگاہ کے اجارہ کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، البتہ اس کے لئے صرف زمین اجارہ پر لی جاسکتی ہے پھر مالک کرایہ دار کو اس زمین سے گھاس (یا مچھلی کے شکار) کے ذریعہ انتفاع کو مباح کردے گا، دیگر فقہاء کے یہاں ایک ساتھ زمین اور گھاس پر عقد اجارہ ہوسکتا ہے'' (الموسوعۃ الفقہیہ کویت ار ۲۷۷)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کی صراحت کے مطابق اصطیاد کی غرض سے تالاب اور نہر کو اجارہ یا عاریت پر لینا جائز ہے اور اس طرح جو مچھلیاں شکار کی جائیں گی ان پر ملکیت ثابت ہوگی ''المغنی'' میں ہے: ''لو استأجر البرکة أو الشبکة أو استعارها للاصطیاد جاز وما حصل فیها ملکه'' (المغنی ۴ر ۲۲۴)۔

۲- ٹھیکہ پر لئے ہوئے تالاب، ندی اور نہروں کی مچھلیوں کو فروخت کرنا:

اصطیاد (شکار) کی خاطر سرکاری تالاب، ندی، نالے اور نہروں کی زمین کا اجارہ،

شرائط اجارہ کے پائے جانے کی وجہ سے جائز اور درست ہے، اس لئے مدت اجارہ کے حاصل کے دوران کرایہ دار (چاہے وہ کوئی شخص ہو یا کوآپریٹو سوسائٹی یا پنچایت) کے لئے اس زمین سے منفعت حاصل کرنا جو اصطیاد کی شکل میں ہوگا درست قرار پائے گا، اور جب کرایہ دار مچھلی شکار کر کے تالاب، ندی، اور نہروں سے باہر نکالے گا تو مملوک ومقبول ہونے کی وجہ سے ان مچھلیوں کا بیچنا اور ہر شخص کے لئے خریدنا چاہے وہ مسلمان کیوں نہ ہو، جائز اور درست قرار پائے گا۔

جولوگ ٹھیکہ پر لئے ہوئے تالاب وغیرہ کے معاملہ کو عقد بیع یا اجارہ علی استہلاک العین کی وجہ سے اس معاملہ کو فاسد قرار دیتے ہیں ان حضرات کے نزدیک بھی چونکہ مچھلیوں کا شکار کرنا ہر شخص کے لئے مباح ہے، اس لئے جو بھی شکار کر کے مچھلی نکالے گا اس کا مالک اور قابض بن جائے گا اور مملوک ومقبوض اشیاء کی خرید وفروخت بلا شبہ جائز ودرست ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین نے قبضہ کی صورت میں ملکیت کو معتبر تسلیم کرتے ہوئے لکھا ہے: "**وأنه يملك بالقبض**" (ردالمحتار ۷ر۲۴۸)۔

یعنی جب ٹھیکہ پر لینے والا شخص شکار کر کے مچھلیوں پر قبضہ کرلیگا تو اسے ان مچھلیوں پر ملکیت حاصل ہو جائے گی اور حصول ملک کے بعد بیع جائز قرار پائے گی۔

"المغنی لابن قدامہ" میں ہے: "**ومن سبق إليه فأخذه ملكه كالأرض التي لم تعد للاصطياد مثل أرض الزرع إذا دخلها ماء فيه سمک ثم نضب عنه**" (۴ر۲۲۴)۔

صاحب "البنایہ" شارح "ہدایہ" نے لکھا ہے کہ اگر تالاب مچھلیوں کی پرورش کی خاطر نہ بنایا گیا ہو، بلکہ کسی اور مقصد کی خاطر کھدوایا گیا تو ایسے تالاب کی مچھلی کا جو شخص شکار کرلے گا وہی اس کا مالک قرار پائے گا، "البنایہ شرح ہدایہ" میں ہے: "**ولو اتخذ لحاجة أخرىٰ فمن اتخذ السمک فهو له**" (البنایہ شرح الہدایہ ۶ر۳۸۴، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶ر۳۷۵)۔

۳-نجی حوض یا تالاب کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے فروخت کرنا:

تالاب کی مچھلی کے سلسلہ میں بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر مچھلی بیچنے والے کی ملکیت میں داخل ہے اور وہ اس کے بآسانی حوالہ کرنے پر قادر بھی ہے تو اس کی بیع درست ہوگی اور اگر مچھلی اس کی ملک میں نہ ہو یا ملک میں تو ہو مگر غیر مقدور التسلیم ہو تو اس کی بیع درست نہیں ہوگی، دیکھئے: (فتح القدیر ۶/ ۵۷، ۳، رد المحتار ۷/ ۲۳۹، البنایہ شرح ہدایہ ۶/ ۳۸۳)۔

۲-تالاب مچھلیوں کی پرورش کی خاطر نہیں کھودا گیا اور نہ اس نے مچھلی اس میں ڈالی، مگر مچھلیوں کے تالاب میں لانے یا آنے والی مچھلیوں کے واپس نہ جانے کے لئے اس نے کوئی تدبیر کی ہو، مثلاً تالاب کا وہ راستہ بند کردیا جس سے پانی اور پانی کے ساتھ کی آمد و رفت ہوتی ہے تو اس صورت میں بھی وہ تالاب کی مچھلیوں کا مالک قرار پائے گا، پھر اگر وہ تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں سے بغیر حیلہ اصطیاد مچھلی پکڑنا ممکن ہو تو مچھلی کے مملوک اور مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع درست ہوگی اور اگر تالاب اتنا بڑا ہو کہ بغیر شکار کئے ہوئے مچھلی پکڑنا ممکن ہی نہ ہو تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، البتہ اگر اس صورت میں اس شخص نے مچھلی کے تالاب میں لانے یا آنے والی مچھلیوں کے واپس جانے کیلئے کوئی تدبیر اور کوشش نہیں کی تو وہ اس کا مالک نہیں قرار پائے گا اور عدم ملکیت کی وجہ سے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، جو شخص بھی تالاب سے مچھلی شکار کرے گا وہی اس کا مالک قرار پائے گا، فتح القدیر میں ہے:

"اور اگر کسی نے مچھلیوں کی خاطر تالاب نہیں کھدوایا تو وہ مچھلی کا مالک نہیں ہوگا اور عدم ملک کی وجہ سے مچھلی کی بیع درست نہیں ہوگی، البتہ اگر اس نے تالاب کا راستہ بند کردیا تو اس کا مالک ہو جائے گا اور اس صورت میں اگر بغیر حیلہ اصطیاد مچھلی پکڑنا ممکن ہو تو اس کی بیع درست ہوگی، ورنہ نہیں" (رد المحتار ۶/ ۳۴۹)۔

۳-تیسری صورت یہ ہے کہ تالاب مچھلیوں کی خاطر نہیں کھدوا گیا، مگر اس نے دوسری جگہ سے مچھلی پکڑ کر یا خود اسی تالاب سے مچھلی پکڑ کر اسی تالاب میں دوبارہ ڈالدیا تو وہ اس کا مالک

ہو جائے گا۔ اور اگر بغیر حیلۂ اصطیاد اس کا پکڑ نا ممکن ہو تو مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے درست ہوگی (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۳۷۵، ردالمحتار ۷/ ۳۴۹)۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوال نمبر ۳/ کا جواب یہ ہے کہ جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلیاں پالتا ہے اور مچھلیوں کی نشوونما کی خاطر حوض یا تالاب استعمال کرتا ہے تو بلاشبہ اس تالاب اور حوض کی مچھلیوں کا وہ مالک ہے، پس اگر وہ حوض یا تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں سے بغیر حیلۂ اصطیاد مچھلی پکڑ نا ممکن ہو تو مملوک اور مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع درست ہوگی، اور اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں سے بغیر حیلۂ اصطیاد مچھلی پکڑ نا ممکن ہی نہ ہو تو مچھلیوں کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع فاسد قرار پائے گی، البتہ اس صورت میں اگر مشتری باضابطہ مچھلی کا شکار کر کے اس پر قبضہ کرے گا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہوتی ہے۔ پس جب مشتری اس کا مالک ہو جائے گا اور مچھلی اس کے قبضہ میں آجائے گی تو اس کی بیع درست ہوگی، "فتح القدیر" میں بیع فاسد کا حکم ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"والفاسد يفيد الملک عند اتصال القبض به، ويکون المبيع مضمونا في يد المشتری فيه" (فتح القدیر ۶/ ۳۷۱)۔

۴- نجی یا عوامی ملکیت کا وہ حوض یا تالاب جس میں مچھلیاں پالے بغیر بارش یا سیلاب وغیرہ کی وجہ سے خود آ گئی ہوں مگر مالکان نے ان مچھلیوں کو واپس نہ جانے دینے کے لئے کوئی تدبیر کی ہو، مثلاً یہ کہ اس تالاب یا حوض کا منہ بند کر دیا تاکہ مچھلیاں باہر نہ نکل سکیں تو اس صورت میں مالکان تالاب وحوض کو ان مچھلیوں پر مالکانہ حقوق حاصل ہوں گے، پھر اگر وہ تالاب یا حوض اتنا چھوٹا ہو کہ بغیر حیلۂ اصطیاد مچھلی پکڑ نا ممکن ہو تو مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع درست ہوگی، اور اگر بغیر حیلہ اصطیاد مچھلی پکڑ نا ممکن نہ ہو تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہوگی۔ مگر خریدار اب مچھلی شکار کر کے اپنے قبضہ میں کرے گا تو اس کا مالک ہو جائے گا، یہ

صورت بیع کی ہوئی۔

یہ بھی جائز ہوگا کہ حوض یا تالاب کی زمین مخصوص مدت، متعینہ اجرت اور متعینہ منفعت کے لئے اجارہ پر دے دی جائے، اجارہ پر دینے کی صورت میں کرایہ دار کو اس حوض یا تالاب سے مچھلی کے شکار یا مکھانے وغیر کی کاشت کے ذریعہ انتفاع کا حق حاصل ہوگا، اس کے لئے بہتر صورت یہ ہوگی کہ مالکان حضرات حوض یا تالاب کو اجارہ پر دیتے وقت کرایہ دار کو ہر قسم کے انتفاع کی اجازت دے دیں، مدت اجارہ میں صرف کرایہ دار کو اس تالاب یا حوض سے انتفاع کا حق حاصل ہوگا کسی دوسرے شخص کے لئے اس سے منفعت حاصل کرنا یا اس کی مچھلی پکڑنا درست نہیں ہوگا۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کا مسئلہ

مولانا اختر امام عادل

تالاب یا نہر کی ٹھیکہ داری یا اس میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کی مختلف شکلیں ہیں:

۱- ایک شکل یہ ہے کہ نہر یا تالاب پانی سمیت فروخت کردیا جائے، یا معینہ مدت کے لئے کرایہ پر دے دیا جائے اس میں کسی خاص مقصد کی تعیین نہ کی جائے، تو یہ شکل فقہاء کے نزدیک جائز ہے، خواہ وہ نجی ملکیت کا ہو یا عوامی یا سرکاری ہو، اکثر کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔

''جاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى'' (درمختار علی رد المحتار ۵/ ۴۳ کذا فی العالمگیری ۵/ ۴۴۱، فتاوی القرویہ ۲/ ۲۹۹ وغیرھا)۔

۲- دوسری شکل یہ ہے کہ عمومی طور پر نہر یا تالاب فروخت نہ کیا جائے یا ٹھیکہ پر نہ دیا جائے، بلکہ اس کے پانی یا اس کے اندر موجود مچھلیوں پر معاملہ کیا جائے وہ اس طرح کہ پہلے سے پائی جانے والی مچھلیوں کے شکار کے لئے یا سینچائی کے لئے نہر اجرت پر لی جائے، یہ صورت فقہاء کے نزدیک جائز نہیں، یہ مسئلہ بھی کتب فقہ میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔

''ولا تجوز إجارته (الماء)، لأن الإجارة تمليك المنفعة لا تمليك العين، ولو استاجر حوضاً أو بئراً يسقى منه ماء لا يجوز، لأن هذا استيجار الماء، وكذا لو استاجر النهر ليصيد منه السمك، لأن هذا استيجار السمك'' (بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹، وکذا فی الشامی ۵/ ۴۶، والطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۶۷)۔

۳-تیسری شکل یہ ہے کہ تالاب کے اندر کی مچھلیاں فروخت کی جائیں۔

مبیع کی شرائط:

مسئلہ شرعی یہ ہے کہ کسی چیز کی بیع کے جواز کے لئے اس کا مال متقوم ہونا، بائع کی مکمل ملکیت میں ہونا اور مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے (ردالمحتار ۶/۴، بدائع الصنائع ۱۴۶/۵)۔

حدیث پاک میں بھی اس سلسلہ کی بنیادی ہدایت ملتی ہیں۔

۱-حضرت حکیم بن حزامؓ فرماتے ہیں:

"نهى رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندى كالآبق أو ما لم يقبض، وقال الترمذى: هذا حديث حسن، وأيضا نهى النبى ﷺ أن أبيع ما ليس عند الإنسان" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۲۴/۳ وبعضہ فی المشکوۃ ۲۴۸)۔

(مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز بیچنے سے منع کیا ہے جو میرے پاس نہ ہو، جیسے بھاگا ہوا غلام یا جو چیز قبضے میں نہ ہو)۔

۲-حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے دھوکہ کی بیع اور کنکر پتھر والی اٹکل کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

"عن أبى هريرة قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وبيع الحصاة" (ترمذی ۱۱۳)۔

خاص مچھلی کے بارے میں روایت ملتی ہیں۔

۳-حضرت نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا تشتروا السمك فى الماء، فإنه غرر" أخرجه أحمد والطبرانى والبيهقى والدار قطنى (الفتح الربانی ۳۵/۱۵)۔

(پانی کی مچھلیوں کو نہ خریدو، اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہے)۔

۴- حضرت عمر بن خطابؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی طرف بھی اسی مفہوم کا فتوی منسوب کیا گیا ہے (مبسوط للامام محمد ۵ر ۹۳ وکذک فی المبسوط للسرخی ۳ر۱۱-۱۲)۔

تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کی مختلف شکلیں:

ان روایات کی روشنی میں اتنی بات طے ہے کہ مچھلیوں کی بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ وہ انسان کی ملکیت میں مکمل طور پر، یعنی قبضہ کے ساتھ موجود نہ ہو، دوسرے یہ کہ مشتری کو حوالہ کرنا بہ آسانی ممکن ہو، تیسرے یہ کوئی ایسی جہالت نہ ہو جو باعث نزاع ہو، تالاب کے اندر کی مچھلیاں شکار سے قبل انسان کی ملکیت میں ہوتی ہیں یا نہیں؟ اور اگر ہوتی ہیں تو کب؟ اور کیا وہ مقدور التسلیم ہوتی ہیں؟ اس لحاظ سے مسئلہ کی کئی ذیلی شکلیں بن جاتی ہیں:

۱- بائع نے شکار کر کے مچھلیوں کو اپنے برتن میں محفوظ کرلیا ہو اس صورت میں ان مچھلیوں پر ملکیت بھی کامل ہے اور مقدور التسلیم بھی ہے، اس لئے ان کی بیع درست ہے۔

۲- مچھلیاں اس کے ذاتی تالاب میں ہیں، اور تالاب ایسا ہے جو مچھلیوں کی پرداخت ہی کے لئے بنایا گیا ہے تو اس صورت میں بھی مچھلیاں مالکِ تالاب کی ملکیت میں ہیں، خواہ اس نے مچھلیاں پالی ہوں یا باہر کہیں سے آ گئی ہوں۔

۳- تالاب تو کھلا ہوا تھا، لیکن سیلاب یا بارش کی وجہ سے مچھلیوں کے اس میں آنے کا احساس ہوا تو اس نے ہر چہار طرف سے اس کو بند کر دیا تا کہ مچھلیاں بھاگ نہ سکیں، اس شکل میں بھی مچھلیوں کا مالک تالاب والا ہوگا۔

۴- اور اسی ذیل میں وہ شکل بھی آئے گی کہ کوئی کھلی نہر یا تالاب جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہے اور نہ سرکار نے کوئی بندوبست کیا ہے، ایسے تالاب میں کوئی شخص اپنا گڈھا کھودے اور اس میں آئی ہوئی مچھلیوں کو محفوظ کر دے تو اس شکل میں بھی مچھلیاں اس کی ملکیت میں آ جائیں گی۔

۵- لیکن جس صورت میں تالاب کھلا ہوا ہو محفوظ نہ ہو اور مچھلیاں باہر سے آتی جاتی

رہتی ہوں یہ مچھلیں تالاب والے کی ملکیت نہیں ہیں (فتح القدیر ۶/ ۴۹، شامی ۴/ ۱۱۹، کنز الدقائق ۶/ ۲۳۹، عالمگیری ۳/ ۱۱۲، بدائع ۵/ ۱۳۸)۔

آخری شکلیں جس میں کہ مچھلیوں کا انسان مالک ہی نہیں ہوتا بیع کرنا صحیح نہیں، اگر کرے گا تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ جو مملوک نہیں وہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے، البتہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مچھلیوں کی بیع روپے پیسے اور دراہم و دینار کے بجائے عروض کے عوض کی جائے تو یہ بیع باطل نہیں، بلکہ بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ خود سامان میں بھی مبیع بننے کی صلاحیت ہے، اس بنا پر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ مبیع مچھلیاں نہیں خود عروض ہیں اور ثمن مسکوت عنہ ہے، اس طرح فساد محل بیع کے بجائے وصف بیع میں پیدا ہوتا ہے جس سے بیع باطل نہیں ہوگی، بلکہ بیع فاسد ہوگی، تفصیل کے لئے دیکھئے: (عنایہ علی الفتح ۶/ ۴۹، کذا فی الشامی ۱/ ۱۱۹)۔

اس کے علاوہ درمیان کی تین شکلیں جن میں مچھلیوں پر ملکیت حاصل ہوتی ہے، اگر مچھلیوں کو پکڑنا بآسانی ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی، اور اگر مچھلیوں کو پکڑنا بآسانی ممکن نہ ہو بلکہ اس کے لئے حیلہ و تدبیر کرنا پڑے تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مچھلیاں مجہول غیر مقدور التسلیم ہیں (جامع صغیر/ ۲۶۹، شامی ۴/ ۱۱۹، عرف الشذی ۱/ ۲۳۴)۔

اس تفصیل کی روشنی میں اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جس تالاب یا نہر میں مچھلیاں محفوظ یا مقدور التسلیم نہ ہوں ان مچھلیوں کی بیع شکار سے قبل درست نہیں، رہا یہ کہ آج کے دور میں اس کا بہت زیادہ رواج ہوگیا ہے اور یہ ایک طرح کی ضرورت بن گئی ہے تو صحیح ہے کہ شریعت اسلامیہ میں عرف کی بڑی اہمیت ہے اور: ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص'' قرار دیا گیا ہے، مگر یہ اسی وقت جبکہ عرف یا ضرورت کسی نص کے خلاف نہ ہو، یعنی عرف یا ضرورت پر عمل کرنے سے کسی نص کا بالکلیہ ترک نہ لازم آتا ہو، عرف عام سے کسی نص کی تخصیص تو کی جاسکتی ہے، مگر کسی نص کا مکمل ترک درست نہیں، رہا عرفِ خاص تو وہ نص کی مخالفت نہ ہونے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ خاص علاقہ میں مؤثر ہوسکتا ہے، عام طور پر نہیں (نشر العرف ۲/ ۱۱۶،

رسم المفتی ر ۳۸، الاشباہ ار ۲۷۱)۔

یہاں زیر بحث مسئلہ میں اگر عرف کا خیال کیا جائے تو اوپر مذکورہ نصوص کا ترک لازم آتا ہے، اس لئے خیال یہ ہوتا ہے کہ عرف اس مسئلہ میں مؤثر نہیں ہے، پھر یہ مسئلہ کوئی آج کا نیا نہیں ہے اور نہ اس کا عموم وشیوع نیا ہے، بلکہ یہ قدیم سے چلا آرہا ہے، جیسا کہ احادیث پاک، آثار صحابہ اور شامی اور دیگر فقہاء کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے (شامی ۴ر ۱۱۹)۔

اس کے باوجود سلف سے لے کر خلف تک کے فقہاء نے شکار سے قبل تالاب میں آنے جانے والی مچھلیوں کے بیع کا جواز کا فتوی دیا، ہمارے اکابر دیوبند میں حضرت تھانوی اور مولانا عبدالحیؒ کے یہاں یہ مسئلہ آیا تو انہوں نے بھی انہیں فقہاء کے تقلید کی (امداد الفتاوی ۳ر ۴۸، فتاوی عبدالحی ر ۲۹۵)۔

ناجائز طور پر حاصل کردہ مچھلیوں کو خریدنا:

یہاں اہم ترین مسئلہ بازاروں سے ایسی مچھلیوں کی خرید کا ہے، ظاہر ہے کہ جن شکلوں میں تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت جائز ہے (اور یہ اس وقت جبکہ مچھلیاں مکمل مملوک اور مقدور التسلیم ہوں) تو اس طریق پر حاصل کردہ مچھلیوں کے خریدنے میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ وہ مچھلیاں جو ناجائز طور پر حاصل ہوتی ہیں ان کو بازاروں یا ٹھیکہ دار سے باوجود پوری صورت حال جانتے ہوئے خریدنا کیسا ہے؟ مذکورہ مباحث میں ناجائز طور پر حاصل کردہ مچھلیوں کی دوصورتیں سامنے آتی ہیں:

۱- بعض صورتوں میں تالاب کی مچھلیوں کا معاملہ بیع باطل کے ضمن میں آتا ہے اور یہ اس وقت جبکہ مچھلیاں مکمل ملکیت میں نہ ہوں اور ان کی خرید وفروخت دوہم درہم ودینار یا کرنسی کے بدلے ہوئی ہو، اس طور پر حاصل کردہ مچھلیوں کو خریدنا جائز نہیں، پہلا معاملہ ہی باطل ہے تو اس پر جس معاملہ کی بنیاد رکھی جائے گی وہ بھی باطل ہوگا، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بیع باطل

(جس کے رکن یا محل میں خلل ہو) ملکیت یا کسی قسم کے حق تصرف کا فائدہ نہیں دیتا، خواہ صاحب معاملہ نے مبیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور جب مال خود مشتری اول کی ملکیت میں نہیں آیا تو مشتری ثانی مال غیر مملوک پر اس سے معاملہ کیسے کرسکتا ہے؟ (بدائع الصنائع ۵/۱۴۶، ہدایہ ۳/۴۹)۔

۲- البتہ بعض صورتوں میں تالاب کی مچھلیوں کا معاملہ بیع باطل کے بجائے بیع فاسد کے ضمن میں آتا ہے اور یہ اس وقت جبکہ مچھلیاں مملوک نہ ہوں اور عروض کے عوض حاصل کی گئی ہوں یا مملوک ہوں مگر مقدور التسلیم نہ ہوں۔

بیع فاسد کے طور پر جو معاملہ ہوتا ہے اس کو فسخ کرنا ضروری ہے، لیکن اگر مشتری فسخ کرنے اور حاصل کردہ سامان واپس کرنے کے بجائے اس میں کوئی تصرف کردے، مثلاً اس کو کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردے یا کسی کو ہبہ کے طور پر دے دے وغیرہ، تو تصرف نافذ ہوجائے گا اور بائع اول کا جو حق استرداد اس مبیع کے ساتھ وابستہ تھا وہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ بیع فاسد باوجود فساد عقد کے مفید ملک ہے، اس بناء پر مشتری اول کا تصرف فی نفسہ درست ہے اور تصرف کے بعد اس مال کے ساتھ چونکہ حق عبد وابستہ ہوجاتا ہے اور بنا پر حق استرداد جو شریعت کی جانب سے بائع کو ملتا ہے وہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ بندہ کمزور ہے اور کمزور کے حق کی رعایت مقدم ہوتی ہے (کنز الدقائق ۲۳۴، فتاوی بزازیہ ۱/۴۰۰، فتاوی خانیہ ۳/۱۴۲، ۴/۱۴۵)۔

البتہ چند تصرفات جائز نہیں، مثلاً خود کھانا یا خود پہننا، باندی ہے تو خود وطی کرنا، بائع کے ہاتھ فروخت کرنا یا باندی ہو تو شادی کرانا، اسی طرح اس صورت میں اس کے پڑوسی کو حق شفعہ بھی حاصل نہیں ہوتا (فتاوی بزازیہ ۱/۳۹۹، درمختار ۴/۱۳۹)۔

یہ تو مشتری اول کے لئے مسئلہ ہے، رہی یہ بات کہ کسی مسلمان کو جان بوجھ کر بیع فاسد کے طور پر حاصل کردہ سامان کو خریدنے کا کیا حکم ہے؟ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جان بوجھ کر ایسا مال خریدنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر کوئی مسلمان خرید لے تو وہ مال اس کی ملک میں آجائے گا اور شرعاً وہ ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہوگا اس پر لازم نہیں کہ وہ اس معاملہ کو فسخ کرے، البتہ خریدنے

سے پہلے احتیاط کرنا ضروری ہے (منحۃ الخالق علی بحرالرائق ۶/ ۹۵، ردالمحتار ۴/ ۱۴۵-۱۴۶)۔

اس تفصیل کے مطابق بیع فاسد کے طور پر حاصل کردہ مچھلیوں کو جان بوجھ کر خریدنا باعث گناہ ہے، لیکن اگر کوئی خرید لے تو ان کا استعمال حلال وطیب ہوگا۔

خلاصۂ جوابات:

۱، ۳، ۴: سرکاری یا غیر سرکاری ندی نالے کی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق مبیع کے غیر مملوک یا مجہول یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے اور عرف اس باب میں مؤثر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ منصوص ہے اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے۔

۲- جس صورت میں مچھلیاں ملکیت میں نہیں آتیں اور ان کی بیع کردی جائے تو ایسی بیع باطل ہے اور اگر معلوم ہو کہ مچھلیاں بیع باطل کے طور پر حاصل کی گئی ہیں تو ان کو خریدنا بالکل جائز نہیں اور اگر کوئی خرید لے تو بھی ان کا استعمال جائز نہ ہوگا، البتہ جن صورتوں میں مجہول یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہوجاتا ہے، اس طور پر حاصل کردہ مچھلیوں کو جان بوجھ کر خریدنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر کوئی خرید لے تو ان کا مالک ہوجائے گا اور ان کا استعمال اس کے لئے جائز ہوگا۔

☆☆☆

مچھلیوں کے مالک ہونے کی صورتیں اور خرید وفروخت کے احکام

مولانا وحید الدین قاسمی ☆

مچھلیوں کے مملوک ہونے کی چار صورتیں ہیں:

۱- اخذ

۲- اعداد

۳-انسداد

۴- پکڑ کر یا خرید کر ڈالنا (ارسال بعد الأخذ أو الاشتراء)

تالاب میں چار صورتیں متعارف ہیں اور ندی نالوں وغیرہ میں عموماً پہلی صورت پائی جاتی ہے، اگر کسی جگہ تیسری صورت، یعنی انسداد اور احراز متحقق ہو تو اس سے بھی مچھلیاں مملوک ہو جائیں گی۔

مچھلیوں کے مملوک ہونے کے لئے استیلاء حقیقی یا استیلاء حکمی کا ہونا کافی ہے، لہذا:

۱- اس بارے میں عرض ہے کہ ندی، نالے اور سرکاری تالاب کی مچھلیوں میں یہ دیکھا جائے گا کہ آیا صرف یہ مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہی ہیں یا غیر مملوک بھی ہیں، اگر غیر مملوک بھی ہوں تو ان کی بیع باطل ہوگی، یعنی سرے سے بیع منعقد ہی نہیں ہوگی، اور اگر وہ مملوک تو ہوں، لیکن

☆ دار العلوم فلاح دارین، ترکیسر، گجرات۔

غیر مقدور التسلیم ہوں تو اس بیع کے بطلان اور فساد میں احناف کے یہاں اختلاف ہے جس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

لیکن ندی، نالوں کی مچھلیوں کی بیع کا جو طریقہ متعارف ہے اس صورت میں مچھلیوں کے سرکاری مملوک ہونے کی کوئی شکل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ نہ تو سرکار کی طرف سے ان میں مچھلیاں پکڑ کر ڈالی جاتی ہیں اور نہ ندی، نالوں کا اعداد مچھلیوں کے لئے من جانب سرکار ہوتا ہے، اسی طرح احراز اور انسداد کا بھی سرکار کی طرف سے کوئی انتظام نہیں پایا جاتا ہے، لہذا ندی، نالوں کی مچھلیوں کی بیع متعارف طریقہ پر یقیناً باطل ہوگی۔

ہاں سرکاری تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت کا جو طریقہ متعارف ہے عموماً تالاب کی مچھلیاں سرکار کی ملک ہوتی ہیں، اس لئے کہ اب عموماً سرکاری تالابوں میں مچھلیوں کی پرورش یا کم از کم ان کے آنے کے بعد احراز اور انسداد کا انتظام کیا جاتا ہے، لہذا مچھلیاں سرکار کی مملوک ہوجائیں گی، اس صورت میں ان کی بیع غیر مملوک ہونے کی وجہ سے باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ مملوک ہیں، ہاں مقدور التسلیم اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی بحث یہاں بھی ہوگی، الا یہ کہ اگر کوئی سرکاری تالاب ایسا ہے جس میں سرکار کیطرف سے مچھلیوں کے آنے کی کوئی تدبیر نہیں کی گئی ہے یا آنے کے بعد ان کے احراز اور انسداد کا کوئی نظم نہیں کیا گیا ہے تو پھر مچھلیاں سرکار کی مملوک نہیں ہوں گی اور ان کی بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ شرائط انعقاد میں سے ایک شرط مبیع کا مملوک ہونا بھی ہے، لہذا جب یہ شرط منتفی ہے تو انعقاد عقد بھی منتفی ہوگا۔

"**لا يجوز بيع السمك قبل أن يصطاد لعدم الملك**" میں صاحب ہدایہ نے "**لعدم الملک**" سے عدم جواز کے بطلان کے معنی میں ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اس صورت میں، جبکہ مچھلیاں غیر مملوک ہوں اور مباح ہوں تو ان کی بیع کے بطلان اور عدم انعقاد پر احناف اور دوسرے ائمہ سب کا اتفاق ہے گویا معقود علیہ کا مملوک ہونا انعقاد عقد کے لئے بالاتفاق شرط ہے، لہذا ندی، نالے اور ان سرکاری تالابوں کی مچھلیاں جو سرکار کی مملوک نہ

ہوں، یعنی اسباب ملک میں سے کوئی سبب نہ پایا گیا ہو، ان کی بیع غیر منعقد اور باطل ہوگی۔

۲- مچھلیوں کے غیر مملوک ہونے کی صورت میں گرچہ بیع باطل اور غیر منعقد ہوگی اور بیع باطل میں قبضہ کے بعد بھی مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور نہ مبیع میں مشتری کوئی تصرف کرسکتا ہے، لیکن صورت مسئولہ میں جب ٹھیکیدار یا خریدار ندی، نالے اور ان تالابوں سے جن کی مچھلیاں ملوک نہیں ہیں مباح ہیں ان کو پکڑ کر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرے یا کوئی مسلمان پوری صورت حال جانتے ہوئے خریدے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ مچھلیاں مباح ہیں، ہر شخص کے لئے ان سے انتفاع جائز ہے، جو چاہے شکار کر کے ان کو پکڑ سکتا ہے، اور پکڑنے کے بعد اس کی مملوک ہوجائیں گی۔ سرکار دوعالم ﷺ کا ارشاد ہے:

"الصيد لمن أخذه أو كما قال" (یعنی شکار پکڑنے والے کا ہے) (ہدایہ ۴/۴)۔

یعنی استیلاء علی المباح جس کی ایک صورت اصطیاد (شکار کرنا) بھی ہے حصول ملک کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، جیسا کہ "الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۶۸" میں مذکور ہے۔

لہذا اس طرح کے ندی نالوں اور تالابوں سے مچھلیاں پکڑ کر لانے والوں کا ان مچھلیوں کو مارکیٹ میں فروخت کرنا اور دوسروں کا ان سے خریدنا بلا کسی کراہت کے جائز ہے۔

"صاحب تنویر الابصار" نے شکار کو مستقل تجارت اور پیشہ بنا لینے کو ناجائز اور مکروہ لکھا ہے لیکن صاحب "درمختار" شارح "تنویر الابصار" نے اس کے ذیل میں لکھا ہے کہ مصنف نے خود یہ کہا ہے کہ میں نے یہ اضافہ صاحب "اشباہ" وغیرہ کی اتباع میں کیا ہے، ورنہ میرے نزدیک تحقیق اس کو مستقل تجارت اور پیشہ بنا لینے کی اباحت ہی کی ہے، اس لئے کہ یہ بھی کسب کا ایک طریقہ اور اس کی ایک قسم ہے اور کسب کی تمام مباح قسمیں اباحت میں صحیح مذہب کے اعتبار سے برابر ہیں۔

تاتارخانیہ میں ہے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب شکار کو لہو ولعب کے لئے پکڑا تو اس میں کوئی خیر نہیں ہے اور میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اور اگر شکار کو ضرورۃً پکڑا، بیچنے یا سالف یا

کسی دوسری ضرورت کے لئے تو کوئی حرج نہیں ہے (ردالمحتار ۵/ ۲۹۷)۔

لہذا ندی، نالو اور ایسے تالابوں سے جن کی مچھلیاں مملوک نہ ہوں مباح ہوں تو ان کو پکڑنا اور بیچنا اور دوسروں کو ان سے خریدنا، نیز اس کو پیشہ بنالینا بھی بلا کراہت جائز ہے۔

پیشہ کے طور پر اس کو اختیار کرنے کی بات تو ضمناً آ گئی اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ غیر مملوک اور مباح مچھلیوں میں یہ باطل عقد ہوا تو اس کے بعد جب مشتری مچھلیوں کو ندی، نالوں اور تالاب سے پکڑ لے گا تو اس کی ملکیت ان پر ثابت ہوگی یا نہیں؟ پھر اس کے لئے ان مچھلیوں کو فروخت کرنا اور دوسروں کا اس سے خریدنا جائز ہے یا نہیں؟ یعنی عقد باطل کی وجہ سے ان مباح مچھلیوں کی اباحت میں کوئی فرق آئے گا یا نہیں تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس عقد باطل کی وجہ سے مشتری کے حق میں ان مچھلیوں کی اباحت میں کوئی فرق نہیں آیا، جیسے پہلے مباح تھیں اس عقد کے بعد بھی وہ مباح ہی ہیں پکڑنے کے بعد پکڑنے والے کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔

ہاں اس عقد باطل کی وجہ سے سرکار نے مباح چیز کے عوض میں جو معاوضہ لیا ہے وہ اس کے لئے درست نہیں، مباح چیز پر عوض لینا حرام ہے، لہذا سرکار کو یہ شرعاً حق نہیں تھا کہ وہ اس کا معاوضہ لے، لیکن وہ لے رہی ہے تو یہ اس کا ظلم ہے: "يتركهم وما يدينون عليه"۔

۳- تیسرا سوال مملوک غیر مقدور التسلیم مچھلیوں کی بیع سے متعلق ہے، اس لئے کہ سوال کی عبارت سے یہی ظاہر ہو رہا ہے وہ شخصی تالاب اتنا بڑا ہوتا ہے کہ بلا اصطیاد کے مچھلیاں پکڑی نہیں جاسکتیں، اگر اتنا چھوٹا تالاب ہے جس میں مچھلیاں بلا حیلہ کے آسانی سے پکڑی جاسکتی ہوں تو ان کی بیع کے جواز میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے۔

شرائط انعقاد بیع کی تفصیل میں یہ بات مذکور ہے کہ انعقاد عقد کے لئے مبیع کا موجود ہونا، مال ہونا، مملوک ہونا، جہاں شرط ہے اسی طرح عقد کے وقت مبیع کے مقدور التسلیم ہونے کی بھی شرط ہے اگر عند العقد مبیع مقدور التسلیم نہیں ہے تو بیع منعقد نہیں ہوگی، دیکھئے: (بدائع

الصنائع ۵ر۱۴۷)۔

علامہ کاسانیؒ کی تشریح کے مطابق جب مبیع عقد کے وقت مقدور التسلیم نہ ہو گرچہ مملوک ہو تو ظاہر الروایات کے اعتبار سے بیع منعقد ہی نہیں ہوگی اور اما کرخیؒ کے نزدیک منعقد ہو جائے گی، لیکن نافذ نہیں ہوگی گویا ''ظاہر الروایات'' میں انعقاد عقد کے لئے مبیع کا عند العقد مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے اور امام کرخیؒ کے نزدیک انعقاد عقد کے لئے مقدور التسلیم ہونی عقد کے وقت شرط نہیں ہے۔

صاحب ''البحر الرائق'' اور علامہ شامیؒ نے ''بیع الطیر فی الھوا'' کے ذیل میں امام کرخیؒ کے ساتھ امام طحاویؒ کو بھی ذکر کیا ہے، یعنی کے وقت مملوک تو ہو، لیکن غیر مقدور التسلیم بعد العقد سے بیع صحت اور جواز کی طرف نہیں لوٹے گی اور امام کرخیؒ وطحاویؒ کے نزدیک تسلیم کے بعد صحیح ہو جائے گی (شامی ۴ر۱۰۷، البحر الرائق ر۷۳)۔

صاحب ''فتح القدیر'' علامہ ابن ہمامؒ نے ''بیع آبق'' کے ذیل میں اس اختلاف کو ذکر کیا ہے، عبارت یہ ہے:

''اگر آبق واپس آ گیا اور حال یہ کہ مالک نے اس کو ایسے شخص سے بیچ دیا تھا جس کے پاس وہ نہیں تھا تو کیا اب بعد البیع تسلیم سے بیع جائز ہو جائے گی؟ تو ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح نہیں ہوگی، اور یہی امام محمد سے مروی ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیع باطل ہے اور یہی مشائخ بلخ اور ثلجی کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ شرط کا وجود عند العقد ہونا ضروری ہے اور ایک دوسری روایت میں امام محمدؒ کی ہے جو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ آبق میں مالیت اور ملک کے قیام کی وجہ سے بیع جائز ہو جائے گی۔ امام کرخیؒ اور مشائخ کی جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس قول کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ بیع فاسد ہو (باطل نہ ہو)'' (فتح القدیر ۵ر۲۰۰)۔

پھر علامہ ابن ہمامؒ نے اس اختلاف رایت یا اختلاف مشائخ کی بنیاد اور منشاء کو ذکر کیا ہے:

''پس حق یہ ہے کہ اس مسئلہ میں روایت اور مشائخ کا اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ یہ باطل ہے یا فاسد ہے، کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ بیع فاسد میں ارتفاع مفسد سے بیع صحیح ہو جاتی ہے، اس لئے کہ فساد کے ساتھ بھی بیع کا قیام (شرعاً) ہوتا ہے، اور ارتفاع مبطل سے بیع صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ صفت بطلان کے ساتھ بیع کا شرعاً وجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ بیع معدوم ہوتی ہے'' (ایضا)۔

ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب مبیع مملوک تو ہو، لیکن غیر مقدور التسلیم ہو تو اس کے بطلان اور فساد میں مشائخ کا اختلاف ہے اور روایت بھی مختلف ہے۔

لہذا مچھلیاں بھی جب مملوک ہوں، لیکن غیر مقدور التسلیم ہوں تو ان کی بیع کے باطل یا فاسد ہونے میں بھی اختلاف ہوگا، مشائخ بلخ اور ثلجی وغیرہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور امام کرخیؒ اور طحاویؒ اور مشائخ احناف رحمہم اللہ کی ایک جماعت کے نزدیک یہ بیع فاسد ہوگی۔

جیسا کہ صاحب ''بحر'' نے لکھا ہے:

''والحاصل أن عدم جوازه قبل أخذه لعدم ملكه، فإن أخذه ثم ألقاه في حظيرة كبيرة فعدم جوازه لكونه غير مقدور التسليم، فإن سلمه بعد ذلك فكالروايتين في بيع الآبق إذا سلمه'' (البحر الرائق ۶ر ۷۳)۔

(حاصل یہ کہ شکار کو پکڑنے سے پہلے اس کی بیع کا عدم جواز اس کے غیر مملوک ہونے کی وجہ سے ہے، لیکن اگر شکار کو پکڑا پھر اس کو ایک حوض بڑے حوض میں ڈال دیا تو پھر سے بیع کا عدم جواز اس کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ہے، پھر اگر اس کو اس عقد کے بعد حوالہ کر دیا تو اس صورت میں بھی وہی دو روایتیں ہوں گی جو بیع آبق میں ہیں جب کہ بیع بعد العقد اس غلام کو مشتری کے حوالہ کر دے، اب دونوں لوگوں اور روایتوں سے کون سا قول اور کون سی روایت راجح ہے)۔

صاحب ''فتح القدیر'' علامہ ابن ہمام تحریر فرماتے ہیں:

"والوجه عندی أن عدم القدرة علی التسلیم مفسد لا مبطل" (۵/۲۰۰)۔

(میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ غیر مقدور التسلیم ہونا مفسد عقد ہے عقد کو باطل کرنے والا نہیں)۔

جواز کا فتوی دیا جاسکتا ہے:

لہذا جب اس مسئلہ میں اختلاف ہے روایتیں مختلف ہیں مشائخ کے دو قول ہیں صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے کہ غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ فاسد ہی ہوگی۔ حضرت تھانویؒ اور صاحب ''اعلاء السنن'' کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور احناف کے یہاں معاملات میں توسع بھی ہے، لہذا اس قول کے مطابق فتوی دیا جاسکتا ہے۔

یعنی مچھلیاں جب تالاب میں موجود ہوں اور مملوک بھی ہوں تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ان کی بیع فاسد ہوگی۔ باطل نہیں ہوگی۔

۴- اس سوال کا جواب ماسبق سے واضح ہوگیا، اس لئے کہ حوض یا تالاب میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے آجائیں اگر مالک تالاب یا کسی شخص نے ان کے آنے کی کوئی تدبیر نہیں کی ہے یا آنے کے بعد ان کے احراز اور انسداد کا کوئی نظم نہیں کیا گیا ہے، نیز وہ تالاب مچھلیوں کی پرورش کے لئے تیار کئے گئے ہیں تو وہ مچھلیاں غیر مملوک اور مباح ہیں ان کی بیع کا وہی حکم ہوگا جو سوال نمبر (۱) کے جواب میں تحریر کیا گیا۔

اور اگر ان کے آنے کی کوئی تدبیر کی گئی ہے یا آنے کے بعد ان کے احراز اور انسداد کا سامان کیا گیا ہے یا تالاب اسی لئے بنائے گئے ہیں تو ان کی مچھلیاں تدبیر کرنے والے کی مملوک ہوں گی، ان کی بیع کا حکم وہی ہوگا جو سوال نمبر (۳) کے جواب میں ذکر کیا گیا، یعنی غیر مملوک

ہونے کی صورت میں ان کی بیع باطل ہوگی، لیکن شکار کے بعد مشتری کے لئے ان مچھلیوں کو بیچنا اور دوسروں کا باوجود صورت حال کو جانتے ہوئے خریدنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ مچھلیاں مباح تھیں، لہذا پکڑنے کے بعد اس کی مملوک ہو جائیں گی اور اس میں اس کے لئے تصرف کرنا جائز ہوگا۔ ہاں بائع کے لئے ثمن کو استعمال کرنا جائز نہیں، بلکہ واپس کرنا ضروری ہے۔

اور مملوک ہونے کی صورت میں ان کی بیع فاسد ہوگی۔ بائع کی اجازت سے قبضہ کے بعد مچھلیاں مشتری کی ملک بن جائیں گی اور اس کے لئے ان کو فروخت کرنا جائز ہوگا اور دوسرے لوگ اس سے خرید بھی سکتے ہیں۔

خلاصۂ جوابات:

ندی، نالے، نہروں، تالابوں کی مچھلیاں جو کسی کی مملوک نہ ہوں وہ صید البحر ہیں۔ ہر ایک کے لئے ان کا پکڑنا شکار کرنا مباح ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ" (سورۂ مائدہ:۹۶)۔

(تمہارے واسطے دریا کا شکار اور اس کا کھانا تمہارے فائدے کے لئے اور مسافروں کے لئے حلال کیا گیا)۔

سرکار دوعالم ﷺ کا ارشاد ہے:

"الصيد لمن أخذ" (ہدایہ ۴)۔

(شکار پکڑنے والے کا ہے)۔

لہذا یہ مچھلیاں جب تک مملوک نہ ہو جائیں، خواہ حقیقی استیلاء کے ذریعہ، یعنی شکار کر کے یا حکمی استیلاء سے، یعنی کسی ایسے فعل کے کرنے سے جو مچھلیوں کو فرار سے عاجز کردے اس وقت تک ان کی بیع غیر منعقد اور باطل ہوگی، یعنی شرعاً بیع کا وجود ہی تسلیم نہیں کیا جائے گا، لہذا

اس پر بیع کے نتائج، ثمرات اور احکامات مرتب نہیں ہوں گے، اس لئے کہ انعقاد عقد کے لئے مبیع کا مملوک ہونا بالاتفاق شرط ہے۔

۲- گرچہ مذکورہ صورت معاملہ شرعاً ناجائز ہے، لیکن پھر بھی ٹھیکہ دار کے لئے ندی، نالے، نہروں اور ان تالابوں سے مچھلیوں کے شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا جائز ہے اور ہر مسلمان کے لئے پوری صورتِ حال جانتے ہوئے ایسی مچھلیوں کو خریدنا جائز ہے۔

۳- ایسے تالاب یا حوض کی مچھلیاں جس میں مچھلیوں کے روکنے کا کوئی نظم کیا گیا ہو یا تالاب کو مچھلیوں کے پالنے ہی کے لئے بنایا گیا ہو یا اس میں مچھلیاں لاکر چھوڑی گئی ہوں تو وہ مچھلیاں ان وجوہاتِ مذکرہ کی وجہ سے مملوک ہو جائیں گی، لیکن شکار سے پہلے غیر مقدور التسلیم رہیں گی۔

ظاہر الروایہ کے اعتبار سے بیع کے انعقاد کے لئے مبیع کا مقدور التسلیم ہونا بھی شرط ہے اگر مبیع غیر مقدور التسلیم ہے تو بیع غیر منعقد اور باطل ہوگی (بدائع الصنائع ۵/ ۷/ ۱۴)۔

لیکن امام کرخیؒ امام طحاویؒ اور مشائخ احناف کی ایک جماعت کے نزدیک اگر مبیع عند العقد مقدور التسلیم نہ ہو اور عقد کے بعد وہ مقدور التسلیم ہو جائے تب بھی بیع منعقد ہو جائے گی، لیکن فساد کے ساتھ (شامی ۴/ ۷/ ۱۰، البحر الرائق / ۷۳)۔

۴- اس سوال کا جواب سابقہ جوابوں سے معلوم ہو گیا کہ اگر بارش وغیرہ کے ذریعہ مچھلیوں کے آجانے کے بعد ان کے احراز اور انسداد وغیرہ کا کوئی نظم نہیں کیا گیا اور آنے کے لئے بھی کوئی تدبیر نہیں کی گئی اور نہ تالاب کو مچھلیوں کے پالنے کے لئے بنایا گیا تھا تو وہ مچھلیاں غیر مملوک ہوں گی، ہر شخص کے لئے ان کا پکڑنا مباح ہے، اس صورت میں ان کی بیع غیر مملوک اور مباح ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی۔

اور اگر احراز وانسداد وغیرہ کی کوئی صورت پائی گئی ہے تو یہ مچھلیاں مملوک ہو جائیں گی، لیکن قبل الاخذ (تالاب کے بڑا ہونے کی صورت میں) غیر مقدور التسلیم ہیں، لہذا ان کی بیع

فاسد ہوگی، بائع کی اجازت سے قبضہ کر لینے کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، لیکن چونکہ یہ ملکیت خلاف شرع طریقہ سے حاصل ہوئی ہے اس لئے اس مشتری کے لئے اس مبیع کو خود استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، ہاں اگر وہ دوسرے سے فروخت کر دے تو دوسرے کے لئے خریدنا اور استعمال کرنا درست ہے۔

☆☆☆

تالاب مچھلی کی بیع فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا اختر حسین قادری

باب اول:

۱- مچھلیوں کے شکار کے لئے ندی نالوں تالابوں اور نہروں کا ٹھیکہ لینا اس مسئلہ سے متعلق عام فقہ کی کتابوں میں عدم جواز کا حکم مذکور ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المحتار ۵/ ۴۳، درمختار ۴/ ۱۱۸، فتاوی رضویہ ۸/ ۱۵۷)۔

فقیہ اعظم مولانا امجد اعظمی لکھتے ہیں تالابوں جھیلوں کا مچھلیوں کے شکار کے لئے ٹھیکہ دینا جیسا کہ ہندوستان کے بہت سے زمیندار کرتے ہیں ناجائز ہے (بہار شریعت ۱۱/ ۸۷)۔

علت عدم جواز کی وضاحت:

اصل کلی یہ ہے کہ جس طرح عقد بیع اعیان پر وارد ہوتا ہے، یونہی اجارہ ایک عقد ہے کہ خاص منافع پر وارد ہوتا ہے، جس کا ثمرہ یہ ہوتا ہے کہ ذات شئی بدستور ملک مالک پر برقرار رہتی ہے اور مستاجر اس سے نفع حاصل کرتا ہے، جو اجارہ خاص کسی عین و ذات کے استھلاک پر وارد ہو محض باطل ہے، اسی لئے اگر باغ کو بغرض سکونت اجارہ میں لیا تو جائز اور پھل کھانے کے لئے ناجائز کہ سکونت منفعت اور ثمر عین، یونہی گائے کو لادنے کے لئے اجارہ پر لیا ہے تو جائز، دودھ پینے کے لئے ناجائز کہ لادنا منفعت اور دودھ عین ہے۔

اب تالاب وغیرہ کے ٹھیکہ میں دیکھئے کہ کس چیز کا ہے، پانی کا یا مچھلیوں کا، یا پانی کے

نیچے کی زمین کا، اگر پانی کو مانیں تو یہ اجارہ استھلاک عین پر ہوا ہے کہ پانی کو ضائع کئے بغیر فائدہ نہیں مل سکتا، لہذا یہ ناجائز ہوا، یونہی اگر مچھلی کو کہیں تو یہاں بھی استہلاک عین ہے، یہ بھی ناجائز اور پانی کے نیچے کی زمین کا اجارہ بھی ناجائز کہ وہ فی الحال انتفاع کی صلاحیت نہیں رکھتی، اور صحت اجارہ کے لئے فی الحال معقود علیہ کا قابل انتفاع ہونا ضروری ہے امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں

"أن الإجارة تعتمد صلاحية الانتفاع بالنفع المقصود المعتاد فی الحال لا فی المال" (فتاوی رضویہ ۱۵۸/۸)۔

بالجملہ مچھلیوں کے شکار کے لئے تالاب وغیرہ کا ٹھیکہ بمطابق اصل مذہب و موافق قواعد فقہیہ ناجائز و ممنوع ہے۔

۲-بازاروں، سرکاری درختوں، سرکاری زمین میں خودرو درختوں کی نیلامی کا بیان ان مسائل کے متعلق کچھ تحریر کرنے سے قبل یہ وضاحت خالی از فائدہ نہ ہوگی کہ ٹھیکہ اور نیلامی اجارہ کے اقسام سے ہیں، یا دونوں کا مفہوم جدا جدا ہے۔

فقیر کے نزدیک نیلامی کا مفہوم عام ہے جس کا تحقق کبھی ٹھیکہ کے ضمن میں ہوتا ہے، اور کبھی بیع کے ضمن میں ہوتا ہے، مگر ٹھیکہ تو وہ اجارہ ہی کی ایک قسم ہے، جیسا کہ "بہار شریعت" میں ہے ٹھیکہ اور کرایہ اور نوکری یہ سب اجارہ ہی کے اقسام ہیں (دیکھئے: بہار شریعت ۱۰۱/۱۴)۔

اس مختصر سی وضاحت کے بعد عرض ہے کہ بازار اور درخت کی نیلامی سے مراد اگر اس کی بیع و شراء ہے کہ گورنمنٹ انہیں فروخت کرتی ہے اور لوگ بولی لگا کر خریدتے ہیں تو یہ جائز ہے کہ "أحل الله البيع وحرم الربوا" (سورہ بقرہ) اور: "إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" کا یہی مفاد ہے، اس نیلامی کو "بیع فیمن یزید" اور "بیع مزایدہ" کہتے ہیں احادیث میں بھی اس کے جواز کا بیان ہے:

"عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ باع جلسا بدرهم، فقال

النبی ﷺ من یزید علی درهم فأعطاه رجل درهمین فباعها منه"(ترمذی ۱/۲۳۱)۔

علامہ محشی فرماتے ہیں: "بیع من یزید ای نیلام" (ترمذی ۱/۲۳۱)۔

"بخاری شریف" میں ہے:

"أن رجلا اعتق غلاما له عن دبر فاحتاج فأخذه النبی ﷺ فقال من یشتریه منی فاشتراه نعیم بن عبد الله بکذا أو کذا فدفعه إلیه" (بخاری ۱/۲۸۷، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ۴/۲۸۲، نزہۃ القاری ۵/۲۱۹، نووی مع المسلم ۲/۳، بہار شریعت ۱۴/۱۴۶، رد المحتار ۵/۴۳)۔

شکار کئے بغیر مچھلیوں کی بیع وشراء فقہاء کرام کی نظر میں:

کسی شئی کو فروخت کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جو چیز بیچی جارہی ہے وہ بائع کی مملوک ہو اور مقدور التسلیم، یعنی اس کی حوالگی اور سپردگی ممکن ہو۔

اب جو مچھلیاں پانی سے شکار کئے بغیر فروخت کی جارہی ہیں اگر وہ مملوک اور مقدور التسلیم ہیں تو بلا ریب اس کی بیع پانی میں بھی جائز و درست ہے اور ان دونوں امر میں سے کوئی ایک مفقود ہو، یا دونوں مفقود ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی (تفصیل کے لئے دیکھئے: ہدایہ ۳/۵۰)۔

بیع کے عدم جواز کی صورت میں مچھلیوں کا حکم:

کسی شئی کی بیع کا فساد وعدم جواز اگر اس مبیع کے مجہول، یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ہو تو اس بیع کے ناجائز ہونے پر تمام ائمہ کرام کا اتفاق ہے، مگر فساد و بطلان میں اختلاف ہے، امام شیخ الاسلام ومشائخ بلخ اور اساتذہ شمس الائمہ سرخسی سے ایک جماعت کے مذہب پر ایسی بیع باطل ہے۔

اس مذہب پر مشتری کے قبضہ کے باوجود مبیع اس کے لئے جائز وحلال نہ ہوگی۔

اور امام اعظم وامام محمد رضی اللہ عنہما سے ایک روایت پر ایسی بیع صرف فاسد ہوتی ہے نہ

کہ باطل۔

اس مذہب پر اگر چہ عقد ناجائز وممنوع ہے اور عاقدین پر فسخ واجب ہے، لیکن اگر انہوں نے فسخ نہ کیا اور مبیع پر قبضہ مشتری ہوگیا تو اب وہ بیع کہ فاسد تھی صحیح ہوگئی کیونکہ سبب فساد کہ تعذر وتسلیم تھا، نہ رہا کہ ان سے جو مقصود تھا، یعنی مشتری کا قبضہ وہ حاصل ہوگیا (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۱۴۲، فتاوی ہندیہ ۳/ ۱۷۶، الفتاوی الرضویہ ۴/ ۱۳۸ ملخصاً)۔

بالجملہ یہ دو قول ہیں، قول اول پر، یعنی بیع کے باطل ہونے کی صورت میں وہ روپیہ کہ بنام ثمن مشتری لے گا، اس کے لئے حرام مچھلیاں کہ مشتریوں نے لیں ان کے لئے حرام کھائیں، تو حرام کھلائیں، تو حرام بیچیں تو حرام بیچ کر جو ثمن حاصل کریں وہ حرام، یہ عالمگیر دقتیں ہیں، بخلاف قول ثانی، یعنی فساد ابتدائی وصحت انتہائی، کہ اس میں یہ ساری خرابیاں مرتفع ہیں، تو مسلمانوں کی آسانی کے لئے اسی قول پر فتوی دینا انسب والیق ہے۔

اس تقدیر پر خلاصہ حکم یہ ہوگا کہ بائع ومشتری اس بیع سے گناہ گار ہوں گے، مگر مچھلیاں شکار کرلی جائیں گی تو مچھلیوں اور قیمتوں کا وہی حکم ہوگا جو بیع صحیح میں تھا کہ سب کے لئے حلال۔

غرض اس مذہب پر مشتریوں اور ان سے خریدنے والوں کے لئے مچھلیاں بہر صورت حقیقتاً وحکماً حلال رہتی ہیں۔

خلاصہ ابواب ومباحث:

اب تک کی تمام تفصیلات ومندرجات سے چند امور واضح طور پر سامنے آئے ہم انہیں نمبر وار درج کرتے ہیں

۱-جنگلوں اور تالابوں وغیرھا کا ٹھیکہ اصل مذہب اور قیاس کے اعتبار سے ناجائز ہے، اور علت عدم جواز استھلاک عین ہے۔

۲-مبیع وغیرہ کی جہالت اسی وقت مفسد عقد ہوتی ہے، جبکہ ان کی جہالت مفضی الی

المنازعہ ہو، اور اگر جہالت عرف وتعامل سے ختم ہو جائے، یعنی ''مفضی الی النزاع'' نہ ہوتو وہ مانع صحت عقد نہیں رہ جاتی۔

۳-صحت بیع کے لئے مبیع کا حقیقۃ مقدور التسلیم فی الحال ہونا کسی کے نزدیک ضروری نہیں، بلکہ حکما مقدور التسلیم ہونا کافی ہے۔

۴-جس شئی کے سپرد کردینے کا ظن ہو وہ حکما مقدور التسلیم ہوتی ہے۔

۵-بیع فاسد میں علت فساد کے ارتفاع سے بیع صحیح ہو جاتی ہے۔

۶-فقہاء کرام نے بہت سے مسائل میں اصل مذہب اور قیاس کے خلاف پر بناء عرف وتعامل وغیرہ فتوی دیا ہے۔

۷-جو اجارہ استھلاک عین پر ہو وہ بمطابق اصل مذہب ناجائز ہے۔

۸-فقہاء کرام نے عموم بلوی اور تعامل کی وجہ سے استھلاک عین پر اجارہ کو بھی جائز فرمایا۔

۹-تالاب وغیرہ کا ٹھیکہ بعض علماء کرام کے نزدیک بوجہ عرف وتعامل جائز ہے۔

اور مقاصد شرع کا ماہر خوب جانتا ہے کہ شریعت مطہرہ رفق وتیسیر پسند فرماتی ہے، نہ کہ معاذ اللہ تضییق وتشدید ''**یرید اللہ بکم الیسر ولا یرد العسر**'' (سورہ)۔

اسی طرح رحمت عالم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''**یسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا**'' (مشکاۃ ر ۳۲۳)۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ایسی دقتیں پیش آئیں علماء کرام انہیں روایات کی طرف جھکے جن کی بناء پر مسلمان تنگی سے بچیں، ان تمام امور کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

جوابات:

۱-مچھلیوں کے شکار کے لئے سرکاری تالاب وغیرہ کا ٹھیکہ گو کہ بمطابق اصل مذہب

وقیاس ناجائز ہے، مگر اب عرف وتعامل اور عموم بلوی کے پیش نظر فقیر ان تمام کا ٹھیکہ جائز سمجھتا ہے (جیسا کہ دلائل اوپر مذکور ہوئے) اور اگر ٹھیکہ لینے کے بجائے خاص کر مچھلیوں کی بیع وشراء کا مسئلہ دریافت طلب ہے تو یہ بھی بمطابق اصل وقیاس فاسد و ناجائز ہے (کما مر فی بیع السمک)۔ اب اگر عدم جواز کی علت مبیع کا مجہول ہونا قرار دیں تو جیسا کہ باب دوم میں گزرا کہ جو جہالت مفضی الی النزاع نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں رہ جاتی، اس لئے پانی میں مچھلیوں کی بیع وشراء میں گو کہ جہالت ہے، مگر تعامل کے سبب وہ جہالت باعث نزاع نہیں رہ گئی، اس لئے پانی سے نکالے بغیر بھی مچھلیوں کی بیع جائز ہونی چاہئے۔

اور اگر عدم جواز کی علت مچھلیوں کا غیر مقدور التسلیم ہونا قرار دیں تو اس میں یہ تفصیل ہونی چاہئے:

مچھلیاں اگر تالاب کی ہیں اور تالاب ایسا ہے کہ مچھلیاں اس میں سے آجا نہیں سکتی ہیں اور ان کا سپرد کرنا مظنون ہو، گو کہ جال وغیرہ ہی سے سہی، تو ایسی مچھلیوں کی بیع وشراء پانی سے نکالے بغیر بھی صحیح ہونی چاہئے، کیونکہ مبیع حکما مقدور التسلیم ہے "**وهو كاف لصحة العقد كمامر**"۔

اور اگر تالاب ایسا ہے کہ مچھلیاں اس میں سے ادھر ادھر آجا سکتی ہیں، جیسا کہ ندی نالوں میں ہوتا ہے تو چونکہ ایسی صورت میں مبیع کا سپرد کرنا مظنون نہیں ہے، لہذا وہ حقیقۃ مقدور التسلیم ہیں نہ حکما، اس لئے ایسی مچھلیوں کی بیع وشراء تالاب کے اندر ہی رکھتے ہوئے ناجائز ہوگی، اور یہی حال ندی نالوں کا بھی ہوگا۔

۲- اگر ٹھیکہ لیکر مچھلیاں حاصل کرتا ہے تو جواب اول سے ہی اس کا حکم واضح ہے کہ ان میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔

اور اگر خود ان مچھلیوں کو مذکورہ طریقہ پر خریدا ہے جن صورتوں میں یہ بیع جائز ہے اس کا حکم ظاہر ہے۔

اور جن صورتوں میں یہ بیع نا جائز ہے تو چونکہ یہ بیع باطل نہیں، بلکہ فاسد ہے،" کما مر التحقیق" لہذا جب ان مچھلیوں کو شکار کر کے باذن بائع ان پر قابض ہو گیا تو اب ان مچھلیوں کو ٹھیکہ دار سے کوئی دوسرا خرید ے، خواہ مسلم ہو، یا غیر مسلم اس کا خرید نا درست رہے گا (کما ھو مذکور من قبل)۔

۳- چونکہ مذکورہ صورت میں وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہے، جیسا کہ باب دوم میں اس کی تفصیل گزر چکی، لہذا اگر ان مچھلیوں کا سپرد کرنا مظنون ہو تو تالاب وحوض میں بھی انکا بیچنا درست ہے، (کما ھوالتحقیق) اور اگر ٹھیکہ پر دیتا ہے تو اس کا حکم اول سے واضح ہو چکا۔

۴- مچھلیوں کے مالک بننے کی جو صورتیں ماقبل میں مذکور ہوئیں اگر ان میں سے کسی کے ذریعہ مالک بن گیا تو اگر ان کا سپرد کرنا مظنون ہو تو ان کی بیع درست ہوگی، ورنہ نہیں۔

اور اگر نجی تالاب، یا حوض کو ٹھیکہ پر دیتا ہے تو اس کا حکم ظاہر ہو چکا ہے اور اگر عوامی تالاب ہے تو کسی فرد واحد کا کسی فرد واحد کو اس کا ٹھیکہ دینا اسی وقت درست ہوگا، جبکہ عوام اس ایک کو وکیل بنا دیں، ورنہ وہ تالاب اور اس کی مچھلیاں اپنی اباحت اصلیہ پر باقی رہیں گی اور کسی ایک خاص فرد کا ہی اس سے انتفاع نا جائز ہوگا۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلیوں کی بیع

مولانا اسماعیل قاسمی ☆

اصول شرع اور عرف کے تناظر میں:

جہاں تک تالاب میں مچھلیوں کی فروختگی کے جواز اور عدم جواز اور دور حاضر میں اس قسم کی بیع وشراء کے عمومی رواج کی بابت غور وفکر کا سوال ہے تو سب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہوگا کہ یہ مسئلہ ہمیشہ موضوع بحث رہا ہے، حضور علیہ السلام نے اس پر نکیر فرمائی، پھر صحابہ کرام نے، پھر تابعین نے پھر تبع تابعین نے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے: "قال رسول الله ﷺ لا تشتروا السمک فی الماء فإنه غرر" (اخرجہ الطبرانی والبیہقی والدارقطنی واحمد الفتح الربانی ۱۵/۳۵ لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی)۔

نیز اسی قسم کا فتوی عمر بن الخطابؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی جانب بھی منسوب ہے ملاحظہ ہو:

عن عمر ابن الخطابؓ و عبد الله بن مسعودؓ قالا: "لا تبیعوا السمک فی الماء، فإنه غرر" (وبه أخذ أبو حنیفة و یعقوب و محمد رحمهم الله تعالیٰ)، (مبسوط لمحمد ۵/۹۳)۔

ان تفصیلات کی روشنی میں ہم زیر بحث مسئلہ میں اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ تالاب سے

☆ دارالعلوم حیدرآباد۔

مچھلیاں نکالے بغیر فروخت کرنا درست نہیں جس کے اسباب کی وضاحت یوں ہیں۔

۱- جہالت مبیع: "وكل جهالة هذه صفتها أى تفضى المنازعة تمنع الجواز وهذا هو الأصل الكلى"۔

(یعنی ہر وہ جہالت جو مفضی الی المنازعۃ (ممکن ہو) جواز کے لئے نافع بنے گی اور معاملات کے باب میں یہ بہت ہی اہم کلیہ ہے) (ہدایہ ۲۱/۳)۔

۲- "(ومن الوجوه الفاسدة) وكذا إذا وقع الخلل فيه (فى المبيع) من جهة كونه غير مقدور التسليم" (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۲۴/۳) یعنی مبیع ملکیت میں ہو، مگر قدرت علی التسلیم نہ ہوتو بیع فاسد ہوگی۔

۳- عرف کا نصوص شرعیہ کے من کل وجہ مخالف ہونے کی وجہ سے: "قال عليه السلام: لا تشتروا السمک فى الماء، فإنه غرر" (اخرجہ الطبرانی والبیہقی والدارقطنی واحمد (الفتح الربانی ۳۵/۱۵)۔

وعن أبى هريرةؓ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البيع الغرر والحصاة، وقال الشافعیؒ ومن بيع الغرر بيع السمک فى الماء" (ترمذی ۲۳۲/۱۔ وتکملہ فتح الملہم ۳۲۰/۱)۔

اور پھر ضرورت شدیدہ بھی اس کی متقاضی نہیں، باوجودیکہ ضرورت اس وقت مؤثر ہوتی ہے، جبکہ نص صریح اس کے خلاف موجود نہ ہو۔ "المشقة والحرج إنما يعتبران فى موضع لا نص فيه" (لاشباہ لابن نجیم ۲۷۱/۱)۔

اس لئے مذکورہ بالا وجوہات کے پس منظر میں جواز کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی اور اسی کی تصویب ماضی قریب کے علماء راسخین کی تصانیف سے بھی ہوتی ہے، فقیہ العصر ابو الحسنات، حضرت مولانا عبدالحئی لکھنویؒ لکھتے ہیں: "شکار کرنے سے پہلے مچھلی کو فروخت کرنا جائز نہیں، نیز مجدد الملۃ، حکیم الامۃ مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں: دوسرا حکم مملوک مچھلیوں کا بیع کرنا سوا اس

کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ مملوک مچھلی مقدور التسلیم ہو تو بیع جائز ہے، ورنہ نہیں، ملاحظہ ہو: (فتاوی عبدالحئ مبوب ص ۲۹۶، امداد الفتاوی ۳/ ۵۰)۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ تالاب سے مچھلیاں نکالے بغیر فروخت کردینا جائز نہیں عرف اور تعامل ناس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، چونکہ نص شارع موجود ہے۔

۳- کسی حوض یا تالاب کو اجارہ پر دینا تو جائز ہے، جیسا کہ ہم چوتھے سوال کے ذیل میں نقل کریں گے، مگر تالاب سے مچھلیاں نکالے بغیر فروخت کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں، الا یہ کہ مقدور التسلیم ہوں، مگر یہ صورت بالکل ہی چھوٹے گڑھے میں ممکن ہوسکتا ہے (اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ نظر رہنا ضروری ہے کہ قدرت علی التسلیم کے معنی یہ ہیں کہ کسی حیلہ کے احتیاج کے بغیر ہی قبضہ ممکن ہوجائے، کسی طرح کا بھی حیلہ قدرت کے منافی ہے)۔

قدرت علی التسلیم نہ ہوتے ہوئے مچھلیاں فروخت کرنا شریعت کی نگاہ میں اصولی حیثیت سے فساد کا حکم رکھتا ہے، چونکہ یہ ''بیع مالم یقبض'' ہے جس کی بیع فاسد ہے، اس لئے اس پر سپردگی عند العقد ممکن نہ ہونا رکن عقد میں نقص ہے: ''عن حکیم بن حزام قال نهی رسول الله ﷺ عن بیع ما لیس عند الانسان (حال العقد)'' (رواہ الترمذی ۱/ ۲۳۳) یعنی حضور علیہ السلام نے اس چیز کی خرید و فروخت کرنے سے منع فرمایا جو انسان کے پاس معاملہ کے وقت) نہ ہو۔

اور یہی کچھ صورت حال تالاب میں مچھلیاں فروخت کرنے میں ہے اور پھر اس کے ساتھ ساتھ سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پر صراحۃً نہیں وارد ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل الشیبانی روایت نقل کرتے ہیں:

''عن ابن مسعودؓ قال: قال رسول الله ﷺ: ''لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر'' (اخرجہ الطبرانی والبیہقی والدارقطنی واحمد الفتح الربانی لترغیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی ۱۵/ ۳۵)۔

اور اسی کے ساتھ ظاہر الروایۃ بھی ہے، دیکھئے: (السمک لمحمد ۵/ ۹۳، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۲-۱۲، جامع الصغیر ۲۶۹)۔

حاصل جواب یہ ہے کہ تالاب یا حوض کسی کی نجی ملکیت میں ہو اس میں چاہے مچھلیاں پالی ہوں یا اور کسی طرح ملک میں داخل ہوگئی ہوں، الغرض ان کا مالک صاحب تالاب ہے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ تالاب کی مچھلیاں بغیر شکار کئے فروخت کرے، ہاں ایک صورت ہے جسے اختیار کیا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ تالاب کو زمین اور پانی سمیت اجرت پر دیدیا جائے، تو یہ صورت درست ہوگی (تفصیل جواب نمبر ۴ میں آرہی ہے)۔

۴- اجارہ کہتے ہیں اجرت معلومہ کے عوض منافع معلوم کے مالک بنانے کو "(الإجارة) هی بیع منفعة معلومة بأجر معلوم" (کنز الدقائق) "الإجارة عقد یفید تملیک منفعة معلومة مقصودة من العین المستاجرة بعوض" (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/ ۹۴)۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ اجارہ میں منفعت کا مالک ہوا جاتا ہے، لہذا جن صورتوں میں استہلاک عین لازم آئے گا اجارہ فاسد ہو جائے گا۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد درپیش مسئلہ میں غور خوض کرنا ہے کہ کن صورتوں میں تالاب کو اجارہ پر دینا صحیح ہے اور کن میں نہیں، چونکہ فقہی عبارات کا مطالعہ بتلاتا ہے کہ تالاب کو اجرت پر دینے کی مختلف صورتیں ہیں اور حکم بھی ہر ایک کا جداگانہ ہے۔

۱- ایک صورت یہ ہے کہ تالاب کسی کی ذاتی ملک ہے یا حکومت وقت کو اس پر استیلا حاصل ہے، اگر زمین اور پانی سمیت تالاب کو اجارہ پر دینا چاہے تو یہ اجارہ درست ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: (درمختار ۵/ ۴۳، فتاوی انقرویہ ۲/ ۲۹۹، فتاوی عالمگیری ۴/ ۴۴۱، کتاب الفقہ ۳/ ۲۹)۔

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ تالاب کو مچھلیاں شکار کرنے کے لئے اجرت پر دیا جائے، اسی کا ذکر سوالنامہ میں ہے تو چونکہ اس صورت میں استہلاک عین لازم آتا ہے جو کہ بیع کی صفت

ہے، اس لئے اجارہ فاسد ہو جائے گا اور مالاً چونکہ بیع ہے، اس لئے حضور علیہ السلام کی ایسی بیع پر نہی صریح وارد ہونے کی وجہ سے عرف اور تعامل کا بھی اعتبار کر سکتے اور نہ ہی مشقت وحرج موثر ہوسکتی ہے، اس لئے کہ نص کے ہوتے ہوئے عرف اور مشقت وحرج کا اعتبار فقہاء نے نہیں کیا ہے، مگر جبکہ عرف عام سے نص کی محض تخصیص لازم آئے، ملاحظہ ہو: (نشر العرف ۱۱۶، رسم المفتی ۳۸، الاشباہ لابن نجیم ۲/۲۷۱)، ولم یجز اجارۃ برکۃ لیصاد منھا السمک (درمختار ۴۶/۳)۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ تالاب کا پانی یا مچھلیاں ہی اجارہ پر دے دیا جائے، یہ صورت بھی جائز نہیں ہے

"ولم یصح إجارۃ الشرب بوقوع الإجارۃ علی استھلاک العین" (ردالمحتار ۴۶/۵ مکتبہ ماجدیہ، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۱۸۹/۶، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱۲۹/۳)۔

جائز صورت:

اس سلسلہ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی ایک اجازت بہت ہی اہمیت کی حامل ہے۔

"ونقل عن أبی یوسف فی کتاب الخراج عن أبی الزناد قال: کتبت إلی عمر بن الخطاب فی بحیرۃ یجتمع فیھا السمک بأرض العراق أنوجرھا؟ فکتب إلی أن افعلوا"۔

(امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں ابوالزناد سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں: میں نے سرزمین عراق میں ایک تالاب کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروقؓ کو لکھا جس میں مچھلیاں جمع ہوا کرتی تھیں کہ کیا ہم اس کو اجرت پر دے سکتے ہیں؟ تو حضرت عمر فاروقؓ نے ہمیں اثبات میں جواب دیا)۔

یعنی تالاب کو اجارہ پر شکار کے لئے دے اور معین کر لے تو یہ صورت جائز ہونی چاہئے۔

جیسا کہ علامہ شامی کی رائے سے معلوم ہوتا ہے اور پھر اس سلسلہ میں عرف وعادت کو بھی پس پشت نہیں ڈال سکتے، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تالاب میں مچھلیاں فروخت کرنے کی اجازت دی جائے، چونکہ وہ اور شئی ہے جس میں بہت سی خرابیوں کے ساتھ نصوص قطعیہ کی مخالفت بھی ہے۔

خلاصہ جواب یہ کہ کوئی حوض یا تالاب کسی کی نجی ملکیت میں آچکی ہوتو جگہ اور مدت کی تعین کیساتھ شکار کے لئے اجارہ پر دے سکتے ہیں، جیسا کہ شامی کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، اور اگر عوامی ملکیت کا تالاب کسی کمیٹی کے تحت ہے تو بھی مذکورہ بالا شرط کے مطابق اجارہ پر دینا درست ہوگا اور دونوں صورتوں میں ٹھیکہ دار کو ہی مکمل نفع حاصل کرنے کا حق ہوگا اور دوسروں کو منع بھی کر سکتا ہے اگر ٹھیکہ دار نے اجارہ پر لیا ہے۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع

مولانا اقبال قاسمی ☆

اکیڈمی کے ارسال کردہ سوالوں کے جواب سے پہلے ہم تین چیزوں کی تحقیق کریں گے اس کے بعد اصل جواب کی طرف ہم اپنی توجہ مرکوز کریں گے۔ (۱) تالاب یا نہر کو ٹھیکہ پر دینا، (۲) مچھلی کا مملوک اور غیر مملوک ہونا، (۳) مچھلی کے خرید وفروخت کا جائز اور نا جائز ہونا۔

۱–تالاب یا نہر کو ٹھیکہ پر دینا:

حوض، تالاب، ندی، نالے اور نہروں کو ٹھیکہ پر دینا احناف کے '' ظاہر الروایۃ'' کے مطابق جائز نہیں، کیونکہ ٹھیکہ اور اجارہ منافع پر ہوتا ہے اور وہ چیز بعینہ باقی رہتی ہے، یعنی ٹھیکہ پر دینے والا ٹھیکیدار کو معاوضہ لیکر ایک خاص مدت کے لئے ایک چیز سے نفع حاصل کرنے کا مالک بناتا ہے اور مدت ختم ہونے کے بعد اس چیز کو اصلی حالت کے مطابق مالک کو واپس کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔

''الإجارہ عقد یردُ علی المنافع بعوض'' (ہدایہ ۲۷۷/۳)۔

اور یہ تعریف حوض یا تالاب کو مچھلی وغیرہ کے لئے اجارہ پر دینے پر صادق نہیں آتی، کیونکہ اس تالاب سے نفع مچھلی کو بیچ کر یا استعمال کر کے حاصل کیا جاتا ہے اور اس صورت میں استہلاک عین لازم آئے گا، لہذا اس پر شرعی اجارہ کے تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس کا ٹھیکہ

☆ مدرسہ اسلامیہ شکر پور بھروارہ، دربھنگہ۔

درست نہ ہوگا، جس طرح فقہائے احناف نے چراگاہ کو گھاس کے لئے یا جھاڑی کو شکار کرنے کے لئے ٹھیکہ پر دینا استھلاک عین کی وجہ سے ناجائز لکھا ہے، اس کا بھی یہی حکم ہے، "الفتاوی الہندیہ" میں ہے:

"نہر نالے یا کنویں کو اجارہ پر لینا درست نہیں اور اگر پانی کے ساتھ نہر نالے کو اجارہ پر لیا تب بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں اصلاً استھلاک عین ہے.........اور جھاڑی یا نہروں کو مچھلی وغیرہ کے لئے یا چراگاہ کو اجارہ پر لینا جائز نہیں مانا (فتاوی ہندیہ ۴/۴۴۱)۔

"درمختار" میں ہے:

"ولم تجز إجارة بركة ليصاد منها السمك" (درمختار ۴/۱۱۹)۔
(مچھلی کے لئے تالاب کا اجارۃ نہیں)

لیکن اس زمانہ میں، جبکہ تالاب وغیرہ کو عموماً ٹھیکہ پر لیا جاتا ہے اور اس کو آمدنی اور تجارت کا بہت بڑا ذریعہ تصور کیا جاتا ہے اور اس کے عدم جواز کی کوئی دلیل شرعی نصوص صریحہ میں موجود نہیں ہے اور متقدمین سے ظاہر الروایہ کے خلاف روایات مروی ہیں اور انہوں نے اس کے جواز کے فتوی کو ابتلام عام اور عرف کی وجہ سے درست لکھا ہے "مبسوط سرخسی میں ہے"

"ہشام نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ اگر اس کام کے لئے کسی متعین کو اجارہ پر لیا جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ جگہ کی تعین سے جہالت ختم ہو جاتی ہے اور وہ منفعت مقصود ہے بنا بریں اس مقصد کے لئے اجارہ درست ہے" (مبسوط ۱۶/ ۳۲)۔

"وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى" (درمختار ۵/ ۲۴۳)۔

۲- مچھلی کا مملوک اور غیر مملوک ہونا:

اس کی تین صورتیں ہیں اور ہر ایک کا الگ الگ حکم ہے:

۱-مچھلی پکڑ کر یا خرید کر تالاب میں چھوڑے، اس صورت میں مچھلی اور اس کی نسل سب اس چھوڑنے والے کی مملوک ہیں دوسرے کو بلااذن پکڑنا درست نہیں۔

۲-خود پکڑ کر یا خرید کر انہیں چھوڑی، لیکن مچھلیوں کے آنے کی کوئی خاص تدبیر یا آجانے کے بعد ان کے روک لینے کا کوئی خاص انتظام کیا ہے، اس صورت میں اس اعداد اور سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

۳-مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی نہیں، بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہوگئیں یا بارش میں کہیں سے آگئیں، نہ ان کے جمع کرنے کا کوئی خاص اہتمام کیا اور نہ روکنے کا انتظام کیا، اس صورت میں پکڑنے سے پہلے کسی شخص کی ملکیت نہ ہوگی۔

۳-مچھلی کی خرید وفروخت کا جائز اور ناجائز ہونا:

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں مچھلی داخل ملک ہی نہیں ہوئی، ان میں تو بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا غیر ملک ہونے کی وجہ سے مطلقاً جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہوگئی اس میں یہ غور کرنا چاہئے کہ اگر پکڑنے کے لئے کچھ حیلہ اور تدبیر کی ضرورت ہو تو بیع غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے جائز نہیں اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو، مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کہ ہاتھ ڈال کر پکڑ سکیں تو بیع جائز ہے اور جن کتب میں مطلقاً ناجائز لکھا ہے تو اس سے عدم جواز کی خاص صورتیں مراد ہیں۔

اور صاحب ''فتح القدیر'' نے آخر کی دونوں صورتوں پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے جس کا خلاصہ علامہ شامی ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

''حاصل یہ ہے کہ (جیسا کہ فتح القدیر میں ہے) جب مچھلیاں کسی تالاب میں داخل ہوئیں، تو یا تو اس تالاب کو اسی مقصد سے بنایا ہے یا نہیں، پہلی صورت میں صاحب تالاب مچھلی کا مالک ہو جائے گا اور کسی کے لئے اس کا بغیر اجازت پکڑنا جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ مچھلیاں بغیر کسی

حیلہ اور تدبیر کے پکڑی جاسکتی ہیں تو اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہے تو سپردگی پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے'' (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

سوالوں کے جوابات:

مذکورہ بالا تفصیلات کو سامنے رکھ کر جواب پیش خدمت ہے اور یہ جواب مرسلہ سوالوں کی ترتیب کے مطابق نہیں ہے۔

۱- حوض یا تالاب، نہر ندی یا نالے ذاتی ہوں یا سرکاری ایک خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا شرعاً جائز ہے، اور یہ ٹھیکہ اصلاً تالاب اور نہر کا ہے اور مچھلیاں منافع معلومہ ہیں یا تبعاً اس کا بھی ٹھیکہ ہے، اور تابع تابع ہی رہتا ہے مستقل بالحکم نہیں ہوتا، یہ فقہ کا ایک اصول ہے، ''التابع تابع لا یفرد بالحکم'' اور ''درمختار'' کے حوالہ سے گذر چکا ہے:

''وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى'' (درمختار ۵/۴۳)۔

لہٰذا ابتلائے عام اور موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے عدم جواز کا فتویٰ دینا بغیر کسی شرعی نصوص اور ضرورت کے عوام کو تنگی اور حرج میں ڈالنا ہے جو مقاصد شریعت کے متصادم ہے، حالانکہ اصول فقہ کی رو سے اور متقدمین اور بعض متاخرین کے فتوی سے اس کے جواز کی تصریح گذر چکی ہے، ہاں صرف مچھلی کا ٹھیکہ درست نہیں ہے، لیکن یہ بات یاد رہے کہ تالاب وغیرہ کو صرف ٹھیکہ پر لے لینے سے نہ مچھلیوں کا مالک ہوگا، نہ اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی، اس کے مملوک اور بیع کی تفصیل جواب (۳) کے تحت آرہی ہے۔

۲- تالاب کو ٹھیکہ پر دینا چونکہ جائز ہے، اس لئے اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا اس کو خریدنا جائز ہے۔

۳- اگر حوض یا تالاب میں مالک نے از خود مچھلیاں خرید کر یا پال کر چھوڑی ہوں، یا مچھلیوں کے آنے کی کوئی خاص تدبیر کی ہو، یا خود سے آنے کے بعد اس کے روک لینے کا انتظام کیا ہو تو ان سب صورتوں میں مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا اور اس کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کے لئے شکار کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن خود مالک یا ٹھیکہ دار کے لئے شکار کرنے سے پہلے تالاب کی مچھلیوں کو بیچنا غیر مقدور التسلیم ہونے کی بنا پر درست نہ ہوگا اگر چہ اس کی مملوک ہے، ہاں اگر وہ بالکل چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کہ بآسانی ہاتھ ڈال کر پکڑ سکیں تو پھر کوئی حرج نہیں، کیونکہ مملوک ہونے کے ساتھ وہ قابل تسلیم بھی ہے اور اگر قدرتی طور پر از خود مچھلیاں پیدا ہو گئیں یا انکے جمع کرنے کا کوئی خاص اہتمام کیا اور نہ روکنے کا، اور تالاب بھی اس مقصد کے لئے نہیں بنایا تھا تو محض تالاب کے مالک ہونے سے مچھلیوں کا مالک نہیں ہوگا اور ٹھیکہ پر تالاب لینے سے اس کی ملکیت شکار کرنے سے پہلے ثابت نہ ہوگی، لہذا اس صورت میں مچھلیوں کے شکار کرنے سے قبل خرید و فروخت مطلقاً نا جائز ہوگی، چاہے تالاب سے بآسانی پکڑ سکیں یا حیلہ اور تدبیر کی ضرورت پڑے۔

۴- جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے، اور وہ اس میں باقاعدہ مچھلی پالنے کے بعد شکار کرنے سے پہلے اگر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ تمام مچھلیوں کو بیچنا چاہے تاکہ وہ دوسرا آدمی ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے اور تالاب مالک کے حوالہ کر دے تو ایسا کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ مچھلیاں غیر مقدور التسلیم ہیں، اگر چہ وہ مالک ہے، لہذا ایسے شخص کو چاہئے کہ تالاب کو ٹھیکہ پر دے دے تاکہ وہ متعین مدت میں تالاب سے مچھلیاں نکال کر تالاب کر مالک کے حوالہ کر دے صرف مچھلی کو نہ بیچے۔

☆☆☆

مچھلی کی خرید وفروخت

مولانا محمد عزیر اختر قاسمی ☆

زیر بحث مسئلہ مچھلی کی خرید وفروخت ہے جوندی نالوں اور تالابوں میں ہوتے ہوئے فروخت کی جارہی ہے اور پورا معاشرہ اس قسم کی مچھلیاں بازاروں سے پوری فراخی کے ساتھ خرید کر استعمال کررہا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس قسم کی بیع شریعت کی نگاہ میں درست ہے کہ نہیں اس کے متعلق پوری تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی وضاحت کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اولاً شرائط صحت بیع کی فقہاء کرام نے جو تفصیل ذکر فرمائی ہیں انہیں سامنے رکھا جائے اور حقیقت بیع بھی مد نظر ہو۔

شرائط کا ذکر کرتے ہوئے علامہ شامی نے مختلف قسم کی شرطوں کی وضاحت فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اس کیلئے چار قسم کی شرطوں کا محقق ہونا ضروری ہے شرائط انعقاد، شرط نفاذ، شرط صحت اور شرط لزوم، پھر شرط انعقاد کی چار قسموں میں سے مملوک اور مقدور التسلیم ہونا بھی ہے، اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہوجائے تو بیع کا انعقاد نہ ہوگا۔

مسئلہ زیر بحث میں مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں: اول یہ کہ مچھلیوں کی نشو ونما کے لئے اس کو بطور خاص کسی نے تالاب میں رکھا ہو تو اب اس مچھلی کا اور اس کے انڈے بچے کا وہی شخص مالک ہوگا جس نے تالاب وغیرہ میں باقاعدہ ڈال کر پرورش کیا ہے، دوسری مملوک ہونے کی یہ ہے کہ مچھلی تو اس نے ڈالی نہیں، بلکہ از خود مچھلیاں تالاب وغیرہ میں

☆ مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم۔

آ گئیں، لیکن مچھلیوں کے تالاب میں آنے یا لانے والی مچھلیوں کے واپس نہ جانے کے لئے اس نے کوئی حیلہ وتدبیر کیا ہو وہ کسی طرح واپس نہ جاسکیں تو اب اس تالاب میں آنے والی مچھلیوں کا وہی شخص مالک قرار دیا جائے گا جس نے یہ تدبیر کیا ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مچھلی کا شکار کرکے اپنے خاص برتن میں محفوظ کرلے۔

اور اگر کوئی تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت کا ہو اور وہ شخص اس میں مچھلی باقاعدہ پرورش نہ کررہا ہو، بلکہ مچھلیاں ازخود آ گئی ہوں، لیکن اس شخص نے واپس جانے واپس جانے کے راستہ کو مسدود نہ کیا ہو، یا وہ تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت کا نہ ہو، اور نہ اس کو اجارہ صحیحہ کی شرطوں کے ساتھ اجارہ پر لیا ہو، تو ان تمام صورتوں میں وہ شخص جو اس کی بیع کرنا چاہتا ہے مالک ہی نہیں ہوگا، خواہ وہ تالاب اس کی ذاتی ملک ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ تالاب وغیرہ میں ازخود آنے والی مچھلیوں کی مثال مال مباح کی سی ہے جس نے اولاً اس پر قبضہ کرلیا وہی اس کا مالک قرار دیا جائے گا جیسا کہ ''ہدایہ'' میں یہ عبارت درج ہے: "إذا فرخ طير في أرض رجل فهو لمن أخذه" (ہدایہ ج ۳)۔

تو مچھلی کے مالک ہونیکی یہ مذکورہ صورتیں ہوئیں، مقدورالتسلیم ہونا بھی ضروری ہے، اکابر امت نے مچھلی کے مقدورالتسلیم ہونے کی دو صورتوں کا ذکر کیا ہے، ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مچھلی کا شکار کرکے اس کو کسی برتن وغیرہ میں محفوظ کرلیا ہو، جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے کہ ماہی گیر وغیرہ مچھلی کا شکار کرکے اس کو کسی برتن وغیرہ میں محفوظ کرلیتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مچھلی کا شکار کرکے کسی برتن میں تو نہ رکھا، لیکن کسی چھوٹے سے حوض میں رکھا ہو کہ اس حوض سے بآسانی مچھلی کا بغیر کسی حیلہ وتدبیر کے پکڑنا بالکل آسان وسہل ہوگیا تو ایسی مچھلیوں کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ مچھلی مقدورالتسلیم ہے اور اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا (حلال وحرام/ ۳۶۰، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۴/ ۱۰۶)۔

اگر بجائے مچھلی کی خرید وفروخت کے تالاب وغیرہ ہی کو کوئی شخص بندوبست کرالے یا

ٹھیکہ پر لے لے جو اجارہ کی ایک صورت بنتی ہے تو اس کے متعلق فقہاء کرام کی عمومی رائے یہی ہے کہ یہ صورت بھی ناجائز ہوگی، کیونکہ تالاب وغیرہ کا کرایہ پر دینا لینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ ''درمختار'' کی عبارت سے سمجھ میں آرہا ہے، عبارت اس طرح ہے: **''اعلم أن في مصر بركة كبركة الفهادة تجتمع فيها الأسماك، هل تجوز إجارتها لصيد السمك منها، نقل في البحر عن الإيضاح عدم جواز ها''** (ردالمحتار ۴/۷ ۱۴)۔

لیکن وہیں حضرت امام ابو یوسفؒ کی یہ رائے درج ہے کہ اس کا اجارہ پر دینا لینا درست ہے، چنانچہ فقہ وفتاویٰ کی اکثر کتابوں میں یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت ابوزناڈؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کی خدمت میں یہ استفتاء بھیجا کہ سرزمین عراق میں کچھ تالاب ایسے ہیں کہ ان میں مچھلیاں ہوتی ہیں تو کیا اس کو اجارہ پر دیا جا سکتا ہے، تو خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ نے اجازت دیدی کہ اجارہ پر دے سکتے ہو (ردالمحتار ۴/۷ ۱۴، بحر الرائق ۶/۳ ۷، فتح القدیر ۶/۴۹)۔

اس زمانہ میں عام فقہاء کی رائے کے مقابلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے راجح معلوم ہوتی ہے جس کی چند وجہیں میری سمجھ میں آرہی ہیں ایک تو اسی وجہ سے جو اوپر عمر فاروقؓ کا اثر نقل کیا گیا کہ بہر حال وہ قیاس کے مقابلہ ترجیح ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ یہ شکل اجارہ کی حد میں داخل بھی ہے، پھر اس اجارہ کو غلط قرار دینے کی کوئی وجہ معقول سمجھ میں نہیں آرہی ہے، بلکہ اس کے اجارہ صحیح ہونے کی جہت واضح ہے کیونکہ عقد اجارہ باعتبار شریعت اسی کا نام ہے کہ کسی شخص کو کسی شئی کی منفعت کا کسی عوض کے مقابلہ میں مالک بنادیا جائے اور منفعت یہی نہیں ہے کہ غیر مستقل بالذات شئی کو نفع قرار دیا جائے، بلکہ منفعت ہر شئی کی وہی شئی کہلائے گی جو اس سے مقصود ہو (بحر الرائق ۷/۲۹۸)، نیز اس وجہ سے بھی اس قسم کے بندوبستی کو جائز قرار دینا چاہئے کہ اس طرح تالاب وغیرہ کو بندوبست کرنا عرف میں عام ہے اور عرف سے ثابت شدہ شئی نص سے ثابت شدہ شئی کی طرح ہوتی ہے **''الثابت بالعرف كالثابت بالنص''** (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۳)۔ اسی وجہ سے زندگی کے روزمرہ کے افعال اور باہمی معاملات ومعاہدات کے فیصلے میں

عرف کو اہم مقام حاصل ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے فرمایا کہ ''جعلوا ذلک أصلاً'' (الاشباہ ۱۵۰)۔

لہذا جب مچھلی کے ساتھ بھی لوگوں کا یہی تعامل ہو گیا ہے تو مچھلی کی بیع، یا اجارہ تالاب وغیرہ کو استحسانا جائز قرار دینا راجح ہے، نیز مارکیٹ میں جو مچھلیاں آتی ہیں وہ عموماً اسی طریقہ سے آتی ہے، اگر اس قسم کے معاملہ کو ناجائز قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مچھلی کا استعمال کرنا ہی حرام ہو جائے گا، تو گویا کہ امت مشقت وحرج میں مبتلا ہو جائے گی، اور گویا اس قسم کے معاملہ نے شرعی ضرورت نہیں تو کم از کم حاجت شرعی کا درجہ تو اختیار کر ہی لیا ہے، اس لئے جہاں شریعت نے حاجت کی بناء پر دوسرے معاملہ میں تخفیف کی ہے، وہیں مچھلی کی بیع اور اجارہ تالاب کے معاملہ میں بھی تخفیف کرنا لازم وضروری معلوم ہوتا ہے، اس لئے تالاب میں موجود مچھلیوں کی فروختگی گرچہ درست نہ ہو، لیکن اس کا اجارہ (ٹھیکہ) پر لینا درست ہوگا۔

۳-ذاتی تالاب کی مچھلیوں کا شرعی حکم:

وہ تالاب جو کسی شخص کی ذاتی ملکیت کا ہو اور اس نے اس میں با قاعدہ مچھلی ڈال کر پرورش کیا ہے اور اب وہ شخص ان مچھلیوں کو شکار کرنے سے قبل فروخت کرتا ہے تو اس قسم کی مچھلیوں کا حکم قدرے تفصیل طلب ہے وہ یہ کہ وہ تالاب جو کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اور اس نے مچھلیوں کو پکڑ کر باضابطہ پرورش کیا ہے تو ایسے شخص کی ملکیت تو ثابت ہو گئی، اب اگر اس کو بغیر کسی حیلہ کے آسانی کے ساتھ پکڑنا اور قبضہ میں لینا ممکن ہو، ایسی مچھلیوں کو بغیر شکار کئے ہوئے فروخت کرنا بلا کراہت جائز ہوگا، اور اگر آسانی سے بغیر کسی حیلہ کے پکڑنا ممکن نہ ہو تو ایسی بیع درست نہ ہوگی (تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار ۴/ ۱۴۸، فتح القدیر ۵/ ۴۹، حلال وحرام/ ۳۶۰، البحر الرائق ۶/ ۳۷)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں صاحب تالاب مچھلیوں کا مالک تو ضرور ہوگا،

لیکن انہیں فروخت کرنا انہیں صورتوں میں جائز ہوگا جو دو صورتیں مقدور التسلیم ہونے کی ذکر کی گئی ہیں، اگر مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی ایسی صورت ہو جس میں آسانی کے ساتھ اسے مشتری کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہو تو بیع درست نہ ہوگی۔

ایسی مچھلیوں کی بیع کی درستگی کے لئے اجارہ تالاب کی صورت اور اس کا حیلہ اختیار کیا جانا اچھا ہے۔ جیسا کہ بعض فقہاء کرام نے کنویں وغیرہ کو کرایہ پر لے کر جانوروں کو پانی پلانے کی اجازت دی ہے (دیکھئے: المبسوط ۱۶/ ۶۳ - اجارہ فاسد)۔

۴- بارش وسیلاب کے ذریعہ آئی ہوئی مچھلیوں کا حکم:

متقدمین اکابر نے اپنی اپنی تالیفات وتصنیفات میں یہ جزئیہ درج ذیل ذکر فرمایا ہے، جس چیز کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے اس مقصد سے تالاب کھودوایا کہ اس میں با قاعدہ مچھلی کی پرورش کرے گا، اور اس میں بارش یا سیلاب وغیرہ کے ذریعہ بہت سی مچھلیاں آگئیں تو یہ مچھلی ایسے شخص کی مملوک شمار کی جائے گی، جیسے کسی شخص نے پرندوں کو پھنسانے کے لئے ایک جال کسی جگہ لگا دیا تو جو پرندہ اس میں پھنسے گا وہ اسی شخص کی ملک ہوگا، اور اگر یہ تالاب اس مقصد کے لئے نہیں بنوایا گیا، بلکہ دوسرے کسی مقصد سے تالاب بنوایا اور مچھلیاں از خود اس میں آگئیں تو یہ مچھلیاں اس شخص کی ملکیت نہ ہوگی، بلکہ جو شخص بھی اس کو پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا۔ اور بلا اجازت صاحب تالاب اس کا شکار کرنا بھی جائز ہوگا، محض تالاب کا کسی کی ملکیت میں ہونا مچھلیوں کے مالک بننے کے لئے کافی نہیں ہے، جیسے کوئی پرندہ کسی شخص کی مملوکہ زمین میں انڈا، بچہ دیدے تو صرف مالک زمین ہونے کی وجہ سے اس پرندہ کا انڈا بچہ اس شخص کا مملوک نہیں ہوگا، بلکہ جو شخص اس کو اٹھائے گا وہی اس کا مالک ہوگا، "إذا أفرخ فی أرض رجل فهو لمن أخذه، وكذا اذا باض فيها الخ" (البحر الرائق ۶/ ۸۳، ہدایہ ج ۳)۔

اس لئے ضروری ہوگا کہ تالاب وغیرہ میں از خود آئی ہوئی مچھلیوں کے واپس نہ جانے

کی کوئی تدبیر بھی کی گئی ہو، تو ایسی صورت میں صاحب تالاب ان مچھلیوں کا مالک ہوگا۔

اب ان مچھلیوں کو فروخت کرنا ایسی صورت میں جائز و درست ہوگا، جبکہ اس کو مشتری کے حوالہ کرنا بلا کسی حیلہ کے آسان و سہل ہو اگر بلا کسی حیلہ کے حوالہ کرنا آسان نہ ہو تو ایسی صورت میں فروختگی درست نہ ہوگی (تفصیل کے لئے دیکھئے: شامی ۴/ ۱۴۸)۔

☆☆☆

تیسرا باب

مختصر جوابات

بیع سمک کے چند مسائل

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ☆

۱-عرف وعام ہو جانے کے بعد اس قسم کی بیع کی بعض شکلوں میں جواز کی گنجائش ہے، پھلوں کی فصل کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے، حالانکہ اکثر صورتیں فصل کی بیع کی اصولاً ناجائز ہیں، مگر عرف عام کی بنیاد پر حضرت تھانویؒ نے ''شامی'' کے حوالہ سے بشروط بعض شکلوں کے جواز کا فتوی دیا ہے، اس میں ایک اہم شرط ''مؤدی الی المنازلہ'' نہ ہونا ہے۔

۲- بیع ثانی کی تو مسلمان کے لئے گنجائش معلوم ہوتی ہے، یعنی مچھلیاں پکڑنے والے سے پہلے تو کسی غیر مسلم نے مچھلیاں خریدیں پھر اس سے کسی مسلمان نے خرید لیں تو ''درمختار'' میں مذکور ایک جزئیہ سے اس کا جواز نکلتا ہے (وهو هذا: بخلاف البيع الفاسد، فإنه لا يطيب له لفساد عقده ويطيب للمشترى منه لصحة عقده) (درمختار بر حاشیہ ردالمختار ۴/۱۳۰ طبع دیوبند)۔

پھل آنے سے قبل کی بیع کا حکم ''امداد الفتاوی'' میں یہ لکھا ہے: پہلا عقد غیر مسلموں نے کیا تو بیع ثانی کے بعد مسلمان کے لئے استعمال جائز ہے (۳/۶۵)، لیکن اگر پہلی بیع (پھل آنے سے قبل کی بیع) کے متبایعین مسلمان ہوں تو پھر ان سے کسی مسلمان کا خریدنا جائز نہیں (ایضا ملخصا)۔

۳-شخصی ملکیت والا حوض اگر ایسا ہے کہ اس سے بغیر شکار کے مچھلیاں پکڑنا دشوار نہیں

☆ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔

اور مچھلیاں حوض والے کی مملوکہ ہوں تو ان کا فروخت کرنا اور خریدنا (اہل کا اہل کے ہاتھ) بلا شبہ جائز ہے، جیسا کہ "ہدایہ" کی عبارت ذیل سے مفہوم ہوتا ہے:

"ولا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد، لأنه باع ما لا یملکه ولا فی حظیرة إذا کان لا یؤخذ إلا إذا اجتمعت فیها بأنفسها ولم یسد علیها المدخل لعدم الملک" (۳/۴۴)۔

۴- یہ شکل جائز نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اس میں "بیع مالم یکن" کا احتمال ہے، غیر مقدور التسلیم شی کی بیع ہے، خود آنے والی مچھلیاں غیر مملوک ہیں (تو یہ "بیع مالم یملک" ہوئی) عوامی ملکیت والے حوض کا ٹھیکہ دینے کی صورت میں مزید ایک 'محظور' لازم آتا ہے۔

☆☆☆

بغیر شکار کئے مچھلی کی خرید و فروخت

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی ☆

ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی خرید و فروخت نا جائز ہے اس میں مختلف قسم کی خرابیاں پائی جاتی ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ یہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں، پانی کے اندر سے نکالنے سے پہلے یہ کسی کی ملک و مملوک نہیں ہوتیں، اور تمام فقہاء اس قسم کی خرید و فروخت کی حرمت پر متفق ہیں (بدائع ۵/ ۱۳۸، ۱۴۶، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۳۵۸، ۳۸۸)۔

۲- جو لوگ حکومت و پنچائیتوں وغیرہ سے ندی و نالوں کی مچھلیوں کا معاملہ کرتے ہیں خرید و فروخت یا ٹھیکیداری کے عنوان سے، اور اس کے بعد وہ مچھلیاں نکال کر اور شکار کے بعد ان کو فروخت کرتے ہیں تو ان کی یہ فروخت اور ان سے خریدنا اور کھانا جائز ہے، اس لئے کہ ٹھیکہ دار اور حکومت کے درمیان معاملہ تو درست نہیں، اس لئے کہ مچھلیاں ملک سرکار نہیں تو اس ٹھیکیداری اور معاملہ کی وجہ سے مچھلیاں ٹھیکیدار کی ملک نہیں بنیں۔

بلکہ مچھلیاں اس معاملہ سے باوجود حسب اصل وحسب سابق مباح الاصل رہیں جو شخص بھی ان کا شکار کر کے ان کو قبضہ میں کرے وہ مالک ہے، لہذا اس کا کھانا، بیچنا اور اس سے خریدنا سب درست ہے، امام ابو یوسفؒ نے ''کتاب الخراج'' میں یہی فرمایا ہے، اسی کو فقہاء نے بھی ذکر کیا ہے (تقریر الرافعی مع الشامی ۵/ ۱۳۹ و امداد الفتاوی ۳/ ۵۰) اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: ''لا یجوز بیع السمک فی الماء لأنه غرر وھو الذی یصیده'' (الخراج ص/ ۸۷)۔

☆ شیخ الحدیث جامعہ عربیہ ہتھورا باندہ و سکریٹری برائے سمینار و برنامج اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

۳- حوض و تالاب میں پائی جانے والی مچھلیاں جو کہ باقاعدہ پالی گئی ہیں۔ ان کی خرید وفروخت ان کو نکالے بغیر منع ہے، اس صورت میں مچھلیاں اگر چہ مالک حوض و تالاب کی ملک ومملوک ہوتی ہیں، مگر کئی خرابیاں پائی جاتی ہیں، مثلاً مبیع کی جہالت کہ کچھ پتہ نہیں کہ کتنی مچھلیاں پانی کے اندر ہیں اور سودا نفع کا ہورہا ہے یا نقصان کا، اور اسی طرح ایک خرابی یہ ہے کہ یہ مچھلیاں مقدور التسلیم نہیں ہیں، بیچنے والے کی ملک تو ہیں، مگر اس حال میں نہیں کہ وہ بے تکلف خریدنے والے کو دے سکے، یا خریدنے والا اس کو حاصل کر سکے، بلکہ خریدنے والے کو خریدنے کے بعد اچھی خاصی زحمت ومحنت برداشت کرنی پڑتی ہے، ان دونوں خرابیوں کی وجہ سے معاملہ پر بطلان وفساد کا حکم لگتا ہے، اور ظاہر ہے کہ بیع باطل وفاسد دونوں ہی منع ہیں اگر چہ دونوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے (البدائع ۵/ ۱۴۷ و ۱۴۸، ۱۵۷ شامی ۵/ ۶۰، امداد الفتاوی ۳/ ۴۷، واحسن الفتاوی ۶/ ۴۸۰)۔

یہ حکم نجی و عوامی تالاب دونوں کا ہے۔

۴- بارش کے پانی کی وجہ سے جو مچھلیاں حوض و تالاب میں آجاتی ہیں۔ خواہ تالاب نجی وذاتی ملکیت کا ہو یا عوامی وسرکاری، ان مچھلیوں کا فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ اگر تالاب کے اندر مچھلیوں کو لانے اور روکنے کی کوئی صحت وتدبیر اختیار نہیں کی گئی تو مچھلیاں مملوک نہیں بلکہ مباح الاصل ہیں اور اس صورت میں حکم وتفصیل وہ ہے جو کہ جواب اول کے تحت مسطور ہے، یعنی تالاب کی فروخت اور اس کا ٹھیکہ درست نہیں، مگر اس سے مچھلیاں نکال کر بیچنا اور خریدنا وکھانا سب درست ہے۔

اور اگر تالاب کے اندر مچھلیوں کو لانے اور آنے کے بعد روکنے کا نظم بنایا جائے تو مچھلیاں مملوک تو ہو جائیں گی، مگر سوال وجواب (۳) کی خرابیاں پائی جائیں گی اور وہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں مچھلیاں مجہول المقدار اور غیر مقدور التسلیم ہیں۔

بارش سے تالاب کے اندر آنے والی مچھلیوں کے مملوک ہونے نہ ہونے کی صورت

وتفصیل عموماً فقہاء نے ذکر کی ہے، ''کتاب الخراج'' میں بھی کچھ تذکرہ ہے (شامی ۵/۶۰-۶۱، فتح القدیر ۶/۴۹، کتاب الخراج ص/۸۷ مبسوط السرخسی ۱۳/۱۱-۱۲)۔

خلاصہ یہ کہ جو مچھلیاں مملوک نہیں، یعنی ندی و نالے کی مچھلیاں اور تالاب میں آنے والی، جبکہ ان کو روکا نہ جائے، تو سرکار یا مالکان تالاب کی طرف سے ان کی فروخت اور ان سے خرید، بصورت ٹھیکہ درست نہیں ہے، اور ان مچھلیوں کو پکڑ کر اور شکار کر کے بیچا جائے، خواہ مالکان بیچیں یا خریدنے وٹھیکہ لینے والے تو درست ہیں، اس لئے کہ یہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں جو شکار کرے وہ ان کا مالک ہے، اس لئے یہ صورت تو حکماً ہوں گے۔

اہم معاملہ تالاب وحوض کی مملوک مچھلیوں کا ہے کہ مملوک ہونے کے باوجود ان کی خرید وفروخت منع ہے، اور یہ ممانعت اسی لئے ہے کہ پہلے معاملہ، یعنی براہ راست خریدار پر موقوف نہیں، بلکہ اس سے آگے بھی اس کا اثر ہوگا، ''بدائع'' کی تصریح تو بطلان کو بتاتی ہے، اس لئے کہ اس میں عدم انعقاد اور عدم صحت وفساد کا تذکرہ کیا گیا ہے (البدائع ۵/۲۱۴، ۱۴۸، ۱۵۶)۔

اور امام ابویوسف وامام محمد وغیرہ بغیر تفصیل کے ''لا یجوز'' کا لفظ فرماتے ہیں، جیسے کہ ''ہدایہ'' وغیرہ میں بھی آتا ہے (ہدایہ مع الفتح ۶/۴۹، کتاب الخراج ص/۸۷، الجامع الصغیر ص/۳۲۸)۔

بلکہ ''مبسوط'' میں آیا ہے: ''**واذا باع سمکا محظوراً فی اجمة فإن البیع باطل لا یجوز**'' (کتاب المبسوط ۵/۹۳)، ظاہر ہے کہ بیع کے باطل ہونے کی صورت میں مبیع (فروخت کو وہ مال) تملک کا اور پھر ٹھیکہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا، مالک وتالاب سے خریدنے والا خود مالک نہیں بنا اور نہ بن سکتا ہے تو دوسرے کی طرف کسی طرح ملکیت منتقل نہیں ہوگی، بیع باطل ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی (شامی ۵/۴۹)۔

شامی وغیرہ کے یہاں فساد کی تعبیر وتصریح آئی ہے اور بیوع فاسدہ کے ساتھ ہی اس کا ذکر ملتا ہے (شامی ۵/۶۰، الفقہ الاسلامی ۴/۱۷۸-۱۷۹)۔

''احسن الفتاوی'' میں بھی اس کو اختیار کیا گیا ہے، اور صاحب ''فتح القدیر'' نے فساد کو

ہی ترجیح دی ہے، اس لئے کہ مالیت اور ملکیت دونوں پائی جارہی ہے تو بطلان کے حکم کا کوئی محل نہیں ہے، یہ بحث انہوں نے عبد آبق (بھاگے ہوئے غلام) کی خرید وفروخت کے تحت کی ہے، اگر چہ ظاہر الراویۃ اور اکثر علماء مذہب کا رجحان و بطلان کا ہے مگر ایک جماعت فساد کی قائل ہے (فتح القدیر ۶/ ۵۹، ۶۰) بیع باطل و فاسد کی تعریف بھی صاحب ''فتح القدیر'' کی تائید کرتی ہے (شامی ۵/ ۴۹)۔

بہر حال فاسد مانا جائے تو بھی مسئلہ اہم ہے، اس لئے کہ بیع فاسد اگر چہ قبضہ کے بعد ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، مگر خریدنے والے کو کسی طرح کا تصرف منع ہے، اگر بیچ ڈالے تو گناہ کا کام کیا، توبہ کرے، اور اس سے جس نے خریدا اس سے وہ طے شدہ قیمت کے بجائے صرف بازار کی قیمت لینے کا حق رکھتا ہے، اور مزید کچھ خرابیاں وپابندیاں بھی لازم آتی ہیں (شامی ۵/ ۸۸-۹۸)۔

مفتی نظام الدین صاحب نے جو گنجائش لکھی ہے وہ خرابی سے خالی نہیں ہے اور حضرت تھانوی فرماتے ہیں بیع فاسد بتصریح فقہاء ربوا یعنی معاملہ سود میں داخل ہے (امداد الفتاوی ۳/ ۹۳)۔

اور یہ فساد شرط کی وجہ سے نہیں ہے کہ تعارف کی بنا پر اس میں گنجائش ہو۔ جب کہ فقہاء نے متعارف شروط فاسدہ کے حق میں ذکر کیا ہے (شامی ۵/ ۸۵) بلکہ صلب عقد اور نفس معاملہ کی نوعیت میں فساد ہے، اور اس صورت میں یہ گنجائش نہیں ہوسکتی، بیع کا فساد صرف شرط لگانے پر موقوف نہیں، بلکہ دوسری وجوہ کی بناء پر بھی ہوتا ہے (شامی ۵/ ۴۹، ۵۰، ۶۰ ومابعد، فتح القدیر ۶/ ۴۱، ۴۲ وغیرہ)۔

البتہ قابل غور پہلو یہ ہے کہ غرر یا جہالت، اس میں کچھ وسعت بھی ہے جس کا مبنی یہ ہے کہ باعث نزاع نہ بنے، لوگ اس کو گوارا کر رہے ہوں اور اس سے صرف نظر کر رہے ہوں، جب کسی چیز کا تعارف وتعامل ہوجاتا ہے تو یہ بات پیدا ہوجاتی ہے، یہاں یہی صورت ہے کہ

رواج عام ہو چکا ہے، پھر جہالت اور غیر مقدور التسلیم ہونے کا معاملہ بھی یہ ہے کہ خرید وفروخت کرنے والے بالکل اندھیرے میں نہیں ہوتے، معاملہ کے متعلق خود ان کو بصیرت ہوتی ہے، یا اصحاب بصیرت سے مدد لے کر وہ مچھلی کی مقدار کا ایک اندازہ قائم کرتے ہیں جو بڑی حد تک صحیح ہوتا ہے، جیسے کہ باغ کے پھل کا اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس میں بھی قطعی تعیین نہیں ہوتی اور نہ ہوسکتی ہے۔

اور غیر مقدور التسلیم ہونے کا معاملہ یہ ہے کہ تالاب کی مچھلیاں بہر حال ایک محدود دائرے کے اندر ہوتی ہیں ان کا معاملہ بھاگے ہوئے غلام، اور فضاء مملوک پرندے کا نہیں ہوتا۔ کہ ان کو ہاتھ وفیصلہ میں لانا اتنا آسان نہیں جتنا کہ تالاب کی مچھلیوں پر قبضہ حاصل کر لینا اور ان کو حاصل کرنا۔

مزید یہ کہ بعض حضرات کے یہاں اس خرید وفروخت کی گنجائش رہی ہے جن میں عمر بن عبد العزیز، ابن ابی لیلیٰ کا نام آتا ہے، ابن حزم کا مذہب بھی یہی ہے، اگر چہ ان کے دلائل فراہم نہیں ہیں، یعنی محقق طور پر ان کا علم دشوار ہے، ابن حزم نے جو کچھ دلیل دی ہے وہ کچھ قوی نہیں ہے، ''اعلاء السنن'' میں اس کا جواب دیا گیا ہے (الخراج ص ر ۸۷، مبسوط السرخسی ۱۳ر ۱۱ و ۱۳، المغنی ۴ر ۲۳۷، المحلی ۸ر ۳۸۸-۳۹۲، اعلاء السنن ۱۴ر ۳۶۱، ۳۶۲)۔

ان حضرات کے مذاہب کی بنیاد پر تو نہیں، ہاں تعامل اور مذکورہ بالا تفصیل کی بنا پر غور کرنے کی ضرورت ہے، اور ان مذاہب کو مؤید بنایا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

بیع کے چند مسائل کے جوابات

مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری

۱- سرکاری تالاب، ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں، ان میں مچھلیاں چھوڑی نہ گئی ہوں، بلکہ سیلاب کی آمدورفت کے ساتھ مچھلیاں آتی اور جاتی ہوں تو ان مچھلیوں کی خرید وفروخت بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ شرعاً یہ مچھلیاں مملوک ہی نہیں ہیں (ردالمحتار ۵/ ۶۰-۶۱)۔

عرف عام کی وجہ سے جواز کا فتوی دینا مناسب سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس طرح کے معاملات عرف میں عام اسی زمانہ میں نہیں ہوئے، بلکہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ سے ایسا عرف معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ''ردالمحتار'' میں ہے: ''فالمسألة کثیر الوقوع ویکثر السوال عنها''، لیکن آج تک کسی نے بھی عرف کی وجہ سے جواز کا فتوی نہیں دیا۔

۲- مذکورہ بالا صورت میں مچھلیاں مملوک ہی نہیں ہیں، لہذا ان کی خرید وفروخت شرعاً باطل ہے، لیکن اس صورت میں مچھلیاں مباح الاصل ہیں جو شکار کرلے گا وہ شرعاً مالک ہوجائے گا، لہذا مچھلیاں شکار کرلینے کے بعد دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور دوسروں کے لئے خریدنا شرعاً جائز ہوگا، جیسا کہ خودرو گھاس کا حکم ہے کہ جو کاٹ لے گا وہ شرعاً مالک ہوجائے گا۔

۳- حوض یا تالاب اگر ابتداء ہی سے مچھلیاں پکڑنے کے لئے تیار کیا گیا ہو، یا اس میں مچھلیاں خود مالک نے چھوڑی ہوں یا نہر وغیرہ سے مچھلیاں تالاب میں آئیں اور تالاب کے مالک نے پانی کا راستہ بند کرکے مچھلیاں تالاب میں محبوس کرلیں تو یہ مچھلیاں اس کی مملوک ہیں، مگر

غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہے، البتہ اگر تالاب اس قدر چھوٹا ہو کہ بدون تکلیف وحیلہ اس سے مچھلیاں پکڑی جاسکتی ہوں اور مچھلیوں کی مقدار بھی معلوم ہو تو بیع درست ہے (احسن الفتاوی ۶ر ۴۸۰)۔

۴-حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، عوامی ملکیت کا، اگر یہ حوض وتالاب شروع ہی سے مچھلی کے لئے تیار کئے گئے ہیں تو یہ مچھلیاں شرعاً مملوک نہیں ہیں اور غیر مملوک کی بیع باطل ہے، اور حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا بھی جائز نہیں ہے، "**لأن الإجارة واقعة علی استھلاک العین**" (رد المحتار مصری ۵ر ۶۱)۔

☆☆☆

ٹھیکہ پر لئے گئے تالاب کی مچھلیاں خریدنا

مفتی محبوب علی وجیہی ☆

حضرات فقہاء نے خصوصاً فقہاء احناف نے قرآن وحدیث کی روشنی میں جو اصول اور قواعد احکام مقرر کئے اور ان پر مسائل آمدہ کا استخراج کیا، ان میں بیع کے مسائل میں چند چیزیں خاص طور سے ان کے پیش نظر ہیں۔

۱- بیع اس طرح کی نہ ہو جس سے آئندہ باہم تنازعات پیدا ہوں، جہاں تک ممکن ہوسکے ایسے راستوں کو بند کردیا جائے۔

۲- بیع میں غرر اور دھوکہ کسی طرح کا نہ ہو جس کی وجہ سے مشتری کو نقصان سے دوچار ہونا پڑے۔

۳- ربا اور سٹہ جیسی مہلک چیزیں مسلمان کی بیع میں داخل ہونے نہ پائیں، لیکن بعض ایسے ناگزیر حالات بعض وقت پیدا ہوجاتے ہیں جن کی وجہ سے ان اصول وقواعد میں سہولت پیدا کرنا پڑتی ہے، کیونکہ انسان وہاں بے بس نظر آتا ہے، یہ چیز خواہ عام عرف وعادت کی وجہ سے ہو یا حکومت کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے ہو، یا حکومت تو مسلمانوں کی ہو، لیکن نظام حکومت فاسقوں اور ایسے کارندوں کے قبضہ میں ہو جو اسلام پر عمل پیرا نہ ہوں، اس وقت بلوی کے عام ہونے کی وجہ سے کوئی راستہ اس سے مفر کا نظر نہ آتا ہو تو بحالت مجبوری ان اصول کے مقابلہ میں دوسرے اصول سے کام لے کر آسانیاں پیدا کی جاتی ہیں، اس کی صدہا مثالیں فقہ کی کتابوں میں

☆ رام پور، یوپی۔

موجود ہیں: "الضروات تبیح المحظورات" "المشقة تجلب التیسیر" "الضرر العام یزال وغیرھا" پس تالاب کی مچھلیوں وغیرہ میں عام اصول فقہ تو ممانعت پر دلالت کرتے ہیں، جیسے عام طور پر کتب فقہ میں مذکور ہے کہ بعض صورتوں میں ملکیت نہیں اور بعض صورتوں میں مبیع مجہول ہے اور بعض صورتوں میں مقدور التسلیم نہیں، اور یہ سب صورتیں وہ ہیں جو دلائل اور اصولِ شریعت کے مطابق عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں: "کما بین فی کتب الفقه" لیکن حالات وزمانہ اور تغیرات نظام عالم مجبور کررہے ہیں کہ ان دلائل واصول کے مقابلہ میں دوسرے ان دلائل کی روشنی میں غور کیا جائے جو اس بگڑے ہوئے نظام خصوصاً کافرانہ نظام میں مسلمانوں کو ارتکاب حرام اور مکروہات سے بچالیں، اگرچہ ان دلائل میں کچھ ضعف بھی ہو مگر وہ مستند اور معتبر شریعت میں تسلیم کئے گئے ہوں، جیسے "الضرورات تبیح المحظورات" یا "المشقة تجلب التیسیر" وغیرہ۔

نیز ہم دیکھتے ہیں کہ ماضی میں بہت سے مقامات پر ان سے کام لیا گیا ہے، جیسے امام اعظمؒ درس دینی اور امامت وغیرہ پر اجرت کو حرام قرار دیتے ہیں، مگر بعد کے آنے والے علماء کبار نے دیکھا کہ اگر اس پر عمل قائم رکھا گیا تو دین کی بقاء اور اشاعت کا کام فیل ہوجائے گا، لہذا انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے بیان کردہ مسئلہ کو اور دلائل کو قوی ہونے کے باوجود چھوڑ کر دوسرے دلائل کی روشنی میں اس کے جواز کا فتوی دیا اور تمام عالم اسلامی میں اسی پر عمل ہوا اور آج تک ہورہا ہے، ایسے ہی "استصناع" ہے کہ مبیع مجہول اور معدوم ہے، مگر ضرورت اور عرف کی وجہ سے اس کے جواز کا فتوی دیا گیا۔

اب ہم آج کل کے عرف وعادت اور زمانہ کے بدلے ہوئے حالات میں دیکھتے ہیں کہ تالابوں، نہروں، ندیوں کی مچھلی کے ٹھیکے جو دیئے جاتے ہیں گو وہ چند وجوہ سے جائز نہیں ہیں، مگر دنیا میں یہی طریقہ اپنالیا گیا ہے، لینے والا خوشی سے لیتا ہے اور دینے والا خوشی سے دیتا ہے اس میں عام عرف یہی ہے، اب اگر ہم عدم جواز کا فتوی دیتے ہیں جیسے ہماری کتب فقہ میں عام

طور سے یہی درج ہے اور ہمارے سلف صالحین کے عام طور سے فتاویٰ بھی یہی بتاتے ہیں تو ٹھیکہ دینے والا بھی گنہگار اور ٹھیکہ لینے والا بھی اور دونوں ایسے عمل کے مرتکب ہو رہے ہیں جو بیع کے بعض جگہ باطل ہونے اور بعض جگہ فاسد ہونے یا مکروہ ہونے پر منتج ہے اور یہ ابتلاء عام ہے، اس کے خلاف میں مشقت ہے، لہٰذا اگر ہم مندرجہ ذیل دلائل کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیں تو شریعت سے انحراف لازم نہیں آئے گا، بلکہ شریعت کے حدود میں ہی شریعت کے دلائل سے ہی جواز ثابت ہوگا پس جواز کا فتویٰ دینا چاہئے۔

بہر حال اگر ٹھیکہ ناجائز بھی مانا جائے تب بھی بیچنے والے سے خریدنا تو جائز ہے، کیونکہ وہ مال مباح الاصل کو بیچ رہا ہے، اگر خرابی ہوگی تو ٹھیکہ لینے میں ہوگی بیچنے اور خریدنے میں نہ ہوگی۔

وہ تالاب جو کاشتکار اپنی زمین میں بناتا ہے (خواہ وہ کرایہ کی ہو یا ذاتی) اور اس میں مچھلی پالن کرتا ہے وہ مچھلیاں اس کی ملک میں داخل ہیں، یہ تالاب چاروں طرف سے بند ہوتے ہیں ان میں دوسری مچھلیوں کے آنے کا راستہ نہیں ہوتا نہ ان مچھلیوں کے جانے کا راستہ ہوتا ہے، یہ مچھلیاں جو چھوٹی ڈالی جاتی ہیں اس میں بڑھ جاتی ہیں ان کی بیع درست ہے، میرے نزدیک یہ مقدور التسلیم بھی ہیں، لیکن جو لوگ عادی ہوتے ہیں وہ مچھلی ہاتھ سے پکڑ لیتے ہیں، میں خود بنگال اور آسام کے ان طلبہ کو جو میرے ساتھ پڑھتے تھے دیکھا کہ وہ تالاب یا نہر سے جس وقت پانی ذرا کم ہوتا تھا ہاتھ سے مچھلیاں پکڑ لیتے تھے باہر ایک طالب علم کھڑا رہتا اور وہ طالب علم جو پانی میں ہوتے اس کی طرف پھینک دیتے وہ اٹھالیتا تھا۔

بارش وغیرہ کسی طریقہ سے جو مچھلیاں کسی کے ذاتی تالاب میں آگئیں تو اگر وہ تالاب اسی کام کے لئے اس نے بنایا ہے تو اس کی ملک میں داخل ہو جائیں گی اور اگر اس کام کے لئے نہیں بنایا ہے یا گڑھے وغیرہ ہیں اس میں آگئیں تو یہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہوں گی، یہ مباح الاصل ہیں، البتہ اگر اس کا راستہ بند کر دیا کہ اب اس میں اور نہ آسکتی ہیں اور نہ یہ جاسکتی ہیں تب

بھی اس کی ملک میں داخل ہوجائیں گی، اس کا مسئلہ پہلے تفصیل سے گذر چکا کہ فقہاء کی تصریحات کے مطابق ان کی بیع مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے درست نہ ہوگی، مگر عموم بلوی اور ضرورت زمانہ کو دیکھتے ہوئے ان تمام صورتوں میں جو نمبر (۴) میں درج ہیں بیع کے جواز کا فتوی ان ہی دلائل کی روشنی میں دیا جانا چاہئے جو پہلے مذکور ہو چکے۔

رہا بازار، ہاٹ، سڑکوں اور جنگلات کے درختوں کا مسئلہ تو اس کا ٹھیکہ درست ہے، اس لئے کہ سرکار تو اس زمین کی اجرت لیتی ہے جس پر بازار لگتی ہے اور وہ زمین چونکہ سرکاری ہے اس لئے اس کو ٹھیکہ پر دینا جائز اور اس سے منفعت حاصل کرنا درست ہے، اسی طرح جو جنگل میں یا سڑکوں کے کنارے درخت اگتے ہیں وہ اپنے اتصال کی وجہ سے اسی کی ملک ہیں جس کی زمین ملک ہے، جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اسی کی ملک ہیں تو اس کی جلاون کا یا کاٹنے کا ٹھیکہ دینا جائز ہے۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی بیع کے چند مسائل

مولانا شمس پیرزادہؒ

۱-ندی، نالوں کی مچھلیوں کی خرید وفروخت:

سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کے سلسلہ میں حکومت معاوضہ حاصل کر کے جو معاملہ کرتی ہے وہ درحقیقت بیع وشراء کا معاملہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ عوامی ملکیت سے استفادہ کا جو حق کسی شخص یا سوسائٹی کو دیتی ہے اس کے بالمقابل اس سے معاوضہ (Compensation) وصول کرتی ہے تاکہ انتظامی امور وغیرہ کے مصارف بھی پورے ہوں اور استفادہ کرنے والوں کی طرف سے مفادِ عامہ کے لئے کچھ عطیہ (Contribution) بھی ہو، یہ موجودہ عرف کے مطابق ہے اور حالات بھی اسی کے متقاضی ہیں اس لئے یہ معاملہ کرنا بالکل درست ہوگا۔

سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خودرو درختوں کے نیلام وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

۲-ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کردہ مچھلیوں کو بیچنا اور کسی مسلمان کا اسے خریدنا:

جب ٹھیکہ جائز ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا تو مچھلیوں کی بیع وشراء کے ناجائز ہونے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے، اور اگر بالفرض بیع ناجائز ہے تو خریدنے والے پر ایسے امور کی تحقیق کی کیا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جب کہ موجودہ دور میں کاروبار اور تجارت ایک پیچیدہ اور اجتماعی

عمل ہے، ہمیں کریدنے اور فقہی موشگافیاں کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے، بلکہ حکم دیا گیا ہے کہ "یسّروا ولا تعسروا" (آسانی پیدا کرو، سختی نہ کرو)۔

۳- شکار سے پہلے مچھلیاں فروخت کرنا:

ذاتی ملکیت کے حوض یا تالاب کی مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے فروخت کی جاتی ہیں وہ معدوم چیز کی بیع نہیں ہے، بلکہ تالاب میں موجودہ مچھلیوں کی بیع ہے، جن کی تعداد یا مقدار کا اندازہ لگایا جاتا ہے، تخمینہ کی بیع کی بعض صورتیں جو ضرورت کے اعتبار سے ہیں جائز ہیں، مثلاً درختوں پر پھلوں کی بیع جن کی تعداد ٹھیک سے معلوم نہیں ہوتی، اسی طرح "بیعِ جزاف" (اندازہ سے مال کی بیع) جس کے بارے میں صاحب "فتح الباری" نے حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت:

"**لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ يبتاعون جزافا يعني الطعام**"

(میں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں لوگوں کو دیکھا کہ وہ غذائی اشیاء تخمینہ سے خریدتے تھے) کی تشریح میں لکھا ہے کہ:۔

"**وفي هذا الحديث جواز بيع الصبرة جزافا سواء علم البائع قدرها أم لم يعلم**" (فتح الباری ۴/۲۷۹)۔

(اس حدیث میں جواز ہے تخمینہ کی بنیاد پر مال کے ڈھیر کی بیع کا، خواہ بائع کو اس کی مقدار معلوم ہو یا نہ ہو)۔

اور "فقہ السنۃ" میں ہے:

"**الجزاف: هو الذي لا يعلم قدره على التفصيل۔ وهذا النوع من البيع كان متعارفا عليه۔ بين الصحابة على عهد رسول الله ﷺ فقد كان المتبايعان يعقدان العقد على سلعة مشاهدة لا يعلم مقدارها الا بالحزر والتخمين من**

الخبراء، وأهل المعرفة الذين يعهد فيهم صحة التقدير، فقلما يخطئون فيه، ولو قدر أن ثمة غررا فإنه يكون يسيرا يتسامح فيه عادة لقلته" (فقہ السنہ لسید السابق ۳/۱۵۶)۔

(جزاف وہ چیز ہے جس کی مقدار تفصیلی طور پر معلوم نہ ہو، اور اس نوعیت کی بیع عہد رسالت میں صحابہ کے درمیان متعارف بھی تھی، چنانچہ بائع اور مشتری ایسے مال کا سودا کرتے تھے جو دیکھا تو جا سکتا تھا، لیکن اس کی مقدار معلوم نہیں ہوتی تھی بجز اس کے کہ تجربہ کار اور ایسے جاننے والے لوگوں کے ذریعہ جو صحیح اندازہ لگانے میں ماہر تھے اندازہ اور تخمینہ لگایا جاتا تھا، اس میں غلطی بہت کم ہوتی تھی، اور اگر اس میں غرر ہوتا بھی تھا تو تھوڑا جس کو معمولاً نظر انداز کیا جاتا ہے)۔

"قال ابن عمرؓ: كانوا يتبايعون الطعام جزافا بأعلى السوق، فنهاهم الرسول ﷺ أن يبيعوه حتى ينقلوه"

(ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ لوگ غذائی اجناس کا بھرے بازار میں اندازہ سے لین دین کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں منع کیا کہ جب تک اسے دوسری جگہ منتقل نہ کردیں فروخت نہ کریں)۔

"فالرسول أقرهم على بيع الجزاف، ونهى عن البيع قبل النقل فقط"

(تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں تخمینہ کی بیع پر قائم رکھا اور صرف اس بات سے منع فرمایا کہ مال کی منتقلی سے پہلے اس کو (پھر) نہ بیچیں)۔

"قال ابن قدامة: يجوز بيع الصبرة جزافا لا نعلم فيه خلافا، إذا جهل البائع والمشتري قدرها"

(ابن قدامہ کہتے ہیں: ڈھیر لگے ہوئے مال کی بیع تخمینہ لگا کر جائز ہے، اس میں کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں، جبکہ بائع اور مشتری کو اس کی مقدار معلوم نہ ہو)۔

کہا جا سکتا ہے کہ مال کا ڈھیر ایک مشاہدہ میں آنے والی چیز ہے جبکہ تالاب کی مچھلیاں

مشاہدہ میں نہیں آتیں، لیکن اس فرق کے باوجود دونوں کی بنیاد تخمینہ ہی ہے اور تالاب کی مچھلیوں کے سلسلہ میں ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ تخمینہ کی بنیاد پر ان کی بیع کا معاملہ کسی کے ساتھ کیا جائے اور موجودہ زمانہ کا عرف بھی یہی ہے، اگر اس کو جائز نہیں قرار دیا گیا تو تالاب کی مچھلیوں کی فروخت کی کوئی عملی شکل غالباً نکالی نہیں جاسکے گی، اس لئے رفعِ حرج کے لئے اسے جائز قرار دینا ہوگا۔

۴- بارش کی وجہ سے تالابوں میں آنے والی مچھلیاں:

عوامی ملکیت کے تالاب وغیرہ میں بارش وغیرہ کی وجہ سے جو مچھلیاں آگئی ہوں ان کو ٹھیکہ پر دینا جائز ہوگا، جیسا کہ سوال نمبر ا کے جواب میں بیان فرمایا گیا، یہ درحقیقت بیع نہیں، بلکہ عوامی ملکیت کے لئے Contribution یا استفادہ کا معاوضہ Compensation ہے۔

رہا نجی ملکیت میں بارش وغیرہ کی وجہ آئی ہوئی مچھلیوں کو فروخت کرنا یا ٹھیکہ پر دینا تو یہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مچھلیاں نجی ملکیت کے تالاب میں آجانے کے بعد اس شخص کی ملک قرار پائیں جو تالاب کا مالک ہے۔

☆☆☆

تالاب وحوض کی مچھلیوں کی فروختگی کا حکم

مفتی عبداللہ مظاہری ☆

حوض، نہر، تالاب وغیرہ کے سلسلہ میں اصولی بات یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں جدا جدا ہیں۔

مچھلی پر ثبوت ملکیت اوراس کے بعد بیع کا جواز وعدم جواز، اب مچھلی پر ملکیت کا ثبوت متعدد طریقہ سے ہوتا ہے، مثلا از خود مچھلی پکڑ کر اس میں ڈال دیا، باضابطہ اس کے بچوں کو چھوڑا تو ان صورتوں میں مچھلی پر ثبوت ملکیت ہو جاتی ہے، یا از خود مچھلی تو نہیں چھوڑی، لیکن سیلاب وغیرہ کے پانی وبارش کی وجہ سے آ گئی تو اسکی دو صورتیں ہیں: اگر تالاب پہلے سے مچھلی کے لئے تیار کیا گیا ہے تو مچھلی بھی صاحب تالاب کی ہوگی اور اگر پہلے سے مہیا نہیں کیا ہے تو مچھلی صاحب تالاب کی مملوک نہیں ہوگی، بلکہ جو اس کو پکڑ لے اس کی وہ مچھلی مملوک ہوگی جیسا کہ علامہ ابن الھمامؒ نے لکھا ہے، (دیکھئے: فتح القدیر ۶/۴۹)۔

اسی طرح تالاب کا کوئی سرا کسی نہر وغیرہ سے ملا ہوا ہو جس سے ہو کر مچھلی آیا جایا کرتی ہو، تو اس صورت میں مچھلی پر ثبوت ملکیت کے لئے تالاب کے منہ کو بند کرنا ضروری ہوگا اور اگر تالاب کے منہ کو بند کر دیا ہے، تو مچھلی اس کی ملکیت شمار ہوگی، لیکن اس میں احتمال یہ ہے کہ اگر یہ بند مالک تالاب کے علاوہ کوئی دوسرا شخص لگا دے تو بند لگانے والا مالک ہوگا، یا مالک تالاب اس کا مالک ہوگا، اس سلسلے میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں: ''اگر پہلے سے وہ تالاب مچھلی

☆ دارالعلوم ہانسوٹ گجرات۔

کے لئے تیار کی گئی تھی تو مالک تالاب ہی مالک ہوگا، بند لگانے والا نہیں ہوگا، لیکن اگر پہلے سے اس مقصد کے لئے نہیں تھی تو مقتضاء قواعد کی رو سے بند لگانے والا مالک ہوگا اور مالک تالاب پر جمع کرنا نہیں ہوگا، تاہم بند لگانے والے پر فوراً مچھلی خالی کرنا ضروری ہوگا، تاکہ اس کی ملکیت مشغول نہ ہو، لیکن اگر ایسی صورت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے اور صاحب تالاب کہے کہ میں نے مچھلی کے لئے ہی تیار کیا ہوں تو اس کے قول کا اعتبار کر کے اسی کی مچھلی تسلیم کی جائے گی (امداد الفتاوی ۳/ ۴۶۰)۔

مچھلی پر ملکیت کے ثبوت اور عدم ثبوت کی تفصیل کے بعد دیکھنا ہے کہ کن صورتوں میں مچھلیوں پر ملکیت کا ثبوت ہوتا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو بغیر کسی حیلہ مثلاً جال کانٹا وغیرہ ڈالے ہوئے مچھلی نکال لی تو اس کو فروخت کرنا جائز و درست ہے، اس لئے کہ یہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی ہے، لہٰذا بیع کے عدم جواز کا کوئی سوال نہیں، لیکن مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا، پانی کے اوپر سے دیکھ لینا کافی نہیں ہوگا۔

اور اگر تالاب اور حوض اتنا بڑا ہے کہ بغیر کسی حیلہ کے مچھلی نہیں نکال سکتے تو ایسی صورت میں بغیر نکالے ہوئے مچھلی کا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اگر چہ مملوک ہے مقدور التسلیم نہیں، چنانچہ حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے: "قال لا تبايعوا السمک فی الماء فإنه غرر" یعنی مچھلی کو پانی میں رہتے ہوئے فروخت مت کرو اس لئے کہ یہ غرر اور دھوکہ کا باعث ہے، اس کا مطلب یہی ہے، جبکہ بڑے حوض یا تالاب میں مچھلی ہو جو بغیر حیلہ کے نہیں نکل سکتی ہو۔

چنانچہ اس تفصیل سے جمیع سوالات کے جوابات ہو گئے کہ اگر بڑے تالاب میں مچھلی ہو جو بغیر حیلہ کے مچھلیوں کا نکالنا غیر مقدور التسلیم ہو اگر چہ اس کی بیع وشراء عام ہو جائے، جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عقد بیع کے لئے فی الحال بیع کا مقدور التسلیم ہونا شرط ہے، اگر معجوز التسلیم ہو تو عقد منعقد نہیں ہوگا (دیکھئے: بدائع ۵/ ۱۴۷)۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ اگر عرف وعادت میں اس قسم کے عقود کا جواز ہوتا رہے تو پھر

کوئی بھی غیر مقدور التسلیم چیزوں کا عدم جواز باقی نہیں رہے گا، اس لئے عرف ہوتے ہوئے عدم جواز ہی کی بات کہی جائے گی، اب ٹھیکے دار کا اس قسم کی مچھلیوں کو بیچنا اور مسلمانوں کو جانتے ہوئے خریدنا کیا حکم رکھتا ہے، یہ ایک سوال ہے جس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ تمام صورتیں جس میں مچھلیاں مملوک تو ہوں، البتہ غیر مقدور التسلیم ہوں ان کی بیع کرنا بیع فاسد ہے، چنانچہ ٹھیکیدار کا اس طریقہ سے کسی تالاب والے سے مچھلی خریدنا فاسد بیع کرنا ہے، اس پر ضروری ہے کہ بیع کو ترک کردے، لیکن اگر اس نے بیع کو رد نہیں کیا، بلکہ محض نکال کر بازاروں میں فروخت کر دیا تو ایسی صورت میں بغیر علم کے اس کو خریدنا بلا کراہیت جائز ہے، اس لئے کہ فساد بیع کا حکم ٹھیکیدار تک ہی محصور تھا، جب اس نے غیروں کے ہاتھ فروخت کر دیا تو وہ حکم زائل ہو گیا اور غیر کی ملکیت ثابت ہوگئی اور اس کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز اور حلال ہو گیا، تاہم ٹھیکیدار کے لئے وہ کمائی حلال و پاکیزہ نہیں ہوگی، اور اگر فساد بیع کا علم ہوتے ہوئے خریدتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے خریدنا مکروہ ہے، اس سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، البتہ حضرت علامہ شامی نے مطلقاً بیع کو مکروہ قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش فرمائی ہے کہ چونکہ ٹھیکیدار تو یہ چیز ناجائز طریقہ سے حاصل ہوئی ہے، اب اگر کوئی خریدتا ہے، تو گویا جس چیز کا فسخ واجب وضروری تھا اس سے اعراض کرنا لازم آئے گا، لہذا اشراء فی نفسہ مکروہ ہوگی (شامی ۴؍۱۴۵)۔

لیکن حضرت علامہ کی بات اتنی محقق ضرور ہے، لیکن انسانوں کے ابتلاء کا بھی خطرہ ہے، کیونکہ فاسد عقود بہت لوگ کرتے ہیں اور خریدنے والے خریدتے رہتے ہیں جس میں عالم و جاہل سب برابر ہے، تو ایسی صورت میں سبھی کے لئے مکروہ بیع کا کرنے والا لازم آئے گا، لیکن اگر اس کو وجود علم پر محمول کرلیں گے تو بہت سے لوگ اس سے نکل جائیں گے، بندہ کی یہی رائے ہے۔

نوٹ: جاننا چاہئے کہ علامہ شامی کے کراہت کا مطلب صرف شراء مکروہ ہے، نہ کہ وہ اشیاء، بلکہ اشیاء علی حالہ حلال و جائز ہوں گی۔ قال الشامی إن نفس الشراء مکروہ۔

اور وہ تمام صورتیں جس میں مچھلیاں دوسروں کے ہاتھ بیچنا ہے تو دوسروں کے لئے خریدنا نہیں، اس لئے کہ جس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو، پھر اس نے فروخت کردی تو مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ وہ چیز بطور امانت ہوگی اور یہ بیع از روئے شرع باطل کہلائے گی (۱۱۹/۴)۔

☆☆☆

پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت

مفتی عبدالرحمٰن صاحب☆

او ۲- یہ صحیح ہے کہ ندی، نالے اور نہریں کسی شخص کی ملک نہیں ہیں، بلکہ سرکار کی ملک ہیں، لیکن ان میں موجود مچھلیاں سرکار کی ملک نہیں ہیں، اگر کوئی شخص کسی ندی، یا نالے یا نہر میں سے مچھلی پکڑ لے تو وہ ان کا مالک ہو جائے گا۔ اگر چہ اس کا یہ فعل خلاف قانون ہو، تاہم شرعاً وہ ان کا مالک ہوجائے گا، جن لوگوں نے ٹھیکہ لیا ہے انہوں نے رقم دے کر قانونی اجازت مچھلی کے شکار کرنے کی حاصل کی ہے جس کی وجہ سے قانوناً ایک خاص رقبہ سے ایک خاص مدت کے لئے شکار کرنا ان کے لئے جائز ہوگیا ہے، لہذا جو مچھلی وہ پکڑیں گے ان کے وہ مالک ہوں گے اور شکار کرنے کے بعد ان کو ان مچھلیوں کا فروخت کرنا درست ہوگا، وجہ اس کی ظاہر ہے کہ ندی، نالے نہر کی مچھلیاں کسی کی ملک نہیں ہیں تو ان کی بیع کا بھی کسی کو حق نہیں ہے بلکہ وہ مباح الاصل ہے، جو بھی پکڑے گا وہ ہی ان کا مالک ہوگا اور مالک ہونے کے بعد ان کا فروخت کر دینا یا استعمال میں لانا درست ہوگا۔

۳- جو تالاب یا حوض کسی کی ذاتی ملکیت ہے اور اس نے مچھلی پالنے کے لئے ہی اس کو تیار کیا ہے تو جو مچھلیاں اس میں پالی گئیں ہیں وہ بھی اس کی ملکیت ہیں اور جو پانی کی فو کے ساتھ اس میں آگئیں، وہ بھی اسی کی ملکیت ہیں جس کا وہ حوض یا تالاب ہے، اگر وہ حوض یا تالاب چھوٹا ہے کہ بغیر حیلہ کے مچھلیاں اس سے پکڑی جاسکتی ہیں تو ایسے حوض یا تالاب کی مچھلیوں کا بغیر

☆ مفتی مدرسہ امینیہ، دہلی۔

شکار کئے فروخت کر دینا درست ہے۔ اور اگر تالاب بڑا ہے کہ بغیر حیلہ کے مچھلیوں کا شکار نہیں ہو سکتا تو شکار کئے بغیر ان کا فروخت کرنا ممنوع ہے۔

۴- اگر کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہے لیکن اس کو مچھلی پالنے کے لئے تیار بھی نہیں کیا ہے اور بارش کی رو کے ساتھ جو مچھلیاں اس میں آئیں ہیں ان کے روکنے کا بھی کوئی انتظام نہیں کیا ہے تو اس صورت میں وہ مچھلیاں صاحب حوض کی ملک نہ ہوں گی اور ان کو فروخت کرنا اور ٹھیکہ پر دینا بھی درست نہ ہوگا۔ جو شخص بھی ان کو پکڑ لے گا وہی ان کا مالک ہوگا۔

اسی طرح جو تالاب عوام کی ملک ہے شخصی اور نجی نہیں ہے، اس میں بھی سب کا حق ہے، ہر شخص اس میں سے شکار کر سکتا ہے۔

"ولا يجوز بيع السمك فى الماء. بيع السمك فى البحر أو النهر لا يجوز، فإن كانت له حظيرة فدخلها السمك، فإما أن يكون أعدها لذلك أولا، فإن كان أعدها فما دخلها ملكه وليس لأحد أن يأخذه ثم إن كان يؤخذ بغير حيلة اصطياد جاز؛ لأنه مملوك مقدور التسليم مثل السمكة فى جب وإن لم يكن يؤخذ إلا بحيلة لا يجوز بيعه لعدم القدرة على التسليم عقب البيع......" (فتح القدیر ۱۹۱/۵)۔

☆☆☆

پانی میں ہوتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

مفتی احمد حسن جے پور

مچھلی کی خرید وفروخت، سڑکوں کے کنارے لگائے ہوئے درختوں کی اور خودرو پودوں کی سرکاری فروختگی، نیلامی، یا بازار کی نیلامی۔ بیع سمک کے سلسلہ میں شرعی احکام وہدایات اور فقہاء کرام کی صراحتیں۔

رسول اللہ ﷺ کے رہنما ارشادات اور فقہاء کرام کی روایات سے چند امور مستفاد ہوتے ہیں:

الف- غرر خفا اور دھوکہ کی بیع ممنوع ہے۔

ب- نامعلوم ومجہول شی کی بیع بھی منع ہے۔

ج- جب بیع کی تسلیم وحوالگی کی قدرت نہ ہو تو ایسی بیع بھی صحیح نہیں ہے۔

د- جہاں بائع کی ملکیت شیٔ مبیع پر تام وکامل نہ ہو ایسی بیع کی بھی اجازت نہیں۔

ھ- صحت وتکمیل بیع کے لئے قبضہ واحراز شرط ہے۔

ندیوں، بندوں، نہروں اور پوکھروں میں پائی جانے والی، پیدا کی جانے والی اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر آتی جاتی رہنے والی مچھلیاں گورنمنٹ کی ملکیت میں داخل ہیں، وہ مچھلیوں کی افزائش نسل، ان کی بقاء وحفاظت اور پیدائش کا نظم چلاتی ہے، مخصوص وقت تک شکار کرنے پر مچھلی پکڑنے پر پابندی لگا کر بڑی ندی یا نہر سے مچھلیاں بندوی تالاب میں لاکر جمع کر کے چھوٹی مچھلیاں پکڑ کر کسی گڈھے یا بندہ میں پالی جاتی ہیں، مچھلیوں کے واسطے ایک مستقل

ڈپارٹمنٹ بنایا ہوا ہوتا ہے جس میں بڑی تعداد میں اسٹاف ہوتا ہے، یہ تمام تدابیر ونظم اور تحفظ مالکانہ طور پر ہی کیا جاتا ہے، اندریں حالات گورنمنٹ کی مالکانہ حیثیت پر شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ندیوں، بندوں، تالابوں وغیرہ اور ان میں پائی جانے والی مچھلیوں کی مالک ہوتی ہے، اسے ان کی فروختگی نیلامی اور ٹھیکہ دینے کا حق بھی حاصل ہے جسے عملاً اپنایا بھی جاتا ہے، سرکاری ذمہ دار ٹھیکہ پر دی جانے والی ندی، نالوں، تالابوں، بندوں کو دیکھ کر مچھلیوں کے ہونے کا اور ان کی مقدار کا اندازہ کرتے ہیں۔ تاکہ قیمت یا ٹھیکہ کی رقم طے کی جاسکے۔

اسی طرح، بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی مچھلیوں کا خریدار یا ٹھیکہ لینے والا ان علاقوں کا سروے کرتا ہے، مچھلیوں کی نقل وحرکت سے کبھی ان مقامات پر کھانے کی اشیاء ڈال کر مچھلیوں کے جمع ہو جانے سے اور پھر اپنی مخصوص بصیرت سے مچھلیوں کی قسمیں جانتا اور ان کی مقدار کا یقین حاصل کرتا اور پھر خریداری یا ٹھیکہ لینے کیطرف قدم بڑھاتا ہے، ان حالات میں مبیع کے نامعلوم یا مجہول ہونے کی صورت باقی نہیں رہا کرتی ہے مبیع کے ایک ایک جز کا جاننا بیع کیلئے ضروری بھی نہیں ہے، شیٔ مبیع کی اسی قدر معلومات کافی بھی ہوتی ہے، اس کے بعد ہی وہ قیمت یا رقم بتا کر ٹھیکہ اپنے نام کرالیتا ہے، اس کے بعد مقام ٹھیکہ کی حفاظت کرتا ہے، جہاں ضرورت ہوتی ہے وہاں مچھلیوں کے چلے جانے کی راہیں بند کر کے قبض واحراز کی شکل پیدا کرتا ہے، بعدازاں مدت ٹھیکہ میں مچھلیاں پکڑی اور فروخت کی جاتی ہیں، نظر بریں حالات فروختگی وٹھیکہ کی یہ صورت پھر مچھلیوں کو شمار کر کے فروخت کرنا اور مسلمانوں کا انہیں خریدنا جائز وصحیح ہے۔

"لو سد مقام الدخول حتى صار بحيث لا يقدر على الخروج فقد صار أخذا له بمنزلة مالو وقع في شبكة فيجوز بيعه" (عینی)۔

بڑی ندی، یا نہر سے کسی بندہ وتالاب کا تعلق ہو وہاں سے آنے والی مچھلیاں بندہ وتالاب میں آکر جمع ہوتی رہیں تو اس بندہ وتالاب کو ایک حظیرۂ کبیرہ کی حیثیت دی جائے گی اور اس کی مچھلیاں قبضہ واحراز ہی کی شکل میں مانی جائیں گی، بندوں تالابوں کا بنایا جانا پانی جمع

کرنے کے لئے تو ہوتا ہی ہے، ایک مقصد ارادی یا عملی پر بھی ہوتا ہے کہ یہاں مچھلیاں آکر جمع ہوں تو انہیں فروخت و نیلام کیا جائے، اسی قسم کے بندوں تالابوں کی مچھلیوں کا فروخت کرنا ٹھیکہ دینا، ٹھیکیدار کا شکار کر کے بیچنا اور مسلمانوں کا خریدنا جائز و صحیح ہوگا۔

"جاز بیعه، لأنه مملوک مقدور التسلیم مثل السمکة فی جب" (فتح القدیر ملتقطاً)

اگر بندوں، تالابوں کا مقصد و غرض مچھلیوں کا جمع کرنا نہ ارادی ہو اور نہ عملی ہو تو اس صورت میں قبض و احراز بھی نہ ہوگا اور ایسی مچھلیوں کا فروخت کرنا، ٹھیکہ دینا، ٹھیکہ لینا، خریدنا جائز و درست نہ ہوگا

"وان لم یکن أعد لذلک لا یملک ما یدخل فیها فلا یجوز بیعه لعدم الملک" (فتح القدیر)

وہ بندہ اور وہ تالاب و گڈھے جو خاص شخص یا خاص برادری یا خاص پنچایت کی ملک ہوں ان میں پائے جانے والی مچھلیوں کا شکار کرنا پھر فروخت کرنا بھی (مالک سے شرعی معاملہ کئے بغیر) جائز و صحیح نہیں، اور ایسی فروخت ہونے والی مچھلی کا مسلمان کے لئے خریدنا بھی جائز نہیں۔

بندوں، تالابوں میں جمع ہو جانے والی وہ مچھلیاں جن کے ندی و نہر سے آنے والے راستوں کو روک کر مچھلیوں کے واپس چلے جانے والے راستوں کو مسدود نہ کیا گیا ہو، ایسے بندوں تالابوں کی مچھلیاں بھی قبض و احراز میں شامل و داخل نہ سمجھی جائیں گی اور ان کی فروخت اور مسلمانوں کا انہیں خریدنا بھی جائز نہ ہوگا۔ سڑکوں کے کنارے سرکاری لگائے ہوئے درخت یا سرکاری زمین و پہاڑوں پر پائے جانے والے سرکار کے لگائے ہوئے یا خودرو درختوں اور ان سے حاصل ہونیوالے اجزا کی فروختگی و نیلامی پر بھی وہی فقہی فتاوی فیصلہ کن ہوں گے جنہیں مچھلی کے سلسلہ میں اوپر بتایا گیا ہے، ان درختوں کا معاملہ تو مچھلیوں سے بھی زیادہ واضح ہے، ان پر

سرکار کی ملکیت تو یقینی ہے ہی اور خریدار و ٹھیکہ دار انہیں چشم خود دیکھ کر معلومات و یقین بھی حاصل کر لیتا ہے، یہ درخت اور ان سے حاصل ہونے والے اجزاء موجود ہوں اور مقدور التسلیم بھی ہوں تو ان کی بیع و ٹھیکہ اور فروختگی و خریداری کے جواز میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔

نوٹ: بازار کے سرکاری نیلامی کا معاملہ بھی بیع سمک کے ذیل میں درج شدہ روایات کی روشنی میں طے کر کے لایا جا سکے گا۔

☆☆☆

سرکاری تالاب کی مچھلیاں بغیر شکار کے خرید وفروخت کرنا

مولانا محمد زید مظاہری ندوی ☆

جواب نمبر ا- سرکاری تالاب، ندیوں اور نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع عرف ورواج کے مطابق قطعی ناجائز ہے، لیکن مچھلیوں کے مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے نہیں (جیسا کہ سائل نے سوال میں ذکر کیا ہے)، بلکہ عدم جواز کی اصلی علت مچھلیوں کا غیر مملوک ہونا ہے، بالفرض اگر مبیع کی جہالت مرتفع بھی ہوجائے اور وہ مقدور التسلیم بھی ہو تب بھی غیر مملوک ہونے کی وجہ سے اس کی بیع درست نہ ہوگی، دیکھئے: (بدائع الصنائع ۱۴۶/۵)۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ بیع کی صحت کے واسطے بیع کا مملوک ہونا ضروری ہے، لہذا ایسی اشیاء جو مباح الاصل ہونے کی وجہ سے کسی خاص شخص کی ملک نہ ہوں ان کی بیع اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک کہ وہ بائع کی ملکیت میں نہ آجائیں، اور مباح الاصل اشیاء کا مالک ہونا یہ موقوف ہے قبضہ واحراز پر، لہذا جب تک مچھلیوں کا احراز وقبضہ نہ ہوجائے اس وقت تک ان کی بیع درست نہ ہوگی اور پکڑنے کے بعد جو بھی اس پر قابض ومالک ہوگا اس کا بیچنا درست ہوگا۔

صورت مسئولہ میں احراز وقبضہ اور ملک نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع باطل ہے، جس کا وجود وعدم برابر ہے۔

محقق تھانویؒ ایسی مچھلیوں کی بیع کی بابت فرماتے ہیں کہ "یہ دراصل بالکل حرام ہے، ایسی بیع بالکل درست نہیں محض باطل ہے"، دیکھئے: (صفائی معاملات ۶/)۔

☆ استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

جنگل میں پائی جانے والی لکڑیاں، خودرو گھاس وغیرہ سب کا یہی حکم ہے، البتہ سرکار نے جو درخت خود لگائے ہیں، سرکار کی اجازت کے بغیر ان کو کاٹنا درست نہیں، کیونکہ وہ سرکار کی ملک ہیں، جیسے کہ مچھلیوں کو خود پالنے سے وہ اس کی ملک ہوتی ہیں۔

سرکاری تالاب و نہروں سے پکڑی ہوئی مچھلیوں کو خریدنا:

جواب نمبر ۲- چونکہ یہ بیع باطل ہے جس کا وجود و عدم برابر ہے، ملک نہ ہونے کی وجہ سے بیع کا انعقاد ہی نہیں ہوتا، اس لئے بیع کے بعد بھی نہ ٹھیکیدار اس کا مالک ہوتا ہے اور نہ ہی ٹھیکیدار کو اس حالت میں مچھلیوں کا فروخت کرنا درست ہے، جو بھی ان مچھلیوں کو پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا، اس کے لئے اس کا بیچنا، کھانا، پینا درست ہوگا۔ ٹھیکیدار بھی پکڑ کر فروخت کرے گا تو اس کے لئے بھی جائز ہوگا، اور دوسروں کے لئے اس سے خریدنا بھی درست ہوگا، لیکن یہ جواز بیع کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ پکڑنے کے بعد اب وہ اس کا مالک بن گیا۔

البتہ وہ ٹھیکیدار اس میں سے پکڑ کر جو فروخت کرے گا، چونکہ پکڑنے سے اس کی ملک میں داخل ہوگئی یہ بیع درست ہوگی، لیکن اگر کسی غیر نے مچھلیاں پکڑ لیں اور ٹھیکیدار نے اس سے چھین کر فروخت کیں تو نہ ان کا بیچنا درست ہے اور نہ اس کا خریدنا درست ہے جس کو حال معلوم ہو (ایضا)۔

ذاتی اور شخصی تالاب کی مچھلیوں کی خرید و فروخت:

فقہاء کی تصریح کے مطابق انعقاد بیع کے واسطے جس طرح مبیع کا مملوک ہونا شرط ہے اسی طرح بیع کی صحت کے واسطے مبیع کا معلوم و مقبوض اور مقدور التسلیم ہونا بھی شرط ہے، مبیع کے غیر مملوک ہونے سے جس طرح بیع باطل ہوتی ہے اسی طرح مبیع کے مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے سے صحیح قول کے مطابق بیع فاسد ہوتی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۷، فتح القدیر ۶/ ۱۱۳)۔
اس سلسلہ میں بعض صریح نصوص (احادیث مرفوعہ) بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی میں

موجود مچھلی کی بیع جائز نہیں، چنانچہ مسند احمد میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مرفوع حدیث میں آیا ہے: "لا تشتروا السمک فی الماء فإنہ غرر" (فتح الباری ۴/ ۴۱۸) (پانی میں موجود مچھلی کومت خریدو کیونکہ اس میں غرر (دھوکہ) ہے)، نیز حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت عمرؓ سے بھی ایک روایت میں اس کی ممانعت آئی ہے (عمدۃ القاری ۹/ ۳۵۷)۔

چونکہ پانی میں مچھلی کی بیع کا عدم جواز منصوص ہے، اس لئے نص صریح کے ہوتے ہوئے نہ تو اس میں قیاس کی گنجائش ہوسکتی ہے اور نہ ہی عموم بلویٰ وعرف عام کا سہارا لے کر نص میں تخصیص کی جاسکتی ہے، کیونکہ وہ نص کی تخصیص نہیں، بلکہ اس سے نص کا ترک لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، علامہ شامیؒ نے "رسم المفتی" میں اس کی تصریح فرمائی ہے، دیکھئے: (رسم المفتی/ ۹۹)۔

اور یہ ایک ایسا اجماعی اور متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اب اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں، دیکھئے: (موسوعۃ الاجماع فی الفقہ الاسلامی/ ۱۷۷)۔

البتہ حضرت عمر بن عبد العزیز اور ابن ابی لیلی سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے بڑے تالاب کے پانی میں بھی مچھلی کی بیع کو جائز قرار دیا ہے (رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ/ ۱۳۰)، طبری کی تصریح کے مطابق ابن سیرینؒ کے نزدیک بھی بیع غرر جائز ہے (دیکھئے: فتح الباری ۴/ ۴۱۸)، لیکن ان حضرات کے قول کی نہ تو کہیں تفصیلات ملتی ہیں، نہ اس کے حدود وشرائط اور نہ ہی مأخذ ومستدلات، نیز یہ قول نصوص صریحہ اور اصول فقہیہ کے بھی خلاف ہے، اس لئے یہ قول مردود نا قابل اعتبار ہے۔

یہی وجہ ہے کہ متقدمین ومتأخرین میں سے کسی نے اس قول کو نہیں اختیار کیا، بلکہ لایعبأ بہ سمجھ کر اکثر فقہاء نے اس کا تذکرہ تک نہیں کیا۔

علامہ عینی نے امام رافعی ونووی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر پانی تھوڑا صاف شفاف ہو جس سے مچھلیاں نظر آتی ہوں اور ان کا پکڑنا آسان ہو تو قدرت علی التسلیم کی وجہ سے اس کی بیع جائز ہے، لیکن اگر پانی زیادہ یا ایسا ہو کہ مچھلیاں باہر سے نظر نہ آتی ہوں تو پھر اس کا عدم جواز

متفق علیہ ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، دیکھئے: (عمدۃ القاری ۹/ ۳۵۷)۔

خلاصۂ بحث:

حاصل کلام یہ کہ زیر بحث مسئلہ میں پانی کے اندر پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع (گووہ بائع ملک ہی کیوں نہ ہو) بیع فاسد اور ناجائز ہے، کیونکہ یہ مبیع مجہول ہونے کے ساتھ ساتھ غیر مرئی، غیر مقبوض، غیر مقدر والتسلیم ہے اوران امور سے ایک علت بھی بیع کو فاسد کردیتی ہے، چہ جائیکہ کئی علتیں مجتمع ہو جائیں، جو معاملہ کو فاسد کرنے والی ہوں، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ ذاتی تالاب وحوض کی مچھلیوں کو بھی شکار سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن اس کے باوجود اگر کسی نے ایسی بیع کی ہے تو وہ بیع باطل نہیں، بلکہ فاسد ہوگی، اوراس میں بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے، جس کے احکام مندرجہ ذیل ہیں:

۱- بیع فاسد میں مشتری قبضہ کے بعد مبیع کا مالک ہوجاتا ہے، لیکن یہ ملک خبیث ہوتی ہے۔

۲- اس بیع کو ختم کر کے دوبارہ صحیح طریقہ سے بیع کرنا ضروری ہے۔

۳- مشتری کے لئے قبل القبض اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔

۴- اور بعد القبض دیگر تصرفات مثل ہدیہ اور بیع تو جائز ہے، لیکن خود اس کو کھانا جائز نہیں۔

۵- البتہ دوسروں کے لئے اس سے خرید کر کھانا جائز ہے، نیز اس کا ہدیہ بھی جائز ہے۔

۶- لیکن چونکہ ملک ذریعہ بیع ہوئی ہے، اس لئے عام لوگوں کو بھی جانتے ہوئے اس کا خریدنا کراہت سے خالی نہیں، بیع فاسد کے یہ احکام کتب فقہ: ''شامی و بحر الرائق'' وغیرہ میں مذکور ہیں، دیکھئے: (درمختار وشامی ۴/ ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰)۔

محقق تھانویؒ فرماتے ہیں:

''بیع فاسد سے شئی مبیعہ میں جو حرمت وخباثت آتی ہے وہ صرف مشتری اول کے لئے ہے، اس کو واجب ہے کہ اس بیع کو فسخ کرے، اور جو شخص اس مشتری سے آئندہ خرید لے یا مشتری اس کو بطور ہدیہ دے اس کو حلال ہے، اور بیع باطل سے جو حرمت آتی ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی''، دیکھئے: (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۷۶، شامی ۴/۱۳۰)۔

ذاتی تالاب میں ازخود آ جانے والی مچھلی کا حکم:

مچھلی کا مالک ہونا اور اس کی بیع کا جائز ہونا دونوں مسئلے علحدہ علحدہ ہیں، دونوں میں کوئی تلازم نہیں، ملک کا مدار تو مچھلی کے اخذ واحراز پر ہے، خواہ وہ احراز حقیقتاً ہو یا حکماً اور بیع کی صحت کا مدار مقدور التسلیم ہونے پر ہے، دیکھئے: (امداد الفتاوی ۳/۵۰، فتح القدیر)۔

لہذا اگر کسی شخص نے مچھلیاں پکڑ کر اپنے تالاب میں ڈالی ہیں تو پکڑنے کی وجہ سے وہ اس کی مملوک ہیں، باہر نکالنے کے بعد ان کا فروخت کرنا دوست ہے۔

اور اگر بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود مچھلیاں ذاتی تالاب میں آگئیں تو اب دیکھنا چاہئے کہ اس نے اسی مقصد کے لئے، یعنی مچھلی پالنے ہی کے لئے اس تالاب کو تیار کیا ہے، تب بھی وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا، اور اگر اس مقصد کے لئے تالاب تو نہیں بنایا، لیکن مچھلیاں آ جانے کے بعد ان کے روکنے اور مچھلیوں کے باہر جا سکنے کی کوئی تدابیر اختیار کی، مثلاً بند لگا دیا تب بھی وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہوگا، اور اخیر کی یہ دو صورتیں احراز حکمی کی ہیں، دیکھئے: (تبیین الحقائق ۴/۴۵، مبسوط سرخسی ۱۳/۱۲)۔

لیکن اگر اس شخص نے تالاب کو نہ تو مچھلی پالنے کے لئے تیار کیا ہے اور مچھلیوں کے آ جانے کے بعد نہ ہی اس نے ایسی کوئی تدابیر اختیار کی جس سے کہ وہ محفوظ ہو جائیں، باہر نہ جا سکیں، یعنی بند وغیرہ نہیں لگایا تو ایسی صورت میں وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک نہ ہوگا گو تالاب اسی کا ہے، کیونکہ اسباب ملک احراز حقیقتاً یا حکماً نہیں پایا گیا، یہ ساری تفصیلات فقہاء نے کتب فقہ میں

تحریر فرمائی ہے، دیکھئے: (شامی ۴/ ۱۰۷، فتح المعین ۲/ ۵۶۹)۔

پھر جن صورتوں میں تالاب کا مالک مچھلیوں کا مالک ہوگا، مچھلیوں کو باہر نکالنے کے بعد ان کی بیع بھی کرسکتا ہے، پانی کے اندر مچھلیوں کی بیع نہیں کرسکتا جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی، اور جن صورتوں میں تالاب کا مالک مچھلیوں کا مالک نہیں ہوتا ان صورتوں میں مالک کا ان مچھلیوں کو کسی طرح بھی فروخت کرنا درست نہیں، البتہ نکالنے کے بعد جب وہ مالک بن گیا تو اب درست ہوگا، لیکن اس سے مچھلی پکڑنے کا سب کو اختیار ہے، اور جو بھی اس سے مچھلی پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا۔

اور تالاب کو ٹھیکہ پر دینا تا کہ مچھلیوں کو پکڑ کر فروخت کرتا رہے یہ شکل بھی ناجائز ہے، کیوں کہ مچھلیوں کا اجارہ تو ہوتا نہیں۔ اجارہ میں تو وہ عین واپس ہوتا ہے اور یہاں مچھلیاں واپس نہ ہوں گی، اس لئے اجارہ کہنا ہی درست نہیں، علامہ شامی نے بھی اسی بناء پر اس کو ناجائز قرار دیا ہے (فتح المعین ۲/ ۵۶۹)۔ اور اگر یہ مچھلیوں کی بیع ہے تو پانی کے اندر مچھلیوں کی بیع کا عدم جواز متفق علیہ ہے کما مر۔ اور تالاب کا اجارہ بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مقصود تو مچھلیوں کی خرید وفروخت ہے جس کو عرف کی اصطلاح میں ٹھیکہ کہتے ہیں اور حقیقت اس کی بیع ہے، الغرض کسی طرح ٹھیکہ والی مروج صورت کا جواز سمجھ میں نہیں آتا، البتہ اگر واقعی کوئی شخص صرف تالاب کو اجارہ پر اپنی مچھلیاں پالنے کی غرض سے لے تو یہ جائز ہوگا، لیکن ایسا ہوتا نہیں ہے۔

☆☆☆

مچھلی کی خرید وفروخت

مفتی انور علی اعظمی ☆

۱- سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان کے نکالے ہوئے ممنوع ہے، اس لئے کہ سرکاری تالاب یا ندی نالے کی مچھلیاں بارش اور سیلاب کے ساتھ آتی اور جاتی رہتی ہیں، لہذا شکار سے پہلے وہ کسی کی ملک نہیں، اس لئے ان کی بیع ایک غیر مملوک کی بیع ہے اور غیر مملوک کی بیع شرعی اصول کے لحاظ سے بیع باطل ہے۔

عرف کی وجہ سے اس مسئلہ میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی، اس لئے کہ اولاً تو اس عرف کے صحیح ہونے میں شبہ ہے، بلکہ زیادہ رجحان اس بات کا ہے کہ یہ عرف عرف فاسد ہے۔

دوسرے یہ کہ عرف مذکور متعدد نصوص کے متعارض ہے، مثلاً:

۱- "لاتبع مالیس عندک" (مغنی مع الشرح الکبیر ۴؍۲۷۲)۔

۲- عن ابن عمر وابن مسعود قالا: "لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر"۔

۳- عن أبی هریرة : نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر وبیع الحصاة" (ترمذی ۱؍۱۴۷، وقال الشافعی من بیع الغرر بیع السمک (ایضا))، لہذا اس فاسد اور نصوص کے متعارض عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

۲- مذکورہ بالا صورت معاملہ کے شرعاً ناجائز ہونے کے باوجود ٹھیکیدار کا اس طرح

☆ دار العلوم مئو، مئو۔

حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلیاں خریدنا جائز ہے۔

اس لئے کہ ندی نالے اور غیر شخصی تالاب کی مچھلیاں شکار سے پہلے کسی شخص یا سرکار کی ملک نہیں ہیں، بلکہ مباح الاصل ہیں، لہذا سرکار کی بیع ٹھیکیدار کے ہاتھ تو کالعدم ہے، لیکن شکار کے بعد وہ ان مچھلیوں کا مالک ہوگا اور اسے بیچنے کا اختیار حاصل ہوگا، اور جب اس کا بیچنا درست ہے تو مسلمان کا باوجود صورت حال جاننے کے خریدنا بھی ہے (فتاویٰ دار العلوم دیوبند ۸/۲۴۷، امداد الفتاویٰ ۳/۴۸-۴۹، وفی الشامی (۴/۱۴۷): "فإنه لو صاد بعد ملكه")۔

۳- جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے ایسے حوض یا تالاب کی پالی ہوئی مچھلیوں کو شکار سے پہلے بیچنے کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں تفصیل یہ ہے:

اگر نجی حوض یا تالاب جس میں مچھلیاں پالی گئیں اتنا چھوٹا ہے کہ مچھلیاں بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکتی ہیں تو شکار سے قبل ان کی بیع درست ہے، جیسا کہ فتح القدیر (۶/۴۹) پر اس کی تفصیل موجود ہے (مغنی مع الشرح الکبیر ج ۴ ص ۲۷۲)۔

اور اگر نجی حوض یا تالاب اتنا بڑا ہے کہ بغیر حیلہ کے مچھلیوں کا شکار ممکن نہیں ہے تو اس صورت میں مذکورہ حوض یا تالاب کے مچھلیوں کی بیع فاسد ہے، اس لئے کہ مچھلیوں کی مقدار مجہول بھی ہے اور مچھلیاں غیر مقدور التسلیم بھی ہیں (فتح القدیر ۶/۴۹)۔

۴- عوامی ملکیت کے حوض یا تالاب کی جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آگئی ہیں وہ کسی کی ملک نہیں ہیں، بلکہ مباح الاصل ہیں، لہذا ان کی بیع قبل الاصطیاد باطل ہے۔

نجی زمرہ کے حوض یا تالاب میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آجائیں ان کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ مچھلیوں کے آنے کے بعد حوض اور تالاب کا مالک ان کو روکنے کے لئے کوئی بندوبست کرے، اس صورت میں ان کا مالک ہوجائے گا، اب حوض چھوٹا

ہے تو قبل الاصطیاد بیع درست ہو جائے گی اور اگر حوض بڑا ہے کہ بغیر حیلہ کے شکار نہیں ہو سکتا تو قبل الاصطیاد بیع فاسد ہے، اور اگر مالک حوض یا مالک تالاب نے ان کے روکنے کا کوئی بندوبست نہیں کیا تو وہ اس کی ملک نہیں ہوں گی، لہذا ان کی بیع بھی شکار سے قبل باطل ہوگی (فتح القدیر ۶/ ۴۹، امداد الفتاوی ۳/ ۸۴، شامی ۴/ ۱۴۷)۔

☆☆☆

پانی میں مچھلی کی بیع

مولانا منظور احمد قاسمی ☆

آج کے اس دور میں خرید وفروخت کی جہاں بہت سی نت نئی صورتیں او جدید طریقۂ کار وجود میں آئے ہیں، وہیں تالاب میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کا معاملہ بھی بکثرت رواج پاگیا ہے، اس میں بعض صورتیں اگر شرعاً درست ہیں تو زیادہ تر صورتیں غیر شرعی ہیں، اس لئے خرید وفروخت کے سلسلہ میں دو باتیں ضروری طور پر سمجھ لینی چاہئے، اول یہ کہ جو بھی کوئی چیز فروخت کرے تو وہ چیز فروخت کرنے والے کی ملکیت میں ہو، دوسری یہ کہ وہ چیز مقدور التسلیم ہو، یعنی اس کی حوالگی وسپردگی باسانی ممکن ہو، چنانچہ وہ چیز اگر ملکیت میں نہ ہو یا ملکیت میں تو ہو لیکن غیر مقدور التسلیم ہو، تو اس کی بیع درست نہیں ہے، مچھلیوں کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں بھی یہی تفصیل ہے۔

سوالوں کے جوابات ترتیب وار ذیل میں ہیں:

۱-سوال میں مذکورہ صورت کہ ایسی ندیوں، نہروں اور نالوں کے خاص حصے جسے سرکار کسی کو ایک معین مدت کے لئے معاوضہ کے طور پر دے دیتی ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس خاص حصے سے حاصل ہونے والی مچھلیوں کی اسی خاص حصے میں پرورش بھی ہوئی ہو، بلکہ سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ آتی وجاتی رہتی ہیں، تو یہ ظاہر بات ہے کہ معاوضہ کے طور پر اس خاص حصے کو لینے والے کی ملکیت میں یہ مچھلیاں نہیں ہیں، کیونکہ ملک کے لئے قبضہ یا احراز شرط ہے،

☆ مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور، اعظم گڑھ۔

جبکہ دونوں یہاں مفقود ہیں، اس لئے ایسی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کو نکالے ہوئے باطل ہے۔ "(والسمک قبل الصید) أی لم یجز بیعہ لکونہ باع ما لا یملکہ فیکون باطلا" (البحر الرائق ۶؍ ۷۳) اور یہ حقیقت ہے کہ ملکیت میں ہونا فروخت کی بنیادی شئی ہے، غیر مملوک شئی کو بیچنا گویا بیچنا ہی نہیں ہوا، اس لئے غیر مملوک کی بیع باطل ہوتی ہے اور اس میں تصرف کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، جب عدم ملک کی وجہ سے یہ صورت اصلاً بیع کی ہوئی ہی نہیں تو گو کہ یہ صورت موجودہ عرف میں عام ہوگئی ہے، اس صورت کے جواز کا فتوی دینا درست نہیں ہے، نیز ایسی صورت کا عرف بھی صحیح نہیں ہوگا، بلکہ فاسد ہوگا، اور عرف فاسد پر کسی مسئلہ کی بنیاد نہیں رکھی جائے گی۔

۲- اور چونکہ مذکورہ بالا صورت معاملہ شرعا باطل ہے، اس لئے اس طرح سے حاصل کی ہوئی مچھلیاں بیچنا یا کسی مسلمان کو پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلیوں کو خریدنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع باطل ہے اور "الباطل لا یفید ملک التصرف" (ہدایہ ۳؍ ۳۳)۔

البتہ اگر ٹھیکہ اور ان مچھلیوں کے سلسلہ میں قبضہ یا احراز کی کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے اور پھر ان مچھلیوں کو نکال کر بیع کرتا ہے تو درست ہے، کیونکہ اب وہ مچھلیاں اس کی ملک ہیں اور مقدور التسلیم بھی۔

۳- جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں ہے اور وہ اس میں باقاعدہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر پرورش کرتا ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ مچھلیاں اس شخص کی ملکیت میں ہیں، لیکن اگر حوض و تالاب بڑا ہو کہ بغیر کسی تدبیر وحیلہ کے مچھلیاں شکار نہ کی جاسکتی ہوں تو ایسے حوض وتالاب کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے فروخت کرنا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے اور اگر حوض وتالاب اتنا چھوٹا ہو (مثلاً گڑھا وغیرہ) کہ اس میں سے جب چاہیں بلا تکلف اور بغیر کسی حیلہ وتدبیر کے مچھلیاں پکڑ لیں تو ان مچھلیوں کی بیع پانی میں بھی درست ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہ مچھلیاں غیر مقدور التسلیم نہیں ہیں۔

"إذا کان فی حظیرۃ إذا کان لا یوخذ إلا بصید لکونہ غیر مقدور

التسليم، فيكون فاسدا و معناه إذا أخذه ثم ألقاه فيها ولو كان يؤخذ بغير حيلة جاز" (البحر الرائق)۔

۴-اگر کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا اس میں اگر مچھلیاں پالے بغیر بارش کی وجہ سے از خود پیدا ہوگئی ہوں یا کسی ندی یا سمندر سے از خود آ گئی ہوں، تو اس کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ مذکورہ تالاب جس سے کوئی ندی متصل ہوگئی ہے، تالاب میں مچھلی آ جانے کے بعد مدخل بند کر کے تالاب سے مچھلی نہ جانے کا انتظام کر دیا گیا ہے یا یہ کہ مدخل تو بند نہیں کیا گیا ہے یا کہ مدخل تو بند نہیں کیا گیا، لیکن وہ تالاب اسی غرض سے بنایا گیا ہے اور وہ اسی مقصد کے لئے مہیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں تالاب میں رک جانے والی مچھلیاں مالک حوض کی ملک میں ہوں گی، اگر حوض میں بارش کی وجہ سے مچھلیاں پیدا ہوگئی ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: اگر یہ حوض اسی غرض و مقصد کے لئے مہیا نہیں ہے، تو یہ مچھلیاں صاحب حوض کی ملکیت میں نہیں ہوں گی، خواہ وہ حوض ایسا ہی کیوں نہ ہو کہ اس کی مچھلیاں بلا تکلیف اور بغیر کسی حیلہ کے ہاتھ سے پکڑی جاسکیں۔

"فإن كانت له حظيرة فدخل السمك، فإما أن يكون أعدها لذلك أولا، فإن كان أعد ها لذلك لا يملك ما يدخل فيها الخ، فإن اجتمع بغير صنعة لم يملكه سواء أمكنه أخذه من غير حيلة أولا" (فتح القدیر ۶/۴۹)۔

لہذا جن صورتوں میں کوئی مچھلیوں کا مالک نہیں ہوتا ہے اور پھر مچھلیوں کی بیع کرتا ہے تو یہ بیع باطل ہے، اور جن صورتوں میں مچھلیوں کا مالک ہو جاتا ہے تو اس میں وہی تفصیل مدنظر رہے گی کہ اگر وہ مچھلیوں کو بغیر اصطیاد کے ہاتھ سے پکڑنے پر قادر ہے تو ان کی بیع پانی میں درست ہے ورنہ نہیں۔

☆☆☆

غیر مقدور التسلیم مچھلی کی خرید وفروخت

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ☆

ہندوستان میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کی بعض شکلیں تو وہ ہیں جن میں مچھلی کسی کی مملوک نہیں ہوتی اور بعض صورتیں وہ ہیں جن میں مچھلی مملوک تو ہوتی ہے، لیکن مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہوتی ہے، وہ صورتیں جن میں مچھلی کسی اور شخص کی ملک ہو، دوسرے کو اس کا بیچنا درست نہیں ہے، اسی طرح وہ ندی، نالے تالاب جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں، بلکہ وہ سرکاری ہیں اور سرکار نے اسے کسی کو ٹھیکہ پر نہیں دیا ہے، یا ملکیت تو کسی کی ہے، مگر وہ مچھلیاں پالنے کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں، بلکہ مچھلیاں اس میں ازخود آ گئی ہوں، اور مالک نے اس کو محفوظ رکھنے کے لئے کچھ نہیں کیا ہو، ان تمام صورتوں میں مچھلی کی بیع شکار کے پہلے غیر مملوک ہونے کی وجہ سے باطل ہے، ''ہدایہ'' میں ہے:

''ولا یجوز بیع السمک قبل الاصطیاد، لأنه باع ما لا یملکه'' (باب بیع الفاسد)۔

''شامی'' میں ہے:

''إنه إذا دخل السمک فی حظیرة، فإما أن یعدها لذلک أولا، وفی الثانی لا یملکه، فلا یجوز بیعه لعدم الملک'' (شامی ۴/۱۰۶)۔

اسی طرح وہ ندی اور نالے، اور نہریں اور تالاب جو سرکاری ہیں اور سرکار نے اس میں

☆ نائب ناظم امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ۔

مچھلی پالن کے لئے کوئی اہتمام نہ کیا ہو، بلکہ سیلاب کی آمد و رفت کے ساتھ یہ مچھلیاں آتی جاتی رہی ہوں، ایسے ندی نالے وغیرہ مباح الاصل ہیں اور ان سے مچھلیاں نکال کر جو تجار بازار میں لاتے ہیں اس کی خرید و فروخت درست ہے، اور اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، البتہ یہ مچھلیاں شکار کے پہلے کسی کی ملکیت نہیں ہیں، اس لئے ایسے ندی نالوں کی مچھلیوں کی بیع بغیر شکار کئے ہوئے غیر مملوک ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

وہ ندی نالے، جو سرکاری ہیں اور سرکار نے اسے کسی کو ٹھیکہ پر دے دیا ہے، اور ٹھیکہ لینے والے اس میں مچھلیوں کے زیرے ڈالے ہوں، یا کم از کم اس کی گھیرابندی کی ہو کہ مچھلیاں اس حصہ کی آراضی سے باہر نہ جا سکیں، اس صورت میں یہ بیع باطل نہیں ہوگی، کیونکہ اس حصہ اور تالاب میں موجود مچھلیاں ٹھیکہ پر لینے والے کی مملوک ہیں۔ ''شامی'' میں ہے:

''وإن لم يعدها لذلك لكنه أخذه وأرسله فيها ملكه'' (شامی ۴/۱۰۶)۔

غیر مقدور التسلیم مچھلی کی بیع:

جن صورتوں میں مچھلیوں کی ملکیت ثابت ہے، اس صورت میں بھی بغیر شکار کئے ہوئے مچھلیوں کی بیع مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہوا کرتی ہے، اس لئے شرائط کے ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایسی بیع قضاء فاسد ہے، البتہ دیانۃً درست ہے، کیونکہ مبیع مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے جو فساد آتا ہے وہ شریعت کے کسی حق کی بنا پر نہیں، بلکہ اختلاف اور مفضی إلی النزاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، چونکہ عرفاً و عادۃً مچھلیوں کی بیع بغیر شکار کئے ہوئے اختلاف اور نزاع کا سبب نہیں بنتا، اس لئے علت فساد کے رفع کی وجہ سے، یہ بیع دیانۃً درست ہوگی، (دیکھئے: فیض الباری)۔

لہذا اگر کسی نے اپنی ذاتی ملکیت یا ٹھیکہ پر لئے ہوئے ندی نالے یا تالاب میں مچھلیاں پالیں تو وہ اس کی ملک ہیں، اب اگر اس نے اس تالاب وغیرہ کی مچھلیوں کو بغیر شکار

کئے کسی کے ہاتھ بیچ دیا تو یہ بیع مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے کے باوجود دیانۃ درست ہے، کیونکہ یہ ''مفضی إلی النزاع'' نہیں ہے، پھر مچھلی خریدنے والے نے جب اسے شکار کر کے یا قبضہ میں لاکر فروخت کیا تو فروختگی کا یہ عمل ہر اعتبار سے درست ہے اور مسلمانوں کا خریدنا جائز اور اس کا استعمال کرنا حلال ہے۔

ایسے حوض یا تالاب جو نجی ملکیت کے ہوں، یا عوامی ملکیت کے، اس کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا، بایں طور کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیوں کا شکار کر کے فائدہ اٹھائے، اجارہ کی ایک شکل ہے، گویا زمین کے حصہ کو مالک نے ایک مقررہ مدت کیلئے اجارہ پر دے دیا ہے، کہ وہ اس میں مچھلیاں مارے اور فروخت کرے، اب اگر ٹھیکہ پر لینے والے نے اس حوض یا تالاب سے مچھلیاں شکار کر کے فروخت کیں تو یہ فروختگی درست ہوگی۔

☆☆☆

تالاب کی مچھلیوں سے متعلق بیع وشراء کے چند اہم مسائل

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی ☆

۱- متذکرہ صورت یقیناً شریعت میں ممنوع ہے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی صراحت آئندہ آرہی ہے، لیکن مذکورہ صورت ''مبیع کے مجہول یا غیر مقدور التسلیم'' کی وجہ سے اس وقت ممنوع ہے جبکہ یہ صورت مفضی الی النزاع ہو، لہذا جو مبیع جہالت، اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے مفضی الی النزاع نہ ہو اس کے جواز سے مانع کوئی چیز نہیں بن سکتی، چنانچہ ایک مدت دراز سے ہندوپاک، نیپال اور بنگلہ دیش اور دوسرے ملکوں میں اس طرح کے عقود بکثرت عمل میں آرہے ہیں، لیکن کبھی کوئی نزاعی صورت سننے میں نہیں آئی، اور مزید برآں یہ کہ یہ معاملہ روزافزوں اور روبہ ترقی ہے، اس لئے اس وقت کے حالات کے مطابق باوجودیکہ صورت ''بیع فاسد'' کی ہے جائز اور درست ہے۔

اور فقہی اصولوں سے بھی اس مسئلہ کا جواز فراہم ہوتا ہے، چنانچہ اصول یہاں پر یہ ہے کہ جو اشیاء میں التجار کسی خاص چلن کے ساتھ فروغ پاتے ہوں وہ شروط کا درجہ اور مقام حاصل کرلیتی ہیں'' قواعد الفقہ ''میں ہے:

''المعروف بين التجار كالمشروط بينهم''۔

(یعنی جو چیزیں تاجروں کے لین دین میں معروف ہوجائیں وہ مشروط سمجھی جائیں گی)، لیکن اس کا اعتبار بھی اس وقت ہوگا جبکہ یہ نص سے متصادم نہ ہوں، ورنہ مردود قرار

☆ جامعہ اشاعت العلوم اکل کوا، دھولیہ، مہاراشٹر۔

دیا جائے گا۔

غرض کہ ہم اس بارے میں صاف طور پر یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں گرچہ بیع فاسد کے وجوہ پائے جارہے ہیں، لیکن چونکہ وجوہ فساد جس علت پر مبنی ہیں وہ علت چونکہ پائی نہیں جارہی ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں حضرات اہل علم اور اہل فتاوی کو جائز ہونے کا حکم جاری کرنا چاہئے۔

۲- مذکورہ بالا صورت جائز ہے، لیکن انہی شرطوں کے ساتھ جس کا ذکر ہم تفصیلاً کر چکے ہیں، لہذا اگلی صورت بھی جائز ہوگی، اور مشتری کے لئے اس کی خرید بالکل درست اور جائز ہے، اور اگر ہم مذکورہ صورت کو ناجائز کی فہرست میں درج کریں تو بھی بعد کے مشتری کے لئے خریدنے میں کوئی عدم جواز کا پہلو نہیں، کیونکہ ایسی صورت میں شریعت نے حکم فساد اس لئے جاری کیا ہے کہ متعاقدین میں سے کسی کا یا دونوں کا نقصان نہ ہو، اب اگر جہالت یا غیر مقدور التسلیم کی صورت میں فساد آیا بھی ہے تو نفس مبیع میں نہیں، بلکہ وصف میں آیا ہے اور وہ تعین مقدار جہالت ہے، پھر یہ کہ قبضہ کے بعد جو صورت نزاع کی تھی وہ نہیں رہی، تو اب بعد والے مشتری کے لئے ایسی اشیاء کی خرید میں عندالشرع کوامر مانع نہیں۔

۳، ۴- سوال نمبر ۳ اور سوال نمبر ۴ میں خاصا فرق نہیں ہے، اس لئے دونوں سوالوں کا حل مشترکہ طور پر یہ ہے کہ جہاں تک باہر سے پانی کی رو میں آنے والی مچھلیاں ہیں وہ جب تالاب میں آپڑیں تو وہ صاحب تالاب کی ملکیت میں شمار ہوں گی (دیکھئے: امداد الفتاوی ۳/۴۹، یہ صورت جب ہے کہ باہر سے آنے کا طریقہ اپنایا ہو، لیکن اگر مچھلی خود پیدا ہوگئی تو وہ اس کی مملوک نہیں، الا یہ کہ شکار کرے، چہ جائیکہ اس سے قبل بیع کر سکتے ہیں، حوالہ بالا)۔

باقی شقوں کا جواب وہی ہے جو نمبر ۱/ نمبر ۲/ کے تحت ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی چونکہ ابتلاء عام ہو چکا ہے اور چونکہ نزاع کی صورت بھی جو جہالت یا غیر مقدور التسلیم کے نتیجے میں پیدا ہوسکتی تھی وہ بھی نہیں، لہذا ایسے تالاب یا حوض کی مچھلیاں نکال کر ایک خاص مدت میں فروخت

کرے، جبکہ مچھلیاں شکار کرنے سے قبل ہی خرید لی گئیں ہیں، اسی طرح ٹھیکہ لینے ہی والے کو یہ اختیار رہو کہ متعینہ مدت میں ٹھیکہ دار ہی حوض و تالاب کی مچھلیوں کا شکار کرکے فائدہ اٹھائے، متذکرہ ہرسہ صورت جائز ہے، جو اخیر کے دو سوالوں میں مذکور ہیں۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع: سے چند مسائل

مولانا عبدالرحیم صاحب

۱- سرکاری تالابوں، یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کو پنچائیتوں، یا کوآپریٹوسوسائٹی، یا ملاحوں کو ٹھیکہ پر دینا جائز نہیں۔

۲- مذکورہ بالا صورت معاملہ تو شرعاً ناجائز ہے، لیکن ان مچھلیوں کو شکار کرنے کے بعد ٹھیکہ دار خود مالک ہو گئے، اب وہ دوسروں کو بیچیں تو مسلمان کے لئے صورت حال کو جانتے ہوئے بھی ان مچھلیوں کو خریدنا جائز ہے۔

۳: الف- جو حوض یا تالاب اتنا بڑا ہو کہ اس میں سے بغیر حیلہ کے مچھلیاں نہ پکڑی جا سکتی ہوں تو ذاتی اور شخصی ہونے کے باوجود اس میں بغیر شکار کئے مچھلیوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

ب- البتہ حوض، یا تالاب اگر اس قدر چھوٹا ہے کہ بغیر حیلہ کے اس میں سے مچھلیاں پکڑی جا سکتی ہیں تو اس میں مچھلیاں پال کر شکار کرنے سے پہلے اس حوض و تالاب کی تمام مچھلیاں دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

۴: الف- حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا اس میں بغیر پالے بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود آئی ہوئی مچھلیوں کا راستہ بند کر دیا گیا ہو، لیکن بغیر حیلہ کے اس میں نہ پکڑی جا سکتی ہوں تو بغیر شکار کئے مجموعی طور پر ان کو فروخت کرنا، یا اس حوض یا تالاب کو خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا شرعاً درست نہیں

ب- یہ حوض، یا تالاب اگر اتنا چھوٹا ہو کہ راستہ بند کرنے کے بعد مچھلیاں نہ نکل سکیں اور بغیر حیلہ کے پکڑی جاسکیں تو بارش کی وجہ سے اس میں آئی مچھلیوں کو مجموعی طور پر فروخت کرنا اور تالاب ٹھیکہ پر دینا درست ہے (خلاصہ شامی ۴/ ۱۰۶، فتاوی عالمگیری ۳/ ۱۱۳)۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا عبداللطیف پالنپوری

۱- آج کل عام طور پر سرکاری نہروں اور ندی نالوں کو ٹھیکے پر دینے کا جو رواج ہے کہ ٹھیکے پر لینے والا سرکار کو معاوضہ دیکر نہر اور ندی نالوں کے مخصوص حصہ سے مچھلیاں نکال کر بیچتا ہے یا خود استعمال کرتا ہے یہ شرعاً جائز نہیں ہے۔

"لم تجز إجارة بركة ليصاد منها السمک" (درمختار)، "لأن الإجارة واقعة على استهلاک العين، وسيأتي التصريح، بأنه لا يصح إجارة المراعي، وهذا كذلک، ولذا جزم المقدسي بعدم الصحة" (رد المحتار علی الدر المختار ۴/۱۰۶، ۴/۱۰۷)۔

۳- ذاتی ملکیت کے حوض یا تالاب میں کوئی شخص مچھلیاں پالے اور وہ حوض یا تالاب بڑا ہو اور شکار کرنے سے پہلے حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردے تو یہ مچھلیاں اگرچہ اس کی مملوک ہیں، مگر غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ان کی بیع فاسد ہے، البتہ اگر حوض و تالاب اس قدر چھوٹا ہو کہ بدون تکلیف وحیلہ اس سے مچھلیاں پکڑی جاسکتی ہوں اور مچھلیوں کی مقدار بھی معلوم ہو تو بیع درست ہے۔

"وفسد بيع سمک لم يصد ......أو صيد ثم ألقي في مكان لا يؤخذ منه إلا بحيلة للعجز عن التسليم، وإن أخذ بدونها صح" (درمختار علی الشامی ۴/۱۰۶، احسن الفتاوی ۶/۴۸۰)۔

مذکورہ بالا صورت معاملہ (جو جواب نمبر (۱) میں ہے) شرعاً ناجائز ہونے کے باوجود اگر ٹھیکے دار اس نہر اور ندی میں سے مچھلیاں شکار کر کے دوسرے کے ہاتھ بیچے گا یا کوئی مسلمان ایسی مچھلی کو خریدے گا تو یہ بیچنا اور خریدنا جائز ہوگا، کیونکہ یہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں اور ٹھیکے دار شکار کرنے کی وجہ سے ان کا مالک ہوگیا اور اپنی مملوک چیز کا بیچنا، جبکہ مقدور التسلیم ہو جائز ہے۔

۴- جو حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اگر وہ بارش کے پانی سے بھر جائے اور مچھلیاں ان میں خود بخود پیدا ہو جائیں، یا ادھر ادھر سے جمع ہو جائیں تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس تالاب اور حوض کو پہلے سے اس کام کے لئے تیار کر رکھا تھا یا نہیں؟ اگر اسی کام کے لئے تیار کر رکھا تھا تو یہ مچھلیاں مالک کی ملکیت میں داخل ہو جائیں گی، لیکن ان کی بیع کے صحیح ہونے کے لئے مقدور التسلیم ہونا شرط رہے گا۔

اور اگر اس تالاب اور حوض کو اسی کام کے لئے تیار نہیں کیا تھا تو یہ مچھلیاں مالک کی مملوک نہیں ہونگی اور غیر مملوک کی بیع باطل ہے، تفصی کے لئے دیکھئے: (شامی ۱۰۶/۴)۔

البتہ ٹھیکہ پر دینا بہر صورت جائز ہوگا، جیسا کہ پہلے جواب گذر چکا۔

☆☆☆

بیع کے چند مسائل

مولانا ابراہیم بڑودوی ☆

ا- سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے آج کے حالات میں عرف کا اعتبار غیر منصوص علیہ مسائل میں ہوتا ہے، جیسا کہ مشہور اصول ''الاشباہ'' کے اندر ہے: **''العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه''** اور یہ بھی عام قاعدہ ہے کہ انسان کو اپنی شخصی ملکیت کی چیز، یعنی اپنی ملک کے تالاب یا ندی کی مچھلیاں بیچ سکتا ہے، مذکورہ سوال میں جبکہ سرکار نے اس کو تالاب یا ندی کا مالک نہ بنایا ہو اور پھر بیچے تو اس میں گنجائش معلوم نہیں ہوتی، دوسری بات یہ کہ حدیث میں غیر مقبوضہ کو بیع سے روکا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: **''ما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع مالم یقبض''** اور نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتی ہے۔

احراز سے پہلے گھاس پر قیاس کرتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت کو جائز قرار دینے میں دو محظور وممنوع لازم آتے ہیں اور وہ باقی رہتے ہیں، ایک بیع کا مجہول ہونا، دوسرا غیر مقدور التسلیم ہونا۔

مذکورہ مسئلہ میں حرج متصور کر کے اگر جواز کی صورت نکالی جائے تو بھی اس بات سے خلاف ہوگا، جو کہ وارد ہے، مشہور قاعدہ: **''إنما المروج یعتبر فی موضع لا نصّ فیه'' ذکره الزیلعی فی جنایات الإحرام''** (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۳)۔

☆ جامعہ علوم القرآن جمبوسر، بھروچ۔

جب مذکورہ صورت میں جواز کی گنجائش کی نفی معلوم ہوئی تو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا پوری صورت حال جانتے ہوئے اس مچھلی کو خریدنا جائز نہیں ہے۔

۳-اگر مچھلی کا شکار کئے بغیر نکالنا ممکن نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی اور اگر مچھلیوں کا شکار کئے بغیر نکالنا ممکن ہو تو مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، جیسا کہ ''أحکام المعاملات المالیه فی المذهب الحنفی'' میں ہے:''یشترط لانعقاد البیع أن یکون المعقود علیه مقدور التسلیم عند العقد، فإن کان معجوز التسلیم عنه لا ینعقد، وإن کان مملو کاً له'' عقد کے وقت معجوز التسلیم ہونے کی صورت میں اپنی ملکیت میں ہونے کے باوجود جائز نہیں، چنانچہ مذکورہ اصول پر ایک تفریح بیان کی:

''وعلی هذا فلا ینعقد بیع السمک التی أخذها ثم ألقاها فی حظیرة سواء استطاع الخروج عنها أولا بعد إن کان لا یمکنه أخذها بدون الاصطیاد، وإن کان یمکنه أخذها من غیر اصطیاد یجوز بلا خلاف، لأنه مقدور التسلیم عند البیع'' (ص۹۰)۔

۴-جو حوض یا تالاب ذاتی ملکیت کا یا عوامی ملکیت کا کہ جس میں مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود آگئیں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا ٹھیکہ پر دینا یہ معاملہ مبیع پر ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے جو بیع وشراء کی بنیادی شرط ہے ''أن یکون مملوکا فی نفسه'' درست نہیں ہے۔

''لا ینعقد البیع فی الحطب والحشیش والصیود التی فی البواری والطیر فی الهواء والسمک الذی فی الماء (ای قبل صیدها) شکار کرنے سے پہلے یہ صورت معاملہ ناجائز ہے (احکام المعاملات المالیہ/۸۷)۔

دیگر یہ کہ بیع کے نفاذ کی شرط ملکیت یا ولایت کا ہونا ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔

مبیع میں بائع کے علاوہ کا حق بھی نہیں ہونا چاہئے، مذکورہ صورت معاملہ میں عوامی ملکیت ہے "یشترط لانعقاد البیع شرطان، الملک والولایة والثانی أن لا یکون فی المبیع حق لغیر البائع" (ص ۱۸۵)۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلیوں کی بیع کا مسئلہ

مولانا ابراہیم بارڈولی ☆

اس مسئلہ میں ''بیع قبل القبض'' کی صورت پیش آتی ہے، کہ کسی چیز کو ہمارے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی اس کو فروخت کردیا جاتا ہے حالانکہ اللہ کے رسول ﷺ کا صاف فرمان ہے، جس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ تعالیٰ عنہ نے بیان فرمایا ہے:

"وأما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض، قال ابن عباس: ولا أحسب کل شئی إلا مثله" (متفق علیہ، مشکوۃ شریف)۔

(حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے جس چیز کو منع فرمایا ہے وہ غلہ ہے کہ اس کو قبضہ میں لانے سے قبل فروخت کرنا منع ہے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ اس بارہ میں ہر چیز غلہ کے مانند ہے)۔

صاحب ''مظاہر حق'' فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ عنہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح غلہ کو قبل قبضہ بیچنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ قبضہ میں نہ آجائے، اسی طرح کسی بھی چیز کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں (مظاہر حق ۴۹۶/۳)۔

حاصل یہ کہ اگر کوئی شخص اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز خریدے پھر اسے کسی دوسرے کو فروخت کرنا چاہے تو اس کیلئے ضروری تھا کہ وہ پہلے اس چیز کو اپنے قبضہ میں لے اس کے بعد اسے فروخت کرے، کیونکہ اشیاء منقولہ میں ''بیع قبل القبض'' جائز نہیں؟

☆ مدرسہ اسلامیہ سورت۔

لہذا فقہاء کرام نے تالاب میں مچھلیوں کی بیع کے سلسلے میں خوب وضاحت سے کام لیا ہے، کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا، اگر گہرائی سے دیکھا جائے اس مسئلہ مندرجہ ذیل امور پیش نظر رہیں:

۱- اگر یہ تالاب شروع سے مچھلی کے لئے تیار نہیں کیا گیا، یا مالک نے خود اس میں مچھلیاں نہیں چھوڑیں تو یہ مچھلیاں تالاب کے مالک کی نہیں، اور غیر مملوک کی بیع باطل؟

۲- اور اگر ابتداہی سے تالاب مچھلیوں کے لئے تیار کیا گیا ہو، یا اس میں مچھلیاں خود مالک نے چھوڑی ہوں، یا نہر وغیرہ سے مچھلی تالاب میں آئیں اور تالاب کے مالک نے پانی کا راستہ بند کر کے مچھلی تالاب میں محبوس کرلیں تو یہ مچھلیاں اس کی مملوک رہیں، مگر غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے قبل القبض ان کی بیع فاسد ہے۔

۳- اور اگر تالاب اس قدر چھوٹا ہو کہ بدون تکلیف وحیلہ اس سے مچھلیاں پکڑی جا سکتی ہوں اور مچھلیوں کی مقدار بھی معلوم ہو تو بیع درست ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

''نظام الفتاوی'' میں اس طرح کا ایک سوال مذکور ہے جس کو بعینہ نقل کیا جاتا ہے:

سوال، آجکل لوگ تالاب کا ٹھیکہ مچھلی پالنے کے لئے لیتے ہیں، پھر ان مچھلیوں کو اندازہ کر کے جال وغیرہ سے تالاب کے اندر ہی پکڑنے سے قبل فروخت کرتے ہیں، کیا اس طرح مچھلیوں کی بیع جائز ہے؟

جواب:

''اگر تالاب اس قسم کا ہے کہ اس میں مچھلیاں محفوظ ہیں، از خود باہر نہیں نکلتیں تو مچھلی پالنے والے کے لئے اس کو ٹھیکہ پر دینا درست ہے، اور جو مچھلیاں اس میں پالی جائیں گی وہ مملوک ہو جائیں گی، البتہ بغیر پکڑے ہوئے مقبوض نہ ہوں گی، اس لئے خود پکڑ کر یا اپنے اجیر یا ملازم سے پکڑوا کر فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، البتہ بغیر پکڑے اور قبضہ میں لائے فروخت کرنا

"بیع مالم یقبض" ہو کر بیع فاسد ہوگی اور مملوک رہنے کی وجہ سے بیع باطل نہیں ہوگی، اور بیع فاسد ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ مالک کے قبضہ میں آئے بغیر فروخت ہو جائے اور مشتری پھر اس کو فروخت کر دے اور مالک کو اعتراض نہیں تھا بلکہ اجازت تھی تو یہ دوسری بیع جو ہوگی صحیح اور "سمک مبیع لهذا البیع" کا استعمال کرنا درست رہے گا۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ جس نالہ کو کسی شخص نے سرکار وغیرہ سے ٹھیکہ پر لیا اور یہ نہر، نالہ وغیرہ شروع ہی سے مچھلی وغیرہ کے لئے تیار نہیں کیا گیا، یا مالک نے یا سرکار نے اس میں مچھلیاں نہیں چھوڑیں تو یہ مچھلیاں مالک یا سرکار کی ملک نہیں اور غیر مملوک کی بیع باطل ہے۔

لہذا خاص کر ایسی صورت سے شکار کردہ مچھلیوں کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی مسلمان کو پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلی کو خریدنا جائز نہیں (ھذا استفاد من الشامی واحسن الفتاوی)۔

اور جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملک ہو اگر وہ شخص اس میں با قاعدہ مچھلی پالکر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کو فروخت کر دے، تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً یہ صورت معاملہ "بیع مالم یقبض" بیع فاسد ہوگی اور مملوک رہنے کی وجہ سے بیع باطل نہیں رہے گی اور بیع فاسد ہونے کا ثمرہ یہ رہے گا کہ مالک کے قبضہ میں آئے بغیر فروخت ہو جائے اور مشتری پھر اس کو فروخت کرے اور مالک کو اعتراض نہ ہو، بلکہ مالک کی طرف سے اجازت ہو تو یہ دوسری بیع جو ہوئی اور اس مچھلی کا استعمال درست ہوگا (کما یستفاد من نظام الفتاوی)۔

اور اگر کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہیں انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا، یا اس حوض و تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ پر لینے والے کو اختیار رہے کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے استعمال کرے، فائدہ اٹھائے تو اس صورت حال کا شرعی

حکم یہ ہے کہ اس تالاب کے مالک نے، یا ٹھیکہ پر لینے والے نے پانی کا راستہ بند کر کے مچھلیاں تالاب میں محبوس کر لیں تو یہ مچھلیاں اس کی مملوک ہیں، مگر غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہے۔

اور اگر تالاب اس قدر چھوٹا ہو کہ بدون تکلیف وحیلہ اس سے مچھلیاں پکڑی جا سکتی ہوں اور مچھلی کی مقدار بھی معلوم ہو تو اس کی بیع درست ہے (ہذا مستفاد من الشامی واحسن الفتاوی)۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت

مولانا خلیل احمد قاسمی ☆

مچھلیوں کی بیع کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ ملکیت اور مقدور التسلیم ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہی واضح ہوسکتا ہے، بازاروں میں بکنے والی مچھلیاں عرف وعادت کے اعتبار سے بحیثیت مقدور التسلیم وملکیت کئی طرح کی ہیں (۱) کسی شخص نے مچھلیوں کو پکڑ کر تالاب، ندی، نالے میں بغرض افزائش ڈال دیا ہوتو وہ شخص شرعاً ان مچھلیوں کا مالک ہوگا، اب اگر ان ندیوں، نالوں، تالاب سے مچھلیوں کو پکڑ کر کسی چھوٹے برتن میں یا ایسے گڑھے میں ڈالدیتا ہو جن سے پکڑ کر مشتری کو دینے میں کوئی دقت نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں ان کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے چونکہ ملکیت اور مقدور التسلیم کا ہونا پایا گیا، دوسروں کے لئے خریدنا بھی بلا کراہت درست ہے، صاحب ''ہدایہ'' نے اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مچھلیوں کی بیع قبل الاصطیاد بر بنائے عدم ملکیت جائز نہیں ہے:

"ولا يجوز بيع السمک قبل أن يصطاد لأنه باع ما لا يملكه"

مسئلہ اگر چہ عدم جواز کا ہے مگر علت سے یہ حکم مترشح ہوتا ہے کہ اگر ملکیت اور مقدور التسلیم ہو تو بلا شبہ درست ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ یہ ذکر کیا کہ اگر مچھلیوں کو پکڑنے کے بعد ایسی جگہ چھوڑ دی کہ اس سے دوبارہ پکڑنے کے لئے اصطیاد کی ضرورت ہو تو یہ صورت بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ملکیت تو ہے، لیکن مقدور التسلیم ہے اور یہ بھی علت عدم جواز ہے۔

☆ مدرسہ اسلامیہ لطیفیہ سردار شہر، راجستھان۔

۳- قدرتی طور پر مچھلیاں آگئی ہوں اور اس نے کسی طرح کی کوئی تدبیر نہیں کی، یعنی نہ ان کی اور نہ روکنے کی تدبیر کی ہے تو ایسی صورت میں جب تک ان کو پکڑ نہ لے مالک نہیں بنے گا، اور ان کی بیع بھی جائز نہیں ہے، اور اس تیسری صورت کو قیاس کیا گیا دوسرے مسئلہ پر، وہ یہ ہے کہ اگر کسی کی زمین میں پرندہ بچہ دیدے تو زمین والے ان بچوں کا محض اس کی زمین ہونے کی وجہ سے مالک نہ ہوگا جب تک اس کو پکڑ نہ لے، اسی طریقے سے یہ مسئلہ ہے، یعنی محض اس کی زمین میں قدرتی طور ر مچھلیوں کے جمع ہونے کی وجہ سے ملکیت میں نہیں آئے گی (دیکھئے: ہدایہ ۳/۸۸)۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ سوالنامہ میں مچھلی کی بیع کی جس نوعیت کو ذکر کیا گیا ہے اس میں جواز اور عدم جواز کے حکم کا مدار دو چیزوں پر ہے (۱) ملکیت (۲) مقدور التسلیم، لہذا سوال نمبر (۱) کا جواب یہ ہے کہ ذکر کردہ ملکیتوں میں سے کوئی بھی ملکیت پائی جائے اور مقدور التسلیم ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں، البتہ موجودہ حالات وعرف میں نوعیت فتوی کے عنوان میں آرہی ہے۔

۲-صورت بالا ابتداء اگر چہ جائز نہیں ہے، لیکن مآلاً درست ہے، اس لئے کہ شکار کرنے کے بعد مذکورہ ملکیت کی تینوں صورتوں کی روشنی میں جو فساد تھا وہ ختم ہوگیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اصل مالکان جن سے ندیوں، نالوں اور تالاب کو ٹھیکہ داروں نے لیا ہے وہ مالکان شرعاً مالک نہ ہوں تو اس صورت میں ٹھیکہ دار شکار کرنے کی وجہ سے خود مالک ہو جائیں گے، اگر چہ یہ مسئلہ الگ ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ وہ مچھلیوں کے مالک نہیں ہیں تو ٹھیکہ داروں کے ہاتھ میں فروخت کرنا شرعاً درست نہیں ہے، اور اس کے عوض جو روپے وہ وصول کریں گے وہ جائز نہیں ہوں گے، اور ٹھیکہ دار جب خود مالک ہو گئے تو بازار آنے والی مچھلیوں کو خریدنا بھی درست ہے۔

۳- یہ صورت مچھلیوں کے غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے، اس لئے

کہ وقت البیع وہ مچھلیاں غیر مقبوض ہیں اور عدم جواز کا حکم عام کتب فقہ کی معروف عبارت کی وجہ سے لکھا گیا ہے۔

۴- حوض، یا تالاب جو نجی ملکیت کا ہو اس میں اگر خود بخود مچھلیاں جمع ہو جائیں، یعنی ان کو حوض یا ندی نالے میں نہ ڈالا گیا ہو، بلکہ از خود آ گئی ہیں تو ان کو حوض یا ندی یا تالاب کے مالکان کا عام فقہی عبارت کی روشنی میں فروخت کرنا، یا ٹھیکہ پر دینا روپے پیسے کے بدلے میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی مچھلیوں کی ملکیت پکڑنے کے بعد ہی ہوگی، جیسا کہ ماقبل کی تمہیدی عبارت میں اس کو واضح کیا گیا ہے حوالہ جات یہ ہیں: (فقہی مسائل ۱/۲۳۱، ہدایہ ۳/۸۸، شامی ۴/۱۰۶، درمختار ۴/۳۸، درمختار ۴/۳۹، امداد الفتاوی ۳/۴۶-۵۰، بدائع الصنائع ۵/۱۴۷، فتح القدیر امداد ۳۰/۴۹)۔

موجودہ حالات میں فتویٰ:

آج کل اس مشینری و سائنسی دور میں جب کہ نئے نئے آلات و وسائل ایجاد ہو گئے ہیں جنکا پہلے وجود نہیں تھا، اس لئے آج کے حالات کے اعتبار سے مسائل میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے، موجودہ دور میں مچھلیوں کو تالاب میں ہوتے ہوئے بھی دیکھا جا سکتا ہے اور ان کا اندازہ وتخمینہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس میں کون کون سی مچھلی کتنی مقدار کی ہے، کتنی ہے کہاں کہاں ہے، چونکہ ایسے مشینری آلات ایجاد ہو گئے ہیں کہ آغاز سال سے ہی مچھلیوں کی مقدار کا بخوبی اندازہ لگالیا جاتا ہے، اور معمولی محنت ومشقت سے ان کو پکڑا بھی جا سکتا ہے، چونکہ مچھلیوں کے پکڑنے کے آلات بھی نئے نئے ایجاد ہو گئے ہیں جو پہلے نہیں تھے، اس لئے اس وقت ایسی مچھلیوں کی بیع کے اندر دونوں طرح کی خرابیاں، یعنی مجہول ہونا اور غیر مقدور التسلیم ہونا ختم ہو گئی ہیں، لہذا صورت مروجہ کو یا تو کرایہ داری کے معاملہ پر محمول کیا جائے یا ابتداء اگر چہ صحیح نہیں ہے، لیکن انتہاء صحیح کہا جائے، یا تخمینہ کا اعتبار کر کے ابتداء صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے اور جواز کا فتویٰ دیا جائے۔

جواب بابت مچھلیوں کی بیع

مولانا عبدالقیوم صاحب ☆

وہ ندی نالے اور تالاب جو حکومت کی ملکیت ہیں اس وجہ سے حکومت نے ان تالابوں اور ندی نالوں کو مچھلیوں کے لئے بنایا ہے، یا کہ حکومت برسات کے بعد مچھلیوں کے روکنے کا بندوبست کردیتی ہے، تاکہ مچھلیاں باہر نہ نکل جاویں تالاب کے مخرج کو بند کرنے کے ذریعہ، یا کہ مخرج پر باریک جالیاں لگانے کے ذریعہ تاکہ مچھلیاں نکل نہ سکیں۔

حکومت انہیں مخصوص افراد یا کسی سوسائٹی کو ٹھیکے پر دیتی ہے، تاکہ وہ لوگ اس مدت متعینہ میں تالاب کی مچھلیاں نکالیں اور فائدہ حاصل کریں۔

مذکورہ معاملہ کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ یہ معاملہ شریعت کی نظر میں کیا حیثیت رکھتا ہے؟ اگر اس کی حیثیت طے ہوجاوے تو حکم کا استخراج آسان ہوجائے۔

یہ معاملہ یا تو بیع ہے یا اجارہ ہے

(۱) بیع میں چند شرائط ہیں (۱) اول یہ کہ بائع مبیع کا مالک ہو، دوم مبیع مجہول نہ ہو اور مشتری مبیع کو دیکھ لے، تیسرے یہ کہ بائع مبیع مشتری کو حوالہ کردے۔

تالاب میں جو مچھلیاں بیچی جارہی ہیں ان میں صرف ایک شرط پائی جارہی ہے، اور دو شرطیں مفقود ہیں کہ حکومت ان مچھلیوں کی مالک تو ہے، لیکن مبیع مجہول ہے، اور ٹھیکیدار نے ان کو دیکھا نہیں ہے اور جہالت مفضی الی النزاع ہوسکتی ہے، مثلاً ٹھیکہ دس ہزار روپیہ کا تھا اور جو مچھلیاں

☆ مدرسہ فیض التبلیغ جے پور۔

تالاب میں سے نہیں نکلی ہیں وہ صرف ۳ ہزار کی قیمت کی ہیں، نیز مبیع غیر مقدور التسلیم ہے کہ بائع مبیع کو سونپنے پر قادر نہیں ہے۔

یہ بات واضح رہے جب مذکورہ معاملہ بیع وشراء ہے تو ٹھیکے دار کو شرعا اجازت نہیں ہے کہ وہ تالاب میں باہر سے لاکر مچھلیاں ڈالے اوران کی افزائش کرے، اس لئے کہ معاملہ تالاب میں موجود مچھلیوں پر ہوا ہے، چنانچہ جب اس نے تالاب سے مچھلیاں نکالیں تو وہ مثلاً ثمن کے مقابلہ میں بہت قلیل تھیں، یا بہت چھوٹی تھیں، یا اچھی نسل کی نہیں تھیں، ''فہذہ الجہالۃ تفضی الی النزاع'' دوسری شکل یہ ہے کہ معاملہ معاملہ اجارہ ہو، یعنی کہ حکومت اپنا مملوکہ ٹھیکیدار کو اجارہ پر دے رہی تو سوال یہ ہے کہ تالاب کے اجرت پر دینے کے کیا معنی ہیں؟ یعنی تالاب کی کونسی چیز کو اجرت پر دیا جارہا ہے، اگر کہا جائے کہ تالاب میں جو مچھلیاں انہیں اجرت پر دیا جارہا ہے۔

اوراجارہ کی تعریف یہ ہے کہ مستاجر اجرت معینہ کے بنا متعین مدت میں شئی مستاجرہ کے منافع کا مالک بن جاتا ہے، یعنی مدت معینہ میں اسکے منافع حاصل کرسکتا ہے، ایسا کوئی نفع جس میں شئی مستاجرہ کا عین ضائع ہوجاوے اور ہلاک ہوجائے جائز نہیں ہے، یہ اجارہ فاسدہ ہے، لہذا صورت مذکورہ میں مچھلیوں کا اجارہ انکے عین کے استھلاک پر اجارہ فاسدہ ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

مذکورہ مروجہ ٹھیکے میں اجارہ کی ایک شکل ہے جس پر بناء کرتے ہوئے یہ ٹھیکہ صحیح ہوسکتا ہے:

وہ یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے مذکورہ ٹھیکے کو اس طرح پر اجارہ کا معاملہ مانا جاوے کہ یہ اجارہ اجرت معلومہ کے بدلے معین مدت میں تالاب کے پانی سے فائدہ حاصل کرنے کا اجارہ ہو، بایں طور پر کہ وہ ٹھیکدار تالاب میں مچھلیاں لاکر ڈالے اورانکی پرورش کرے، پھر انہیں نکال کر فائدہ حاصل کرے، کھائے فروخت کرے وغیرہ۔

صورت مذکورہ میں جو مچھلیاں اس نے خود ڈالی ہیں اوران کی افزائش کا نظم کیا ہے ان کا

تو وہ مالک ہے ہی اور جو مچھلیاں تالاب میں پہلے سے موجود تھیں جو انہیں پکڑے گا اور قبضہ کرے گا تو ان کا بھی مالک ہو جائے گا، اب اس کے لئے تالاب کی دونوں مچھلیوں کو نکالکر بیچنا جائز ہے۔

واضح رہے کہ اگر ٹھیکیدار اول نے پورے تالاب کی مچھلیاں دوسرے کسی کو تالاب ہی میں بیچ دیں تو سودا جائز نہ ہوگا، ہاں باہر نکال کر فروخت کرے۔

اور اس معاملہ کی نوعیت یہی ہوتی ہے کہ ٹھیکیدار بازار سے بچے لاکر ڈالتا ہے، ان کی افزائش کرتا ہے، اور پھر نکال کر بیچتا اور فائدہ حاصل کرتا ہے، اس طرح پر اگر محمول کرلیا جائے تو مذکورہ ٹھیکے جائز ہیں۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع سے متعلق سوالوں کے جوابات

مولانا عبدالقیوم پالنپوری قاسمی ☆

۱-نجی تالاب یا سرکاری تالاب ونہر وندی کی مچھلیوں کی خرید وفروخت بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے "عدم ملک" یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، اسی طرح اس کو ٹھیکہ پر دینا بھی ناجائز ہے، عرف کی بناء پر موجودہ حالات میں بھی جواز کا فتوی نہیں دیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ مسئلہ موجودہ دور ہی کا پیدا شدہ نہیں ہے، بلکہ بہت پہلے سے اس کا رواج اور اس کے متعلق سوالات ہوتے رہے ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ بھی لکھتے ہیں: "والمسألة كثيرة الوقوع ويكثر السؤال عنها" (ردالمحتار ۴/۱۴۸) لیکن کسی نے بھی عرف کی بنا پر اس کی اجازت نہیں دی ہے۔

۲- سرکاری تالاب اور نہر وندی یا نجی ملکیت کے تالاب وحوض میں پائی جانے والی مچھلیاں بعض صورتوں میں تالاب وغیرہ کے مالکوں کی مملوک ہوتی ہیں، اور بعض صورتوں میں ان کی ملک میں نہیں آتی ہیں، جیسا کہ مفصلاً فقہائے کرام نے بیان کیا ہے (امدادالفتاویٰ ۳/۴۹)۔

مچھلیاں تالاب وغیرہ کے مالکوں کی مملوک ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتوں میں ان کو نکالے بغیر خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، مملوک نہ ہوں تو انکی بیع باطل ہے (لعدم الملک) اور مملوک ہونے کی صورت میں غیر مقدور التسلیم ہونے کی بناپر انکی بیع فاسد ہے۔

جن صورتوں میں مچھلیاں مالک تالاب کی ملک نہیں ہیں ان مچھلیوں کی بیع یا تالاب کو

☆ خادم تدریس وافتاء جامعہ نذیریہ کاکوسی شمالی گجرات۔

ٹھیکہ پر دینا صحیح نہیں ہے، لیکن مشتری یا ٹھیکہ دار مچھلیوں کو پکڑنے کی وجہ سے مالک ہو جائے گا، اس لئے کہ ان مچھلیوں میں سب کا اباحۃ اشتراک ہے، لہذا پکڑنے والا ان کا مالک ہو جائے گا، پس مشتری یا ٹھیکہ دار کا انکو پکڑ کر بیچنا اور اس سے دوسرے مسلمانوں کو خریدنا درست ہے، جیسا کہ خودرو گھاس کے بارے میں علامہ حصکفیؒ اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "**والمراعی أی الکلاء أما بطلان بیعها لعدم الملک الدر المختار (قوله لعدم الملک) لاشتراک الناس فیه اشتراک إباحة لا ملک، ولأنه لا یحصل للمشتری فیه فائدة؛ لأنه یتملکه بدون بیع**" (ردالمحتار مع الدر المختار ۴/ ۹۱۵۲)۔

اور جن صورتوں میں مچھلیاں مملوک ہیں اس صورت میں ان کی بیع بغیر نکالے فاسد ہے، لہذا مبیع واجب الرد ہے، لیکن اس مشتری یا ٹھیکہ دار نے مچھلیاں پکڑ کر دوسرے کو فروخت کی تو اس دوسرے شخص کو اس سے خریدنا مکروہ ہے، اور خریدنا مکروہ ہونے کے باوجود مبیع اس کے لئے حلال وطیب ہے، اور اس دوسرے شخص (مشتری ثانی) سے اور لوگوں کو خریدنا مکروہ بھی نہیں ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۱۸۰)۔

۳- نجی تالاب یا حوض کی پالی ہوئی مچھلیاں جن کو بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن نہ ہو اس کو بغیر نکالے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، درمختار میں ہے: "**وفسد بیع سمک لم یصد ...أو صید ثم ألقی فی مکان لا یؤخذ منه إلا بحیلة للعجز عن التسلیم، وإن أخذ بدونها صح وله خیار الرؤیة**" (الدر المختار مع ردالمحتار ۴/ ۱۴۶-۱۴۷)۔

۴- جو حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا جس میں پالے بغیر مچھلیاں از خود آ گئی ہوں، انہیں شکار کئے بغیر کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا خاص مدت کے لئے اس کو ٹھیکہ پر دینا جائز نہیں ہے (دیکھئے: درمختار ۴/ ۱۴۷)۔

☆☆☆

چوتھا باب

اقتباسات

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کا مسئلہ

مولانا نعیم اختر قاسمی

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت میں بنیادی طور پر "غرر" کی بحث اٹھائی جاتی ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غرر حقیقت جان لی جائے اور اس کا معیار متعین کرلیا جائے۔

غرر کی حقیقت:

لغت میں غرر ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کا ظاہر باطن کے مغایر ہو، چنانچہ قاضی عیاض مالکیؒ اس کی تعریف کرتے ہیں:

"هو ما له ظاهر محبوب و باطن مكروه، ولذلك سمى الدنيا متاع الغرور"

(غرر وہ ہے جس کا ظاہر پسندیدہ اور باطن ناپسندیدہ ہو، اسی لئے دنیا کو متاع الغرور کہا جاتا ہے)۔

پھر علامہ ابن رشد قرطبیؒ (م:۵۹۵ھ) غرر کی تقسیم کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"ومن هذا الباب بيع الجوز و اللوز والباقلا فى قشرة، أجازه مالک ومنعه الشافعى، والسبب فى اختلافهم هل الغرر من المؤثر فى البيوع أم ليس من الموثر، ذلک أنهم أنفقوا أن الضرر ينقسم بهذين القسمين، وإن غير الموثر هو اليسير أو الذى تدعو إليه الضرورة أوما جمع الأمرين" (بدایۃ

المجتہد ۲/۱۵۷)۔

اخروٹ، بادام اور لوبیا کی بیع اپنے چھلکے کے اندر اسی بات سے متعلق ہے، امام مالک نے اسے جائز قرار دیا اور امام شافعی نے ممنوع، وجہ اختلاف یہ ہے کہ یہ غرر بیع کے اندر موثر ہے یا نہیں، کیونکہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ غرر کی یہی دو قسمیں ہیں اور قلیل غرر وہ ہے جو معمولی ہو، یا جس کی ضرورت متقاضی ہو، یا دونوں ہی وجہیں اس میں پائی جائیں)۔

اور دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

"**وبالجملة فالفقهاء متفقون على أن الغرر الكثير فى المبيعات لا يجوز وأن القليل يجوز**" (بدایۃ المجتہد ۲/۱۵۵)۔

(خلاصہ یہ کہ فقہاء کرام اس بات پر متفق ہیں کہ بیوع کے اندر غرر کثیر جائز نہیں اور غرر قلیل جائز ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ بیع کے اندر غرر یسیر سے احتراز بہت ہی دشوار اور نا قابل عمل امر ہے اور اس سے بیع کا سد باب لازم آتا ہے، اس لئے تھوڑا غرر جواز بیع کی راہ میں حائل نہیں ہوسکتا۔

اب رہ گیا یہ مسئلہ کہ غرر فاحش اور غرر یسیر کے درمیان حد فاصل کیا ہے تو اس سلسلے میں فقہاء نے کوئی تحدید نہیں بیان کی ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے، بلکہ اس کو لوگوں کے عرف اور ان کے تعامل پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک ہی چیز ایک علاقہ کے لوگوں کے حق میں قلیل ہو اور دوسرے علاقہ کے لوگوں کے حق میں کثیر، اور ایک زمانہ میں ایک غرر کثیر رہا ہو، پھر دوسرے زمانہ میں لوگوں نے اتنے سے غرر سے چشم پوشی کر کے اسے غرر یسیر کے زمرہ میں شامل کرلیا ہو، چنانچہ صاحب "مصادر الحق" تحریر فرماتے ہیں:

"**الغرر الكثير والغرر اليسير والغرر المتوسط والغرر الذى تدعو إليه الضرورة تختلف فى تطبيقاتها فى بيئة عن بيئة وفى عصر على عصر، بل**

تختلف الأنظار أيضا فى البينة الواحدة والعصر الواحد" (مصادر الحق ۱؍۵۰ الجزء الثالث)۔

(غرر کثیر، غرر یسیر، غرر متوسط اور وہ غرر جس کی ضرورت متقاضی ہو انکا انطباق ماحول اور زمانہ کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے، بلکہ ایک ہی ماحول اور زمانہ میں لوگوں کی رائیں مختلف ہوسکتی ہیں)۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ تالاب کے اندر مچھلیوں کی خرید وفروخت کے غرر کو غرر یسیر میں شمار کیا جائے، کیونکہ ممانعت غرر کی اصل وجہ نزاعی کیفیت سے بچنا ہے اور فی زمانہ اس کے اندر کسی قسم کا نزاع واقع نہیں ہوتا، البتہ چونکہ مچھلیاں اس وقت غیر مقدور التسلیم ہوتی ہیں، اس لئے اس ناحیہ سے ان کی بیع درست نہ ہوگی اور پھر غرر کو یسیر ماننے کا کچھ فائدہ بھی حاصل نہ ہوگا۔

ذاتی ملکیت کے تالاب کی مچھلیوں کو شکار سے قبل بیچنا:

حوض یا تالاب اگر کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہو اور وہ اس میں باقاعدہ مچھلیوں کی افزائش کرتا ہو تو دیکھا جائے گا کہ تالاب یا حوض چھوٹا ہے یا بڑا، اگر بڑا ہو تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع درست نہیں اور اگر چھوٹا ہو تو امام مالک کے علاوہ بقیہ ائمہ اس شرط کے ساتھ درست قرار دیتے ہیں کہ بلاحیلہ پکڑی جاسکتی ہوں اور حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں خیار رؤیت حاصل ہوگا، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

''اگر پانی چاروں طرف سے گھرا ہوا ہو، جیسے کہ تالاب کا پانی تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ منجملہ اس میں مچھلی کی بیع کو درست قرار دیتے ہیں، جبکہ بلاحیلہ اسے پکڑ ناممکن ہو، لیکن حنفیہ کے نزدیک خیار رویت بھی حاصل ہوگا، جبکہ امام مالکؒ نے تالاب اور حوض کے اندر مچھلی کی بیع کو مطلقاً ممنوع کہا ہے'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۴۳۱)۔

ازخود آنے والی مچھلیوں کی خرید وفروخت:

اگر کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا اس میں جو مچھلیاں بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود آ گئی ہوں تو وہ صاحب حوض یا تالاب کی ملکیت نہیں مانی جائے گی، بلکہ جو شکار کرے گا اسی کی مانی جائے گی، البتہ اگر مچھلیوں کے آنے کے بعد تالاب کے مالک نے واپس نہ جانے کے لئے کوئی حیلہ تیار کرلیا ہو تو اب وہ اسی کی ملکیت میں مانی جائے گی، اس کو اس مشہور فقہی جزئیہ پر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کی زمین میں پرندے نے انڈا یا بچہ دیا تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، کیونکہ احراز نہیں پایا جارہا ہے (العنایہ مع الفتح ۶/ ۴۰۹)۔

تالاب کو مچھلیوں کے شکار کے لئے ٹھیکہ پر دینا:

تالاب یا حوض کو مچھلی کے شکار کرنے کے لئے دینا گویا اجارہ پر دینا ہے، اور اجارہ میں عین شئی سے فائدہ نہیں اٹھایا جاتا، بلکہ اس کی منفعت سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، چنانچہ اسی لئے چراگاہ کی گھاس کا اجارہ پر دینا اور دودھ پینے کے لئے جانور کو اجارہ پر لینا درست نہیں ہے، اسی طرح تالاب یا حوض کو مچھلی کے شکار کے لئے ٹھیکہ پر دینا بھی درست نہ ہوگا۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت

مولانا محمد نعیم رشیدی

موجودہ حالات:

موجودہ دور میں تالابوں اور نہروں میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کا معاملہ جس کثرت سے ہونے لگا ہے وہ ظاہر ہے، یہ جگہ اور ہر ملک میں اس طرح کی خرید وفروخت کا معاملہ عام ہو چکا ہے۔ لہذا اہل علم کے لئے ضروری ہے کہ وہ موجودہ حالات کو سامنے رکھتے ہوئے مسئلہ کی نوعیت پر غور کریں۔

لیکن یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ عرف ورواج اور لوگوں کے تعامل کا اسی وقت اعتبار ہوگا جب کہ اس پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم نہ آئے، اگر نص کو چھوڑنا لازم آرہا ہو تو پھر ایسا عرف عرف فاسد ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، جب یہ ثابت ہو جائے کہ عرف پر عمل کرنے سے کسی نص یا اصول شریعت کا ترک لازم نہ آتا ہو تو پھر اس عرف کو سامنے رکھتے ہوئے مسئلہ پر از سر نو غور کرنے کی گنجائش ہوگی۔

زیر بحث مسئلہ میں اگر حالات کو سامنے رکھتے ہوئے اس طرح کے معاملات کو جائز قرار دیں تو کیا کسی نص کے خلاف لازم آئے گا؟ اس سوال کو حل کرنے کے لئے پہلے یہ طے کرنا پڑے گا کہ تالابوں میں مچھلی کی بیع کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے یا منصوص، یعنی اس کی ممانعت کسی صحابی سے منقول ہے، یا حضور اکرم ﷺ سے صراحۃً ممانعت وارد ہوئی ہے؟ یہ اس لئے ضروری کہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے تو اس کے خلاف عرف کا اعتبار نہیں ہوگا،

جیسا کہ معلوم ہوا، اگر یہ ثابت ہوجائے کہ یہ صحابی سے منقول ہے تو یہ اصول کا مسئلہ ہے کہ صحابہ کے جن اقوال میں قیاس کو دخل ہے، ایسے اقوال پر قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے، اور اس میں کلام کی گنجائش ہوگی۔

پانی میں مچھلی کی بیع کی ممانعت کے سلسلہ میں عام طور پر ''مسند احمد'' کی اس روایت کا تذکرہ ملتا ہے جس میں نبی اکرم ﷺ نے پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ''مسند احمد'' میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ روایت مذکور ہے:

''عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسو ل الله ﷺ: لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر'' (مسند احمد مع کنز العمال ۱/ ۳۸۸)۔

(حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت نہ کرو اس لئے کہ یہ غرر ہے)۔

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اسی سند سے اس روایت کو نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس حدیث کو مرفوعا ذکر کیا ہے (بیہقی ۵/ ۳۴۰، مجمع الفوائد ۱/ ۲۴۸)، چنانچہ لکھتے ہیں:

''ولأحمد حدیث بن مسعود رفعه: ''لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر'' (فتح الباری ۴/ ۳۵۷)۔

(مسند احمد میں حضرت عبداللہ مسعود کی مرفوعا یہ روایت ہے: پانی میں مچھلی کو بہ فروخت کرو اس لئے کہ یہ غرر ہے)۔

محدثین کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے یا مرفوع، اکثر محدثین کے نزدیک یہ حدیث موقوف ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں مسیب بن رافع اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان ارسال ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے (دیکھئے: سنن الکبری ۵/ ۳۴۰، نیل الاوطار ۴/ ۱۴۷، مجمع الزوائد ۴/ ۱۸۰)۔

فقہاء کی تحریرات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس روایت کو موقوف کا درجہ دیا ہے، چنانچہ علامہ شرازی شافعیؒ تحریر فرماتے ہیں:

"ان النبی ﷺ نهی عن بيع الغرر، ولهذا قال ابن مسعودؓ: لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر" (المهذب مع المجموع ۹/ ۲۸۳)۔

(نبی ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے، اسی وجہ سے حضرت ابن مسعودؓ نے ارشاد فرمایا: "پانی میں مچھلی کی خرید و فروخت نہ کرو اس لئے کہ یہ غرر ہے)۔

ممانعت کی علت:

اس سلسلہ میں بھی فقہاء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، علامہ زرقانی مالکیؒ نے "شرح مؤطا" میں بعض اقوال نقل کئے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ علت بائع اور مشتری کے مابین تنازع اور جھگڑے سے روکنا ہے، علامہ ماذری فرماتے ہیں کہ علت یہ ہے کہ اس میں بائع مبیع کی سپردگی اور حوالگی سے عاجز ہوتا ہے (دیکھئے: شرح زرقانی ۳/ ۳۱۳، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: عون المعبود ۹/ ۲۳۱، سبل السلام ۳/ ۸۰۷)۔

جب اتنی بات معلوم ہوگئی کہ غرر کبھی مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے، کبھی مجہول یا معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو اب اس بات میں غور کرنا ہے کہ مچھلی کی ممانعت میں غرر کی علت کیا ہے، اس بارے میں تمام مکتبہ فکر کے فقہاء متفق نظر آتے ہیں کہ اگر مچھلی اس کی ملکیت میں ہے تو ممانعت کی علت مقدور التسلیم نہ ہونے کی بنیاد پر ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

"فإن أخذه ثم ألقاه فی حظيرة كبيرة فعدم جوازه لكونه غير مقدور التسليم" (البحر الرائق ۶/ ۷۳)۔

(اگر مچھلیوں کو پکڑ کر بڑے تالاب میں ڈال دیا تو اب عدم جواز کی وجہ غیر مقدور التسلیم ہونا ہے)۔

مقدور التسلیم کا مفہوم:

مقدور التسلیم کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ اور سپرد کرنے پر قادر ہو اور مشتری کے لئے مبیع پر قبضہ کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کے لئے بالکل بیع کے فوراً بعد ہی حوالگی عمل میں آ جائے، اور یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ فقہاء نے بیع میں مقدور التسلیم ہونے کو اس لئے شرط قرار دیا ہے تاکہ امکانی دھوکہ کا سد باب ہو جائے، اس کے بعد فقہاء کی ان عبارات پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے جس میں مچھلی کی بیع کو غیر مقدور التسلیم ہونے کی بنیاد پر ناجائز قرار دیا ہے۔

فقہاء کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ پہلے زمانہ میں مچھلی کی خرید وفروخت جو ہوتی تھی اس کی صورت حال یہ ہوتی کہ مثلاً کوئی شخص مچھلیوں کو پکڑ کر کسی بڑے تالاب میں محفوظ کر لیا، لیکن جب فروخت کرنے کی خاطر مچھلیوں کو نکالنا چاہتا تو اپنی مرضی کے موافق جس وقت چاہے مچھلیوں کو حاصل نہیں کر سکتا تھا، اور یقینی طور پر قبضہ کا وقت بھی متعین نہیں کیا جا سکتا تھا، ایسی صورت حال کے پیش نظر غیر مقدور التسلیم کہہ کر ناجائز قرار دیں تو درست تھا، جیسا کہ فقہاء نے کہا، بلکہ بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مچھلیوں کو حاصل کرنے میں اچھا خاصا وقفہ بھی لگتا تھا، جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت سے اندازہ ہوتا ہے۔

"وإن كانت كثيرة ويتطاول المدة فيه لم يجز بيعه للعجز عن تسليمه والجهل بوقت إمكان التسليم" (المغنی ۱۴۲/۴)۔

(اگر پانی زیادہ اور مچھلیوں کو حاصل کرنے میں مدت طویل ہو تو بیع جائز نہیں، اس لئے کہ سپردگی سے عاجز ہے اور حوالگی کے امکانی وقت سے ناواقف ہے)۔

حاصل اس پوری تحریر کا یہ ہے کہ مچھلی کی خرید وفروخت کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے، منصوص نہیں اور آج مچھلی کی اس طرح خرید فروخت کا معاملہ عرف عام کی حد تک پہنچ چکا ہے، اور نیز مقدور التسلیم ہونا، خواہ کسی بھی حیثیت سے ہو پایا جا رہا ہے، لہٰذا ان وجوہات کے پیش نظر

تالابوں اور نہروں وغیرہ میں مچھلیوں کی جو خرید وفروخت ہو رہی ہے اس میں جواز کا فتوی ہونا چاہئے۔

مذکورہ تفصیل کے بعد مختصر طور پر سوالات کے جوابات ملاحظ ہوں۔

جوابات:

۱-عرف ورواج کی وجہ سے اس مسئلہ میں جواز کا فتوی دیا جاسکتا ہے، فقہاء نے غیر مقدور التسلیم اور مجہول المبیع کی بنیاد پر نا جائز قرار دیا ہے، لیکن موجودہ حالات میں مچھلیوں کا مقدور التسلیم ہونا یا مبیع کا مجہول نہ ہونا اوپر کی تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے۔

۲- اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس معاملہ کو نا جائز کہا جائے تو ایسی صورت میں اوپر کی تفصیلات سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ بیع بیع فاسدہ ہے اور فاسد کا حکم یہ ہے کہ جب مشتری مبیع پر قبضہ کرلے گا تو اس پر اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور ملکیت کے تمام تصرفات کا وہ مالک ہو جائے گا، لہذا ٹھیکے دار اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کو فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح کسی مسلمان کا اس سے خریدنا بھی جائز ہوگا، اگر اس معاملہ کو جائز کہا جائے تو ایسی صورت میں مطلقاً خرید وفروخت کرنا درست ہوگا۔

۳- اس سوال کا حاصل بھی وہی ہے جو پہلے سوال کا ہے کہ تالاب میں شکار کرنے سے پہلے خرید وفروخت کرنا کیسا ہے، اوپر کی تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ موجودہ دور میں کوئی شرعی موانع نہیں پائے جارہے ہیں، لہذا اس طرح کے معاملات جائز ہوں گے۔

۴-تالاب میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کے لئے مچھلیوں کا ملکیت میں ہونا ضروری ہے اور مچھلیوں کے مالک بننے کی تین صورتیں ہیں جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، لہذا کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا جو مچھلیاں پالے بغیر از خود آ گئی ہیں اس میں فروخت کرنا اس وقت درست ہے، جبکہ مچھلیاں لانے یا آنے کے بعد واپس نہ جانے کی تدبیر اختیار کی گئی ہو،

تاکہ ملکیت متحقق ہو جائے، ورنہ ایسی مچھلیاں فروخت کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں پر ملکیت نہیں ہے۔

لیکن ایک خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا اجارہ کی صورت ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہے، صحیح قول تو اس میں ناجائز ہونے کا ہے (درمختار ۴/۱۱۹)۔

لیکن اس کے خلاف حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے جس میں آپؓ نے اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ صاحب ''نہر'' نے امام ابو یوسف سے یہ روایت شامی نے بھی نقل کی ہے:

''عن أبي يوسف في كتاب الخراج عن أبي الزناد قال: كتبت إلى عمر بن الخطاب في بحيرة يجمع فيها سمك بأرض العراق أنوجرها؟ فكتب إلى أن افعلوا، وما في الإيضاح بالقواعد الفقهية أليق'' (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

(کتاب الخروج میں امام ابو یوسف نے ابوالزناد کی سند سے یہ روایت مروی ہے کہ ابوالزناد نے فرمایا: میں نے حضرت عمر بن خطاب کو سرزمین عراق میں واقع ایک چھوٹے تالاب کے بارے میں لکھا جس میں مچھلیاں جمع ہوتی تھیں کہ کیا ہم اس کو اجارہ پر دے سکتے ہیں، تو حضرت عمر نے جواب میں لکھا کہ تم لوگ یہ معاملہ کر سکتے ہو، اور ایضاح میں جو عدم جواز لکھا ہے سو وہ فقہی قواعد کے زیادہ مناسب ہے)۔

موجودہ حالات کے پیش نظر اس روایت کو اختیار کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے، لیکن اس میں علامہ شامی کو اعتراض ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر اجارہ میں عین شئی، یعنی مچھلیاں ہلاک ہو رہی ہیں اور اجرت میں یہ صورت درست نہیں ہے، شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کے الفاظ ہیں:

''لكن قوله غير بعيد الخ فيه نظر، لأن الإجارة واقعة على استهلاك العين''

لیکن علامہ رملی کا قول بعید نہیں ہے، اس میں اعتراض ہے، اس لئے کہ اجارہ عین شئی کے ختم ہونے پر واقع ہو رہا ہے (اور یہ درست نہیں ہے)۔

یہاں پر اگر چہ مقصود مچھلیوں کو حاصل کرنا ہے، لیکن اجرت تالاب کی ہو رہی تا کہ اس سے فائدہ اٹھا سکے، لہذا اگر تالاب کو اصل بنا کر اس سے متعلقہ فائدہ یعنی مچھلیوں سے فائدہ اٹھائے تو کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت

مولانا محمد نورالقاسمی

فی زمانہ تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کا معاملہ کثرت سے رائج ہے اور بسا اوقات بعض معاملات اس میں سے غیر شرعی بھی ہوتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ احکام اچھی طرح سمجھ لئے جائیں۔

حوض یا تالاب میں مچھلیوں کی بیع کرنا:

حوض یا تالاب اگر کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے، نیز یہ کہ اس وہ باقاعدہ مچھلی کی افزائش کرتا ہے تو ان مچھلیوں کو کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت کرنے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ تالاب یا حوض چھوٹا ہے یا بڑا؟ اگر بڑا ہے تو بغیر مچھلیوں کو نکالے ہوئے فروخت کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ بائع فی الفور مبیع کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، پھر یہ کہ مچھلیوں کی مقدار بھی متعین نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اس کی پوری بحث اوپر گذر چکی ہے، ہاں اگر تالاب یا حوض چھوٹا ہے، تو بھی امام مالکؒ کے نزدیک بیع صحیح نہیں ہوگی، البتہ ان کے علاوہ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اس شرط کے ساتھ بیع درست ہوگی، جبکہ بغیر کسی حیلہ کے مچھلیاں پکڑی جاسکتی ہوں، لیکن اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا کہ دیکھنے کے بعد پسند آئے اور راضی ہوجائے، جائز اور نافذ ہوجائے گی اور اگر مشتری ناپسند کردے تو بیع فسخ ہوجائے گی (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۳۱-۴۳۲، نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۱۵۶، المغنی ۴/۲۰۲، بدائع

الصنائع ۲۹۵/۵)، چنانچہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی (حفظہ اللہ) نقل فرماتے ہیں:

''پس اگر پانی ہر چہار جانب سے گھرا ہوا ہو جیسا کہ تالاب کا پانی ہوتا ہے، تو احناف، شوافع اور حنابلہ منجملہ فرماتے ہیں کہ اس کے اندر اس شرط کے ساتھ مچھلی کی بیع صحیح ہوگی جب بغیر شکار اور حیلہ کے پکڑ نا ممکن ہو، البتہ احناف کے نزدیک مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا، امام مالک یا حوض کے اندر مچھلی کی بیع کے عدم جواز کے قائل ہیں'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۳۱/۴)۔

نجی تالاب میں از خود آئی ہوئی مچھلیوں کا حکم:

وہ حوض یا تالاب جو نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہیں، اس کی خرید وفروخت یا اس کو ٹھیکے پر دینے کے مسئلہ سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات پر بحث کر لی جائے کہ آیا ان مچھلیوں پر مالک تالاب یا حوض کی ملکیت بھی ثابت ہوگی یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں یہ اصول ذہن نشین رہنا چاہئے کہ مچھلی کا مالک بننے کی کل تین صورتیں ہیں: اول یہ کہ مچھلی کی نشو ونما اور افزائش کے لئے بطور خاص کسی نے تالاب میں رکھا ہے، اس صورت میں ان مچھلیوں اور ان کی نسل کا وہی مالک قرار پائے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ مچھلی تو اس نے نہ ڈالی ہو، لیکن مچھلی کے تالاب میں لانے یا آنے والی مچھلیوں کے واپس نہ جانے کے لئے اس نے کوئی حیلہ اور تدبیر کر رکھا ہو، اس صورت میں بھی تالاب میں آنے والی مچھلیوں کا وہی مالک ہوگا جس کا تالاب ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مچھلی کا شکار کرکے اسے اپنے برتن میں محفوظ کر لے چوتھی صورت جس میں آدمی چوتھی صورت جس میں آدمی مچھلی کا مالک نہیں ہو پاتا ہے، یا کسی کا تالاب ذاتی ہو اور اس میں مچھلیاں از خود آ جائیں، اس میں مالک تالاب کی سعی وکوشش کا کوئی دخل نہ ہو، یہاں محض یہ بات کہ تالاب اس کی زمین میں واقع ہے، اس بات کے لئے کافی نہیں کہ اس کو ان مچھلیوں کا مالک قرار دیا جائے، اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء نے محض اس بات کو کہ پرندہ کسی کے کھیت میں انڈا یا بچہ دیدے اس بات کے لئے

کافی نہیں سمجھا ہے کہ اس زمین کا مالک ان بچوں اور انڈوں کا بھی مالک ہو، لہذا اگر وہ بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا ہے، الا یہ کہ وہ ان کو پکڑ لے، ورنہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھا لے گا وہی اس کا مالک ہوگا، چنانچہ امام اکمل الدین محمد بابرتی (م:۷۸۶ھ) لکھتے ہیں:

"کما لو باض الطیر فی أرض إنسان أو فرخت فإنه لا یملک لعدم الإحراز" (شرح العنایہ مع الفتح ۶/۴۰۹)۔

(جیسا کہ پرندے نے کسی آدمی کی زمین میں انڈا یا بچہ دیا تو وہ جمع نہ کرنے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا)۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

نجی تالاب یا حوض کو مچھلی کے لئے ٹھیکہ پر دینا:

تالاب اور حوض کو مچھلی کے شکار کرنے کے لئے ٹھیکہ پر دینا گویا اجارہ پر دینا ہے، اس سلسلہ میں ذہن نشین رہنا چاہئے کہ اجارہ میں منفعت سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، نہ کہ عین شئ سے، جبکہ شئ زیر غور مسئلہ میں عین شئ کا ہلاک ہونا لازم آتا ہے، اس سلسلہ میں "الموسوعۃ الفقہیہ" میں لکھا ہے:

"لکن الحنفیة لا یجیزون إجارة الآجام والأنهار للسمک" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۷۷)۔

(حنفیہ آجام (جھاڑیوں والے حوض اور نہروں) کو مچھلی کے لئے اجارہ پر دینے کے قائل نہیں ہیں)۔

علامہ شامی (م:۱۲۵۲ھ) نے نہر اور بحر کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"قال فی النهی اعلم أن فی مصر برکا صغیرة کبرکة الفهادة تجمع فیها الأسماک هل تجوز إجارتها لصید السمک منها؟ نقل فی البحر عن الا یضاح

عدم جوازها" (رد المحتار ۴/ ۱۱۹، البحر الرائق ۶/ ۷۳)۔

(نہر میں فرمایا کہ جان لو کہ مصر میں چھوٹے تالاب مثلاً "برکۂ فہادہ"، جس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہیں، کیا ان کو مچھلیوں کے شکار کرنے کے لئے اجارہ پر دینا جائز ہے؟ بحر میں ایضاح سے عدم جواز کا قول نقل کیا ہے)۔

نیز بڑے فقیہ علامہ خیر رملیؒ کے قول کی تردید کرتے ہوئے علامہ شامی آگے تحریر فرماتے ہیں:

"لكن قوله غير بعيد الخ فيه نظر، لأن الإجارة واقعة علم استهلاك العين" (رد المحتار ۴/ ۱۱۹)۔

لیکن ان کے "غیر بعید" کہنے میں نظر ہے، اس لئے کہ اجارہ عین شئی کے ہلاک ہونے پر واقع ہوا ہے۔

☆☆☆

پانی میں مچھلیوں کی خرید وفروخت

مولانا احمد نادر القاسمی

شرائط انعقاد بیع:

انعقاد بیع کی شرائط میں فقہاء نے مختلف شرطیں بیان کیں ہیں، یہاں ان تمام کا احاطہ تو ممکن نہیں، البتہ دو اہم اور بنیادی شرائط جو زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہیں ان کا ذکر کرنا گزیر ہے، کیونکہ بیع وشراء کی صحت کے لئے ان دونوں ہی باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱- جو چیز خریدی اور بیچی جارہی ہو اس پر بائع اور مشتری کی ملکیت ہو، کیونکہ خرید وفروخت کا منشا عاقدین کو باہم اپنی چیز کا مالک بنانا ہوتا ہے اور کسی چیز کا مالک اس وقت تک دوسرے کو نہیں بنایا جاسکتا ہے جب تک خود انسان کی اس پر ملکیت نہ ہو (دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۱۴۶)۔

۲- دوسری بنیادی شرط یہ ہے کہ بیع وشراء کے وقت بائع اور مشتری مبیع وثمن کی سپردگی پر قادر ہوں، لہٰذا اگر سپردگی کی قدرت مفقود ہوگی تو بیع منعقد نہیں ہوگی (حوالہ سابق)۔ انعقاد بیع کی ان دونوں شرطوں کا بیع کی صحت کے لئے پایا جانا ضروری ہے اور اس کی حیثیت کلیہ کی ہے جس پر ائمہ اربعہ اور مجتہدین کا اتفاق نقل کیا گیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے: (الروض المربع ۱۲/۲۰۷، بدایۃ المجتہد ۲/۱۶۹، متن الغایہ والتقریب ۱۵۴)۔

غرر کی حقیت:

پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت کے باب میں ''غرر'' کو بڑی اہمیت دی ہے اور غرر ہی

کی وجہ سے علماء اور ائمہ فقہ میں جواز اور عدم جواز کی رائے قائم ہوئی ہے، اس لئے یہاں غرر کی مختصر تشریح مناسب معلوم ہوتی ہے، الغرض:

شرعی اعتبار سے فقہاء نے مختلف الفاظ میں غرر کی حقیقت بیان فرمائی ہے، تاہم منشا کے اعتبار سے تمام تعریفوں کا حاصل ایک ہی معلوم ہوتا ہے، فقہاء احناف نے غرر کی حقیقت کسی چیز کے انجام کی پوشیدگی بیان فرمائی ہے، چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"فان الغرر هو الذی استوی فيه طرف الوجود والعدم"

(غرر وہ اندیشہ اور خدشہ ہے جس میں کسی چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو)۔

مشہور مالکی عالم شہاب الدین قرافی غرر اور جہالت کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں:

"وأصل الغرر هو الذی لا يدری هل يحصل أم لا، كالطير فی الهواء والسمک فی الماء" (الفروق للقرافی ۳؍۲)۔

غرر کی اصل یہ ہے کہ جس کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ آیا وہ حاصل ہوگی یا نہیں، مثلاً اڑتے ہوئے پرندے، پانی میں مچھلی۔

غرر کا تعین:

غرر کثیر اور غرر یسیر کے تعین کے سلسلے میں فقہاء کے یہاں کوئی اصول مذکور نہیں، البتہ ذکر کی گئی امثلہ، مثلاً: بیع نتاج، بیع آبق، اور بیع سمک فی الماء وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تعین کا مدار عرف اور لوگوں کے ماحول پر ہے جو لوگ جس پیشے اور کاروبار سے جڑے ہوتے ہیں اور ان کو اس سے ہمیشہ سابقہ پڑتا رہتا ہے، وہ بآسانی اس کا تعین کر سکتے ہیں کہ فلاں معاملہ یہ غرر (دھوکہ) ہے، اور یہ کم ہے یا زیادہ ہے، یہی وجہ ہے کہ غرر کے متعین کرنے میں ہر زمانے اور ہر دور، نیز لوگوں کے نظریات وافکار کے اعتبار سے خاصا فرق نظر آتا ہے، بعض چیزیں ایسی ہیں جو

کسی زمانے میں غرر سمجھی جاتی تھی اور کسی زمانے میں نہیں، اسی طرح بعض ائمہ مجتہدین کے یہاں غرر کثیر سمجھا جاتا ہے اور بعض کے یہاں یسیر، اسی بناء پر ائمہ اربعہ کے دبستان فقہ میں بھی بعض مسائل میں عدم جواز اور جواز کے جداگانہ اقوال ملتے ہیں جس سے یہ بات تو تقریباً طے ہوجاتی ہے کہ غرر کثیر اور یسیر کے تعین اور شناخت کا مدار عرف و عادت اور اہل پیشہ وحرفت کی اپنی اپنی روش رہی ہے مثلاً: شیخ منصور ابن یوسف بہوتی فرماتے ہیں:

"إذا غبن في البيع غبنا يخرج عن العادة، لأنه لم يرد الشرع بتحديده فرجع فيه إلى العرف" (الروض المربع ۲۱۹)۔

(جب مبیع میں کسی قسم کا غبن ہوتو اس کی قلت اور کثرت کا تعین تعامل اور عرف سے کیا جائے گا، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی تحدید مذکور نہیں، اس لئے اس معاملہ میں عرف ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

غرر کثیر اور یسیر کے احکام:

ائمہ اربعہ اوران کے متبعین کا اس باب میں اتفاق ہے کہ غرر کثیر جو بیوع میں قابل انگیز نہیں، باجماع فقہاء درست نہیں، مثلا جانور کی تھن میں دودھ کی بیع، اڑتے ہوئے پرندے کی بیع، سیپ میں موتیوں کی بیع، پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت وغیرہ معاملات (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۱۳۸، مقدمہ ابن رشد مع المدونہ ۳/۲۰۹، المجموع شرح المہذب ۹/۲۵۸، فقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۳۸)۔

اور جہاں تک غرر یسیر کی بات ہے تو ظاہر ہے کہ جو ادنی درجہ کا غرر ہے اس سے کوئی خریدی اور بیچی جانے والی اشیاء کا محفوظ رہنا بہت مشکل امر ہے اور ہمیشہ اس طرح کی چیزوں سے انسان کو سابقہ پڑتا رہتا ہے، مثلا سنترا، اخروٹ اور اسی قسم کی دیگر خوردنی اشیاء جس کی صرف ظاہری شکل وصورت پر خرید وفروخت ہوتی ہے، اس طرح کے معاملات عام زندگی اور رواج میں

داخل ہو گئے ہیں، اس لئے غرر یسیر کو معمولی درجہ کی جہالت اور مبیع میں غیر موثر مان کر تمام فقہاء نے بالاتفاق جائز قرار دیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: (بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۵، المدونہ ۳/ ۲۰۹)۔

تالاب اور دریا کے مچھلی کی بیع:

اس بارے میں بنیادی طور پر یہ بات سامنے رہنی چاہئے کہ کسی بھی چیز کی خرید وفروخت کے درست ہونے کے لئے لازمی طور پر دو امور کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ شرائط انعقاد کی بحث میں بیان کیا گیا، یہ دونوں چیزیں اگر بیک وقت نہیں پائی جائیں تو بیع وشراء کا معاملہ شریعت کے مبینہ اصول کی روشنی میں قطعا نادرست ہوگا، اب تالاب اگر کسی شخص کا ذاتی ہو اور اس نے اپنے ذاتی سرمایہ سے تالاب میں افزائش کے لئے مچھلیاں ڈالی ہوں، یا مچھلیوں کے آنے کے بعد راستے بند کر دیئے ہوں اور تالاب کی مچھلیاں اس سے نہ باہر جاتی ہوں اور نہ باہر سے سیلاب وغیرہ کی وجہ سے اندر آتی ہوں اور صاحب تالاب کسی نوعیت سے اس کی سپردگی پر قادر ہو تو فقہاء احناف کی تشریحات کے مطابق اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی، اور اگر کسی نے تالاب یا نالیاں مچھلی کی پیداوار بڑھانے اور پالنے کے لئے نہ بنایا ہو اور نہ ان کے راستے بند کئے ہوں، بلکہ اسے یونہی عام رکھا ہو تو اس صورت میں اس کی مچھلی کی خرید وفروخت جائز نہیں ہوگی، کیونکہ وہ اس کا سرے سے مالک نہیں ہے، بلکہ وہ عام اور مباح الاصل ہے، اور سب کے لئے جائز ہے جو پکڑ لے وہی اس کا مالک ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۴۰۹، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، رد المحتار ۴/ ۱۱۹)۔

خلاصہ بحث:

ائمہ اربعہ کے نظریات اور متبعین کی فقہی آراء سے یہ بات سامنے آئی کہ تالاب اور ندی نالے وغیرہ کی مچھلیوں کی خرید وفروخت ان کا اشکار اور پانی سے نکالے بغیر فی الفور غیر مقدور

التسلیم اور مجہول ہونے کی وجہ سے ناجائز اور فاسد ہے، مگر یہاں دو باتیں قابل غور ہیں: ایک یہ کہ فی زمانہ اس طرح مچھلی کی خرید وفروخت پوری دنیا میں ہو رہی ہے جو عرف عام کا درجہ رکھتی ہے، یہ عرف فاسد ہے یا عرف صحیح؟ دوسرے یہ کہ تالاب وندی نالے حوض وغیرہ میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کی نہی اور ممانعت کس قبیل کی ہے، نیز یہ بات بھی کہ اس طرح مچھلیوں کی خرید وفروخت آج کی دنیا میں پروجیکٹ کی صورت اختیار کر گیا ہے جو انسانی ضروریات کا ایک حصہ ہے، اگر اس کا کوئی مثبت حل سامنے نہیں آتا تو دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں یا تو پوری انسانیت ایک ناجائز اور غیر مشروع امر کی مرتکب ہو، یا پھر نعمت خداوندی سے محروم ہو، ظاہر ہے یہ دونوں چیزیں ارشاد باری: "إن الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"، اور قاعدہ "الحرج مدفوع" کی بنا پر مردود ہیں۔

دوسری طرف انسانی ضروریات اور حاجات کا تقاضا یہ ہے کہ آج کل کے تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت جو تجارت اور انسانی معاش کا ایک حصہ بن گئی ہے شریعت کے قواعد عامہ "الضرورات تبيح المحظورات، عموم بلوى" اور "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" نیز "المشقة تجلب التسيير" کے پیش نظر جائز ہونا چاہئے۔

اس لئے اس بارے میں احقر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تعامل اور عرف، نیز ضرریات انسانی کے پیش نظر تالاب وغیرہ کی مچھلیوں کی خرید وفروخت بھی فی زمانہ جائز ہوگی، رہا غرر کا مسئلہ تو متقدمین کے زمانہ میں اتنی سہولیات ان کے پرکھنے کی نہیں تھیں اور آج کے ترقی پذیر دور میں اس کے ماہرین اس سے بخوبی واقف ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی یہ غرر یسیر کے زمرے میں آتا ہے جس کو فقہاء نے بہ اتفاق جائز قرار دیا ہے۔

ظاہر ہے جب تعامل کی بنیاد پر یہ امر جائز قرار پاتا ہے تو اس کو شکار سے قبل بیچنا بھی جائز ہوگا اور عام مسلمانوں کا خریدنا بیچنا بھی، خواہ فروخت کنندہ مسلمان ہو یا غیر مسلم جائز ہوگا۔

ذاتی تالاب یا حوض میں مچھلیاں پال کر فروخت کرنا:

یہ بات بھی تقریباً ماقبل میں ذکر کی جاچکی ہے کہ کوئی شخص مچھلیوں کے شکار یا اسے روکنے کے لئے کوئی تالاب یا گڑھا بناتا ہے یا اپنی ملک میں سیلاب وغیرہ کی وجہ سے مچھلیاں آنے کے بعد اس کے راستے مسدودہ کردیتا ہے تو وہ مچھلیاں اس کی ذاتی ملک ہو جاتی ہیں، کسی دوسرے کے لئے اس کا پکڑنا درست نہیں رہتا ہے۔

تو جب آدمی اپنے ذاتی سرمایہ سے مچھلی کی افزائش کر رہا ہو تو بدرجہ اولی اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، اس سلسلے میں قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں نظائر موجود ہیں (دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۴۳)۔

تالاب یا حوض وغیرہ کو ٹھیکہ پر دینا:

تالاب، حوض اور نالے کے اجارہ پر دینے کے سلسلے میں احناف کے درمیان اختلاف ہے، جمہور احناف اس بات کے قائل ہیں کہ اسے اجارہ پر دینا درست نہیں ہے، البتہ علامہ خیر رملی کا خیال ہے کہ جائز اور حضرت فاروقؓ، نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی جواز نقل کیا گیا ہے، حنفیہ کے پیش نظر یہ بات ہے کہ تالاب کا اجارہ پر دینا اور ان کی مچھلیوں سے استفادہ کرنا عین شئی کے استھلاک کے مرادف ہے جو اجارہ کے لئے مانع ہے، اس لئے تالابوں، حوضوں اور نالوں کو اجارہ پر دینا غیر مشروع امر ہے، تاہم حنابلہ اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، (تفصیل کے لئے دیکھئے: (رد المحتار ۴/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۴۳)۔ البتہ شافعیہ کے یہاں دو رائے ہے، ایک گروہ جواز کا قائل ہے اور دوسرا گروہ عدم جواز کا (دیکھئے: (المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۸۵)۔

ائمہ کے درمیان اس فقہی اور فروعی اختلاف سے فی زمانہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے اور عموم بلوی کی وجہ سے جواز کا فتوی دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے عموم بلوی اور انسانی ضروریات کی وجہ سے جواز کے فتوے دینے کی بات کہی ہے۔

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کا حکم

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

ذخائر احادیث میں کوئی صریح روایت نہیں ملتی جس سے تالاب میں مچھلی کی بیع کی ممانعت ہو، البتہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی میں مچھلی کی بیع جائز نہیں، کیونکہ اس میں غرر ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ اس ابن مسعودؓ کے قول کی بنیاد بھی غرر ہی ہے۔

فقہاء کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کی مچھلی کی بیع کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے، لہذا تالاب میں مچھلی کی بیع کے عدم جواز پر حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو حجت نہیں بنایا جاسکتا، راقم آخر میں علامہ ابن حزم کی رائے قلمبند کرتا ہے۔

علامہ ابن حزم مطلقاً جواز کے قائل ہیں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا انسان مالک ہو اس میں اس کا حکم نافذ کیا جائے گا۔

"كل ما ملكه المراء فحكمه فيه نافذ بالنص، وإن شاء أمسكه وإن شاء باعه وإن شاء وهبه وقدم بطلنا قبل قول من فرق بين الصيد يتوحش، و بين الإبل والغنم والبقر والخيل يتوحش، وكذلک لا فرق بين الصيد من السمک ومن الطير و من النحل" (المحلی ۳۸۸/۸)۔

(جس چیز کا آدمی مالک ہو جائے اس کا حکم اس میں جاری ہوگا، چاہے تو وہ اپنے پاس رکھے رہے چاہے فروخت کر دے ہم باطل قرار دے چکے ہیں ان لوگوں کے قول کو جنہوں نے

جنگلی شکار اور اونٹ، گائے اور جنگلی گھوڑے کے درمیان فرق کیا ہے، ایسے ہی کوئی فرق نہیں مچھلی اور پرندے کے شکار کرنے کے درمیان)۔

ٹھیکیدار کا مچھلی شکار کرنے کے بعد فروخت کرنا:

فقہاء احناف کے یہاں ''بیع غیر صحیح کی دو قسم ہے باطل اور فاسد، فقہاء نے تالاب میں مچھلی کی بیع کو دو وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے: غرر و جہالت کا پایا جانا اور مقدور التسلیم نہ ہونا اور یہ دونوں بیع فاسد کے اسباب میں سے ہیں، اور چونکہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوتی ہے، لہذا ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا یا کسی مسلمان شخص کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہونا چاہئے۔

نجی تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو فروخت کرنا:

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ صحت بیع کی شرائط میں سے مبیع کا مملوک ہونا اور مقدور التسلیم ہونا شرط ہے، مسئولہ صورت میں مبیع پر بائع کی ملکیت تو ہے، مگر بظاہر بائع کو قدرت علی التسلیم حاصل نہیں، تاہم پہلے سوال کے جواب کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہونی چاہئے۔

حوض یا تالاب میں از خود آنے والی مچھلی کی بیع:

اگر حوض یا تالاب مچھلی کی افزائش کے لئے تیار تو نہ کئے گئے ہوں، یا افزائش مچھلی کے لئے بنائے گئے ہوں، لیکن ''زیرہ'' ڈالے بغیر مچھلیاں بارش کی وجہ سے از خود آگئیں، اور صاحب حوض یا تالاب یا عوامی ملکیت والے تالاب کا ذمہ دار اس کی حفاظت کرنے لگے تو حاصل شدہ مچھلیاں صاحب حوض و تالاب اور عوام کی کی مملوکہ ہوں گی (فتح القدیر ۶/۴۱۰)۔

لہذا سوال کے جواب کی تفصیل کے مطابق یہ صورت بھی شرعاً جائز ہونی چاہئے اور موجودہ زمانہ کے پیش نظر کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا بھی درست ہوگا، چنانچہ علامہ شامی نے ''کتاب الخراج'' کے حوالہ سے ابوالزناد کا واقعہ نقل کیا ہے جس سے اس مسئلہ پر روشنی پڑ سکتی ہے (ردالمحتار ۴/۱۱۹)۔

☆☆☆

مچھلی کی رائج تجارت

مولانا محمد ابرار خان ندوی

ندی یا تالاب میں مچھلیوں کی خرید و فروخت:

مچھلی کی خرید وفروخت کا مسئلہ کوئی دورنو کی پیداوار نہیں ہے، بلکہ زمانہ قدیم سے ہی اس کی تجارت کی جاتی رہی ہے، البتہ عصر جدید میں اس اسکے کثیر الوقوع، اور رائج ہونے کی بناء پر مسئلہ نے غیر معمولی اہمیت اختیار کر لی ہے اور ارباب علم وفقہ کو فقہاء اسلام کے فتوی عدم جواز پر از سرنو غور وفکر کرنے پر مجبور کر دیا ہے، اور ایک سوالیہ نشان بن گیا ہے، کہ موجودہ دور میں مچھلی کی خرید وفروخت کی جو شکلیں رواج پذیر ہیں وہ بظاہر شریعت اسلامیہ کی نظر میں اور فقہ اسلامی کی رو سے مجہول یا غیر مقدور التسلم ہونے کے سبب ناجائز ہونی چاہئے، کیونکہ بیع وشراء کے درست ہونے کے لئے درج ذیل دو بنیادی چیزوں کا پایا جانا بہت ضروری ہے، ورنہ معاملہ ہی صحیح قرار نہ پائے گا، اول: یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے بائع اس کی سپردگی پر مکمل طور پر قدرت رکھتا ہے، دوسرے یہ کہ وہ چیز مجہول وغیر معلوم نہ ہو بلکہ موجود ہے، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

''شرائط بیع میں سے ہے کہ مبیع عقد کے وقت مقدور التسلیم ہو، اگر عقد کے وقت اس کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو تو بیع نہیں ہوگی، اگر وہ اس کی ملکیت کیوں نہ ہو، اور اسی کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ مبیع وثمن معلوم ہو'' (بدائع الصنائع ۵؍۱۴۷)۔

ندی یا تالاب کا کرایہ پر لینا:

اس بارے میں سوال یہ ہے کہ ندی و تالاب کو ٹھیکیدار پر لینا کیسا ہے؟ اور شریعت میں کیا اسکی گنجائش موجود ہے؟ تو اس کے لئے جب ہم فقہ اسلامی کے ذخیرہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو بات بالکل عیاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ تالاب کو اجرت پر لینے کے نظائر بھی موجود ہیں اور اس کی اجازت بھی دی گئی ہے۔

چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"لو استأجر البركة أو الشبكة أو استعارها لاصطياد جاز" (المغنی ۴/۱۴۳)۔

(اگر تالاب یا جال کو اجرت پر لے یا شکار کی خاطر ان دونوں کو بطور عاریت لے تو جائز ہے)۔

اور احناف میں علامہ شامی نقل کرتے ہیں:

(''نہر'' میں ہے کہ معلوم ہونا چاہئے کہ مصر میں چھوٹے تالاب ہیں جیسے ''فھادۃ'' وغیرہ ان میں مچھلیاں جمع ہو جاتی ہیں تو کیا مچھلیوں کا شکار کرنے کی خاطر اس کو اجرت پر دینا درست ہے تو ''بحر'' میں ''ایضاح'' کے حوالہ سے عدم جواز نقل کیا ہے اور پہلے یہ نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ابوالزناد سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے):

''میں نے حضرت عمر بن الخطاب کے پاس لکھا کہ سرزمین عراق میں ایک حوض ہے جسمیں مچھلیاں جمع ہو جاتی ہیں تو کیا ہم اس کو ٹھیکہ پر دے سکتے ہیں؟ تو انہوں نے مجھے لکھا کہ ہاں: ایسا کر سکتے ہو اور جو ''ایضاح'' میں ہے وہ قواعد فقہیہ سے زیادہ میل کھاتا ہے'' (رد المختار ۴/۱۱۹)۔

امام ابو یوسف کی مذکورہ روایت کو علامہ شامی نے مرجوح اور ایضاح کی روایت عدم جواز کو راجح و فقہی اصول و قواعد سے زیادہ میل کھانے والا قرار دیا ہے، لیکن علامہ خیر الرملی نے امام

ابو یوسف کی روایت کو قابل قبول اور لائق عمل وترجیح کہا ہے (موجوہ حالات میں اس پر فتوی دیا جاسکتا ہے)، دیکھئے: (حوالہ سابق)۔

تالاب ذاتی یا عوامی کا حکم:

حوض یا تالاب خواہ ذاتی ملکیت کے ہوں یا عوامی اور اس میں مچھلیوں کی باقاعدہ پرورش کی گئی ہو، یا بارش وغیرہ کے سبب ازخود آ گئی ہوں، فقہاء کے نزدیک ہر صورت میں ان کی بیع وشراء ناجائز قرار پاتی ہے، کیونکہ مقدور التسلیم کی شرط مفقود ہے (دیکھئے: مجمع الانہر ۲/۵۵)۔

خلاصہ بحث:

خلاصہ کلام یہ کہ تالاب کے اندر مچھلیوں کی بیع وشراء کرنا جائز ہے، ورنہ یہ امت جو آج ہر طرف پریشان و بے چین ہے، سیاسی سطح پر بھی ظلم وزیادتی اور ناانصافی کا معاملہ کیا جارہا ہے، اپنے حقوق سے محروم ہے، اعلی سے لے کر ادنی درجہ کے مناصب سے بے دخل کر دیا گیا ہے، تجارت وصنعت کے میدان میں بھی سوتیلہ پن کے سلوک سے دو چار ہے، اس لئے امت کو مصائب سے نکالنے کی تدبیریں کرنا ہے، لہذا "المشقة تجلب التيسير" کے اصول کے تحت بھی گنجائش واباحت کا پہلو نکالا جاسکتا ہے، اور پھر سب سے بڑھ کر اس دور میں عدم جواز کے علل واسباب باقی ہی نہیں رہے، اس زمانہ میں نہ ہی مچھلی غیر مقدور التسلیم ہی ہے اور نہ جہالت کا وجود ہے، اس لئے جواز کا فتوی (موجودہ عرف وزمانہ اور حالات وترقیات کو دیکھتے ہوئے) مناسب ہوگا، البتہ ندی وسمندر میں غیر مقدور التسلیم اور جہالت" کی علت برقرار ہے جس کی بناء پر جواز کی گنجائش تلاش کرنا مشکل ہے۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کا مسلک

مولانا محمد قمر الزماں ندوی

حنفیہ کسی کو فروخت کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں اول یہ کہ جو چیزیں بیچی جارہی ہوں وہ بیچنے والے کی ملکیت میں ہو، دوسری بات یہ ہے کہ اس کی سپردگی ممکن ہو، اگر فی الحال اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہوتو بیع نہ ہوگی، مثلاً عبد آبق کی بیع یا کسی گم شدہ جانور کی بیع، گو کہ وہ اپنے اصل مالک ہی کی ملکیت میں ہے، لیکن ہر وقت اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اس بنا پر احناف کے یہاں بھی تالاب کے اندر مچھلی کی بیع نا جائز ہے، البتہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بغیر حیلہ کے مچھلی نکالی جاسکتی ہوتو اس صورت میں مچھلی کی بیع تالاب کے اندر بغیر قبضہ کئے بھی جائز ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۶ / ۷۷۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر مچھلی اس شخص کی ملک میں داخل ہے اور وہ بآسانی اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہے تو اس کی خرید وفروخت درست ہوگی لیکن اگر اس کی سپردگی پر قادر نہ ہو یا ابھی اس کا مالک ہی نہ ہوا ہوتو خرید وفروخت کا معاملہ جائز نہ ہوگا، مچھلی کے بآسانی مقدور التسلیم، یعنی حوالگی پر قادر ہونے کی ہی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ شکار کے بعد برتن میں محفوظ کرلے یا یہ کہ مچھلی کو کسی ایسے چھوٹے گڑھے میں رکھے جس سے نکالنا آسان ہو اور سہل ہو۔

شافعیہ کے یہاں بھی مچھلی کی بیع تالاب کے اندر جائز ہے علت نہی غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونا ہے۔

''ایسی چیز کی بیع جس کی سپردگی ممکن نہ ہو، جیسے پرندے کی بیع ہوا میں اور مچھلی کی بیع

پانی کے اندر اور بھاگے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں حضرت ابوھریرہ کی حدیث میں مروی ہے کہ بیشک نبی اکرم ﷺ نے بیع غرر سے روکا ہے، یہی وجہ ہے کہ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ پانی کے اندر مچھلی کی بیع نہ کرو، اس لئے کہ اس میں غرر ہے اور اس لئے بھی کہ بیع کا مقصد ملکیت میں تصرف کرنا ہے اور وہ ایسی چیز میں ممکن نہیں ہے جس میں سپردگی کی قدرت نہ ہو من جملہ بیع غرر میں سے مچھلی کی بیع پانی کے اندر بھی ہے" (المہذب ۹/۳۶۲)۔

مالکیہ کے نزدیک پانی کے اندر مچھلی کی بیع بغیر قبضہ کئے ہوئے ناجائز ہے، لیکن اگر مچھلی اس شخص کے ملک میں داخل ہے اور وہ بآسانی اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہے تو اس کی خرید وفروخت درست ہوگی، لیکن اگر اس کی سپردگی پر قدرت نہ ہو یا ابھی اس کا مالک ہی نہ ہو تو پھر خرید فروخت کی یہ صورت جائز نہ ہوگی (دیکھئے: الثمر الدانی ۱/۸۲)۔

حنابلہ کے یہاں بھی پانی کے اندر مچھلی کی بیع بغیر قبضہ کئے ناجائز ہے، البتہ اگر تین شرطیں پائی جائیں تو پھر مچھلی کو تالاب کے اندر بیچا جاسکتا ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تالاب مملوکہ ہو (۲) پانی اتنا رقیق اور صاف ہو کہ مشاہدہ سے مانع نہ ہو، یعنی مچھلیاں نظر آتی ہوں، (۳) مچھلی کا پکڑنا اور اس کا روکے رکھنا بھی ممکن ہو، اگر یہ شرطیں پائی جائیں تو مچھلی کو تالاب کے اندر ہی بیچا جاسکتا ہے (دیکھئے: المغنی ۴/۱۴۲)۔

خلاصہ یہ کہ جمہور علماء کے یہاں بالاتفاق تالاب کے اندر مچھلی کی بیع ناجائز ہے اور علت مبیع کا غیر مقدور التسلیم ہونا اور امکانی غرر کا پایا جانا ہے۔

اس سلسلے میں فقہاء اصول "الضرورۃ تبیح المحظورات" اور "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کے فقہی اصول پر عمل کرنے کی گنجائش دی جانی چاہئے جہاں تک معدوم اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی بات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے زمانے میں یہ امکان رہتا تھا کہ بالکلیہ تالاب میں مچھلی ہو ہی نہ، جبکہ آج کل انڈے اور بیج کی شکل میں مچھلیاں تالاب میں ڈالی جاتی ہیں اور تاجر لوگ اس کا اندازہ لگالیتے ہیں کہ مچھلیاں کتنی ہوسکتی ہیں اور اگر اس کے باوجود غرر

کی صورت پیش آتی ہے تو وہ اتنا معمولی غرر ہوتا ہے کہ جسے مشتری برداشت کر لیتا ہے، یعنی وہ غرر یسیر کے حکم میں ہوتا ہے، جہاں تک غیر مقدور التسلیم ہونے کی بات ہے تو اس سلسلے میں یہ وضاحت کافی ہے کہ پہلے زمانوں میں مچھلیوں کے نکالنے کا کوئی ایسا مؤثر ذریعہ نہ تھا جس سے مچھلی تالاب سے بہ آسانی نکالی جاسکتی ہو، لیکن اس کے برعکس اس دور میں مچھلی نکالنے کے لئے مختلف طریقے اور سامان رائج ہو گئے ہیں جس سے مشتری اسے اپنی رضامندی سے چھوڑ دیتا ہے، مگر اس کو غرر بھی مانا جائے تو وہ غرر معمولی درجہ کی ہوتی ہے جو غرر یسیر کے حکم میں ہوتا ہے واقعہ یہ ہے کہ مچھلی کی اس طرح خرید وفروخت اتنا عام ہو گیا ہے کہ جس سے بچنا ناممکن سا نظر آتا ہے، جو جہالت کے عام ہونے کی وجہ سے لوگوں کو اس سے الگ رکھنا بھی ایک مشکل کام ہے، خود فقہاء امت نے اس کا اعتراف کیا ہے، یہ مسئلہ آج ہی کا پیدا نہیں ہے، بلکہ کئی سوصدی قبل فقہاء نے بیع سمک کو کثیر الوقوع مسئلہ میں شمار کیا ہے، اور خود فقہاء نے اس کے حل کی ضرورت محسوس کی ہے۔

لہذا اگر تالاب کے اندر مچھلی کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے تو حدیث کے مخالف عمل کرنا لازم نہیں آتا اور حدیث سے متصادم بھی نہیں ہوگا، پھر وہ غرر ممنوع بھی نہیں ہے، بلکہ غرر یسیر کو فقہا نے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ بعض بیع تو وہ ہے جو غرر سے خالی ہی نہیں ہے، اصلاً ممنوع ہے تو وہ غرر ہے جو غرر فاحش ہو، جو نزاع اور افتراق کا سبب بنے، یا لوگوں کے مال کو باطل طریقے سے کھانا لازم آئے، مچھلی کی بیع تالاب کے اندر کے جواز میں غرر فاحش کا امکان قطعاً نہیں ہے جو نزاع کا سبب بنے اور ناحق کسی کا مال کھانا لازم آئے، بلکہ آجکل تاجر کو اچھی طرح اندازہ ہوتا ہے کہ اس تالاب میں کتنی مچھلیاں نکل سکتی ہیں، تو اسی کے مناسب قیمت بھی لگاتا ہے، شاذ ونادر ہی غرر کا واقعہ پیش آتا ہے۔

خود امام مالکؒ کا مسلک ہے کہ ہر اس چیز کی بیع درست ہے جس کے اندر معمولی غرر ہو اور ضرورت وحاجت اس کو مستلزم قرار دے، یہی وجہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے ''القواعد

النورانیہ'' میں لکھا ہے کہ بیع کے سلسلے میں امام مالک کے اصول دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں بہتر اور عمدہ ہیں، اس لئے اس کو اختیار کیا جانا چاہئے۔

اس کی تفصیل ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے اپنی کتاب ''الحلال والحرام فی الاسلام'' میں لکھی ہے (دیکھئے: مذکورہ کتاب / ۲۳۲)۔

اس وقت مچھلی کی بیع تالاب کے اندر حاجت ہی کی شکل میں داخل ہے جس کو اوپر بیان کیا گیا ہے اور یہ حاجت عام ہے کیونکہ جس طرح تاجر پیشہ ور لوگ اور شہر والے مچھلی کھاتے ہیں، بعینہ وہی صورت حال دیہات والوں کے ساتھ ہے، نیز یہ حاجت متعین بھی ہے، کیونکہ بازار میں آجکل جو مچھلیاں خرید وفروخت ہوتی ہیں سب اسی قبیل سے ہوتی ہیں، اس لئے لوگ مجبور ہیں کہ اس معاملہ کو غرر ہونے کے باوجود حاجت اور ضرورت کی بنیاد اختیار کریں، خود فقہاء کے یہاں اصول موجود ہے جس سے حاجت کے وقت بہت سی صورتوں کو جائز قرار دیا جائے، فقہی اصول ہے ''الحاجه تنزل منزلة الضرورة''۔

☆☆☆

ندی نالے کی مچھلیوں کی بیع

مولانا نسیم الدین قاسمی ☆

وہ ندی نالے کی مچھلیوں کی بیع جو کسی شخص کی ملکیت میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ سرکار کی تحویل میں ہوتی ہے اور حکومت اسے کسی خاص شخص، کوآپریٹو سوسائٹی یا گرام پنچایتوں کو بندوبست کردیتی ہے اور یہ حضرات سرکار کو معاوضہ دیکر معین جگہ سے مدت معینہ تک مچھلیاں نکالتے ہیں، خود استعمال کرتے ہیں اور فروخت بھی کرتے ہیں، اور یہی طریقہ آج کل متعارف ہے اور ندی کی مچھلیوں کا حال یہ ہے کہ وہ سیلاب کی آمدورفت سے آتی اور جاتی رہتی ہیں، اس سلسلے میں دو باتیں قابل غور ہیں:

۱- جو چیزیں فروخت کی جارہی ہے اس پر بیچنے والے کی ملکیت ہو (۲) اس شئی کی حوالگی اور سپردگی ممکن ہو، جیسے گمشدہ مال یا جانور کی بیع گو وہ اپنے اصل مالک ہی کی ملکیت ہے، لیکن بروقت اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اس وجہ سے اس کی بیع جائز نہیں ہے (ہدایہ ج ۳: باب البیع الفاسد)۔

یہی صورت حال دریا اور سرکاری ندی نالے کی مچھلیوں کے سلسلے میں بھی ہے کہ اگرچہ دریا کی مچھلیوں پر سرکار کی ملکیت ہے، لیکن وہ اس کی حوالگی اور سپردگی پر قادر نہیں، لہذا اس قسم کا بیع وشراء کرنا جائز نہیں ہوگا۔

"لا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد، لأنه باع ما لا یملکه، ولأنه

☆ جامع العلوم افضل گڑھ بجنور۔

غیر مقدور التسلیم"(ہدایہ ۳/ ۵۲، امداد الفتاوی ۳/ ۴۹)۔

(مچھلی کی بیع شکار کرنے سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی بیع کی ہے جو اس کے ملک میں داخل نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ غیر مقدور التسلیم بھی ہے)۔

ٹھیکیدار کا دریا کی مچھلیوں کو شکار کرنے کے بعد فروخت کرنا:

چونکہ بیع اول درست نہیں ہوئی "بیع مالا یملکه" اور غیر مقدور التسلیم ہونے کی بناء پر تو اب اس دریا، یا ندی نالے کی مچھلیوں پر سرکار کی ملکیت ہے، اب اگر ٹھیکیدار اس دریا کی مچھلی کو شکار کر کے فروخت کرتا ہے تو اس کا بیع وشراء کرنا درست ہے، بایں معنی کے شکار کرنے کے بعد اسکی ملکیت اس پر ثابت ہوگئی اور مقدور التسلیم بھی ہے

"ہدایہ" میں ہے:

"ولا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد إلابصید" (ہدایہ ۳/ ۵۲)۔

حوض یا تالاب کی مچھلیوں کی بیع:

مچھلی کا مالک بننے کی تین صورتیں ہیں (۱) اس حوض یا تالاب میں باقاعدہ مچھلی پالنے کے لئے رکھا ہو (۲) مچھلیوں کے تالاب میں لانے یا حوض میں آنے والی مچھلیوں کے واپس نہ جانے کے لئے اس نے کوئی تدبیر کی ہو (۳) تیسری شکل یہ ہے کہ کوئی شخص مچھلی کا شکار کر کے کسی برتن میں محفوظ رکھا ہو۔

جیسا کہ "عینی" اور "عنایہ" میں ہے:

"أو سد صاحب الحظیرة علیها ملکها ولو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج، فقد صار آخذا له" (عنایہ ۶/ ۴۹)۔

یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیوں کی ملکیت میں آنے کی، اب جواز بیع وعدم فساد کے لئے

مملوک ہونے کے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو، چونکہ حظیرہ کبیرہ یا بڑے تالاب میں یہ قدرت نہیں ہے، اس لئے حظیرہ صغیرہ (چھوٹا گڑھا) یا حوض ہونا شرط ہے، اگر یہ شرط پائی جاتی ہے تو کسی شخص کے نجی تالاب، یا حوض کی مچھلی کو شکار کرنے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے، اور وہ دوسرا شخص ایک خاص مدّت میں حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً اس قسم کا معاملہ کرنا جائز ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: (دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۸۲)۔

نجی یا عوامی حوض یا تالاب کی ملکیت کی مچھلیوں کی بیع:

کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے کی وجہ سے از خود آ گئی ہیں تو ایسے تالاب یا حوض میں یہ دیکھا جائیگا کہ آیا اسی مقصد کے لئے اس نے تیار کیا گیا تھا کہ مچھلیاں اس کے اندر آئے، تو اس تالاب کی مچھلیاں اس کی ملکیت میں داخل ہو جائیں گی، ورنہ نہیں۔

''فتح القدیر'' میں ہے:

''چنانچہ اگر کسی شخص کی ملکیت میں گڑھا ہو اور اس گڑھے کے اندر مچھلی داخل ہوگئی ہو تو ایسی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اس مقصد کے لئے تیار کیا گیا کہ نہیں، پس اگر اسی مقصد کے لئے تیار کیا گیا تو جو مچھلی اس کے اندر داخل ہوگی اس پر اس شخص کی ملکیت ہوگی اور کسی دوسرے شخص کو اس مچھلی کا پکڑنا جائز نہیں۔ اور اگر اس مقصد کے لئے تالاب تیار نہ کیا تھا، محض تالاب ہونے کی بنا پر ہی اس کی ملکیت نہیں ہوگی اور اس کا بیع کرنا بھی جائز نہ ہوگا، عدم ملکیت کی بناء پر'' (فتح القدیر ۳/ ۸۲)۔

یہاں محض یہ بات کہ تالاب اسکی زمین میں واقع ہے اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ مچھلی پر بھی اس کی ملکیت ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء نے محض اس بات کو کہ پرندہ کسی کے کھیت میں بچہ یا انڈا دے دے کافی نہیں سمجھا کہ اس کھیت کا مالک ان بچوں اور انڈوں کا بھی

مالک ہو، بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھائے وہی اس کا مالک ہے (عنایہ فتح القدیر ۶/۴۹)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حوض ذاتی ملکیت کا ہو، یا عوامی ملکیت کا اگر مچھلیاں اس کے اندر از خود پیدا ہوگئیں یا بارش کیوجہ سے آگئیں تو اگر وہ اسی مقصد کے لئے تیار کیا تھا تو اس پر اسکی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس مچھلی کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر خرید وفروخت کرنا اس کے لئے جائز ہے، ورنہ نہیں۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع کے چند مسائل

مولانا محمد شاہد قاسمی

مچھلی کی بیع پانی میں درست نہیں ہے، ممانعت کی وجہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "إن النبی ﷺ نهى عن بيع الغرر"، مسند احمد میں ابن مسعود سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تشتروا السمک فی الماء، فإنه غرر"، حدیث پاک میں ممانعت کی علت غرر کو قرار دیا گیا ہے، اسی بناء پر تمام فقہاء نے مچھلی کی بیع کو غرر کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے۔

اب سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس کو کس فہرست میں رکھا جائے غرر موثر یا غرر موثر؟

تمام فقہاء نے جہت غرر کی تعین کردی ہے اور وہ معقود وراالتسلیم نہ ہونا اور مبیع کا مجہول ہونا ہے۔

دیگر مسائل میں معدوم کی بیع کو محض تعامل ناس کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے تو مچھلی کی بیع بھی درست ہونی چاہئے، جبکہ مچھلی معدوم نہیں مستور رہتی ہے، نیز عین غائبہ مملوکہ کی بیع حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، اگر چہ وصف مجہول ہو (۴) البتہ مشتری کے لئے خیار رویت رہتا ہے، اور عمر بن عبد العزیز، ابن ابی لیلی کے نزدیک تو پانی میں مچھلی کی بیع مطلقا جائز ہے (المحلی لابن حزم ۸/ ۴۰۰)۔

ضرورت اور عام لوگوں کو حرام سے بچانے کے لئے کوئی تدبیر نکالنا تا کہ وہ حلال طریقے سے حاصل ہو جائز ہے، جسے "حیلہ" کہا جاتا ہے، آج کل جب کہ بازار میں آنے والی عام مچھلیاں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس لئے اس طرح کی بیع کو جائز قرار دینا ضرورت میں داخل ہوگیا ہے، ورنہ مچھلی کھانا ہی حرام ہو جائے گا، اس ضرورت کے پیش نظر مچھلی کی بیع کو جائز قرار دیا

جانا چاہئے۔

سوال نمبر ۳ کا جواب:

جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہو اور وہ اس میں مچھلیاں پال کر شکار کرنے سے پہلے فروخت کرنا چاہتا ہو تو ایسا کرنا جائز ہے، چونکہ مچھلی مملوک ہے جہاں تک بات غیر مقدور التسلیم اور مبیع مجہول ہونے کی، تو یہ خاص اس مسئلے میں انعقاد بیع کے لئے مانع نہیں ہے، جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا گیا، اور مشتری کا مچھلی کو ایک خاص مدت تک کے لئے تالاب میں بائع کی رضامندی سے رکھنا جائز ہے، جیسا کہ درخت پر لگے ہوئے پھل کو ایک مدت کے لئے اس پر باقی رکھنا بائع کی رضامندی سے جائز ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی فرماتے ہیں:

"لأنه لو شراها مطلقا و تركها باذن البائع طاب له الزيادة"

(درمختار ۴/ ۵۵۴)۔

(اگر پھلوں کو بلا قید ترک وقطع خریدا اور بائع کی اجازت سے اس کو چھوڑ دیا، اس کے لئے زیادتی حلال ہوگی)۔

سوال نمبر ۴ کا جواب:

اگر حوض یا تالاب مچھلی پالنے ہی کے لئے تیار کیا گیا ہو تو مچھلیاں مملوک سمجھی جائیں گی اور اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اگر وہ اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو، لیکن مچھلیاں آنے کے بعد اس کی حفاظت کا انتظام کر لیا گیا تو بھی مملوک سمجھی جائیں گی اور اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اگر مذکورہ دونوں باتیں نہ پائی جائیں تو مچھلیاں اس کی مملوکہ نہیں ہوں گی، لہذا اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

جہاں تک اجارہ کی بات ہے تو تالاب وغیرہ کو مچھلی شکار کرنے کے لئے اجرت پر لینا، یا عین سمک کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے، چونکہ اجارہ میں اصل کے باقی رہتے ہوئے اس کے

منافع سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور مذکورہ صورت میں عین شئی (اصل) ہی ختم ہورہی ہے، چنانچہ ''مجمع الانہر'' میں ہے:

''الإجارة بيع منفعة (احتراز عن بيع عين)'' (مجمع الانہر ۲/ ۳۶۸)۔

(اجارہ منفعت کی بیع ہے اس میں اصل شئی کی بیع سے احتراز ہے)۔

سوال نمبر ۲ کا جواب:

راقم الحروف کی رائے تو فی زمانا پانی میں مچھلی کی بیع کے جواز کی ہے، تاہم فیصلہ رکن بیع (مقدور التسلیم) میں خلل کی وجہ سے بطلان کا ہو تو اس کی تفصیل سوال کے مطابق درج ذیل ہے۔

ماقبل میں بیان کیا گیا کہ بیع باطل میں اگر مشتری مبیع پر قبضہ بھی کرلے پھر بھی یہ قبضہ ملکیت کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا مبیع اس کے پاس امانت سمجھی جائے گی، بیع باطل کا یہ عام حکم ہے، لیکن اگر بطلان بیع غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ہو تو اسکی تفصیل اس طرح سے ہے کہ اگر مشتری اس کے باوجود شکار کرلیتا ہے تو عقد جدید کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور دوسرے شخص کے لئے اس کا علم ہوتے ہوئے خریدنا جائز نہیں ہے، چونکہ وہ (مچھلیاں) بائع کی امانت ہے، لیکن اگر شکار کرنے کے بعد دوبارہ ایجاب وقبول کرلے تو پھر معاملہ درست ہوجائے گا، اس کا فروخت کرنا، دوسرے کا اس سے خریدنا صحیح اور درست ہوگا۔

چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

''جمہور حنفیہ کی رائے جیسا کہ ظاہر الروایۃ میں ہے یہ ہے کہ اگر مبیع عقد کے وقت معجوز التسلیم ہو تو بیع منعقد نہیں ہوگی اگر چہ وہ مملوک ہو جیسا کہ پرندہ جو اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ جائے اور جیسے عبد آبق اور لقطہ کی بیع اور یہ بیع باطل ہوگی یہاں باطل ہوگی ہاں اگر اس وقت دونوں سابقہ عقد پر راضی ہوں تو یہ از سر نو بیع تعالی سمجھی جائے گی'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۲۹)۔

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا محمد طاہر مظاہری

الف-حکومت چونکہ ندی نہروں اور تالابوں کو ملکیت سمجھتی ہے اور مچھلیوں کے لئے ہی خاص کر کے مالکانہ تصرف کرتی ہے اور یوں بھی عرف عام میں تالاب وغیرہ کا مچھلیوں کے لئے ہی خاص ہونا عام ہو چکا ہے، اس لئے بیع درست ہوگی، البتہ وہ ندی جس کا احاطہ نہ کیا گیا ہو تو پھر ندی ونہر کی مچھلیاں کسی بھی صورت میں ملکیت متصور نہیں ہوں گی، اس لئے اس کی خرید وفروخت بھی ناجائز ہوگی، جیسا کہ فقہ کی کتاب "بدائع، شامی" اور "بحر" وغیرہ میں مذکور ہے، ہاں ندی ونہر میں مچھلی کی بیع اس صورت میں جائز ہوسکتی ہے، جبکہ مچھلیوں کو روکنے کے لئے کوئی حیلہ اختیار کرلیا جائے، مثلاً جال وغیرہ کے ذریعہ حد بندی کردی جائے، جیسا کہ بعض جگہوں پر اس کا رواج ہے،

ب- جیسا کہ معلوم ہوا کہ بیع جائز ہونی چاہئے، لیکن اگر ناجائز بھی کہا جائے تو عند الاحناف ہی نہیں بلکہ دیگر ائمہ کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ مقدور التسلیم نہ ہونا، یا مبیع کا مجہول ہونا معلوم ہوتا ہے اور ان دوصورتوں میں عندالاحناف بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل، جیسا کہ "بدائع" کے حوالہ سے (ومنها أن يكون المبيع معلوما وثمنه معلوما) ظاہر ہوا، اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ جب مبیع پر قبضہ ہوجائے تو ملک کا فائدہ حاصل ہوگا، چنانچہ شامی کی عبارت

ہے: "لأنه فاسد يفيد الملك بالقبض" (رد المحتار ۴/۵۴۱)، اس لئے اب مسلمانوں کو صورت حال سے واقفیت کے باوجود بھی خریدنا صحیح ہوگا۔

ج- چونکہ دورِ ترقی میں اب ایسے غرر کا خدشہ باقی نہیں رہا جو بیع کے نفاذ میں مؤثر ہو، اس لئے شکار سے قبل بیچنا بھی جائز ہونا چاہئے، اور یہاں خود مشتری اپنے تئیں قبضہ کرنے پر رضا مند ہے اور اس سے قبل اس کی نظیر "بدائع" کے حوالے سے گذر چکی ہے (ولو جاء إنسان إلى مولى العبد) (بدائع الصنائع ۵/۱۴۷) اور وہاں بیع کو جائز قرار دیا ہے، بلکہ ابن حزم نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص غبن پر راضی ہے تو بھی بیع لازم ہوجائے گی، چنانچہ "محلی" کی عبارت ملاحظہ ہو:

"لأن الغبن لا يجوز ولا يحل إلا برضاء والمغبون و معرفته بقدر الغبن و طيب نفسه به" (المحلی ۹/۷۳)۔

د- چونکہ مذکورہ صورت میں مچھلیاں کسی کی ملک نہیں ہوتی اور غیر مملوک کی بیع باطل ہوتی ہے ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

"السمک قبل الصيد اى لم يجز بيعه لکونه با ع ما لا يملکه، فيكون باطلا" (البحر الرائق ۶/۷۳)۔

(مچھلی کی بیع شکار سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بائع نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کا وہ مالک نہیں تو بیع باطل ہوگی)۔

اور رہا، اجارہ تالاب کا مسئلہ تو اجارہ کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے تالاب وندی کا اجارہ پر لینا بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اجارہ کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ منفعت سے فائدہ اٹھایا جائے نہ کہ عین شئی سے اور مذکورہ صورت میں مچھلیاں عین ہے نہ کہ منفعت، اس لئے اجارہ کی شرط مفقود ہورہی ہے، علامہ محقق داماد آفندی فرماتے ہیں:

"وفى الاصطلاح هى الإجارة بيع منفعة (احتراز عن بيع عين) معلومة

جنسا وقدرا بعوض معلوم قدرا وصفة" (مجمع الانہر ۲/ ۳۶۸)۔

(اور اصطلاح میں اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے جو جنس اور قدر کے اعتبار سے معلوم ہو، اس عوض کے بدلہ میں جو قدر اور صفت کے اعتبار سے معلوم ہو)۔

نیز علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

"ولم تجز إجارة بركة ليصاد منها السمک ... هل تجوز إجارتها لصيد السمک منها نقل فى البحر عن الإيضاح عدم جوازها" (ردالمحتار ۵/ ۶۱)۔

(اور جائز نہیں ہے تالاب کا اجارہ تاکہ اس سے مچھلی شکار کی جائے، کیا تالاب کا اجارہ مچھلی شکار کرنے کے لئے جائز ہے؟ تو "بحر" میں "ایضاح" کے حوالہ سے عدم جواز نقل کیا ہے)۔

البتہ اس حیلہ سے تالاب کو اجارہ پر لینے کے لئے جواز کی صورت نکل سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مچھلی پہلے خرید لی جائے اور اس کے بعد جب تک تالاب کی ضرورت ہو دوسرے صفقہ میں معاملہ اجارہ کرلیا جائے اور اس کی نظیر مذکورہ ذیل عبارت سے محسوس ہوتی ہے:

"والحيلة أن يأخذ الشجرة معاملة على أن له جزءاً من ألف جزء أن يشترى أصول الرطبة كالباذ نجان وأشجار البطيخ والخيار ليكون الحادث للمشترى، وفى الزرع والحشيش يشترى الموجود ببعض الثمن ويستأجر الأرض مدة معلومة يعلم فيها الإدراک بباقى الثمن، و فى الأشجار الموجود، ويحل له البائع ما يوجد"

(اور حیلہ یہ ہے کہ درخت کو اس شرط پر معاملہ پر لے کہ ہزارواں جز اس کا ہوگا، بایں طور کہ وہ سبزی کے پورے پودے کو خرید لے، جیسے بیگن، خربوزہ، اور کھیر کا پودا، تاکہ بعد میں رونما ہونے والی چیز مشتری کی ہو، اور موجودہ کاشت اور گھاس کو تھوڑے ثمن کے عوض خرید لے، اور زمین بقیہ ثمن کے عوض اجرت پر مدت معلومہ تک کے لئے لے لے جب تک کہ کھیتی کے پک

جانے کا امکان ہو اور درختوں میں بھی موجودہ (پھل) کو خرید لے تو ایسی صورت میں بائع کے لئے "ما یوجد" (بعد میں پیدا ہونے والا پھل) حلال ہوگا۔

اس عبارت سے علامہ حصکفیؒ نے مشتری کے لئے آسان صورت نکالی ہے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے اگر مچھلی خرید کر تالاب کو اجارہ پر لے لیا جائے تو ایسی صورت میں اجارہ درست ہونا چاہئے۔

☆☆☆

شکار سے قبل مچھلی کی بیع

مولانا محمد قمر عالم سبیلی

بیع کی مروجہ صورت باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز ہے، خواہ ندی نالہ کی ہو، یا ذاتی ملکیت کے تالاب وغیرہ کی ہو۔

مذاہب کی تفصیل: حنفیہ کے یہاں مچھلی کی بیع شکار سے پہلے جائز نہیں، اور یہ حکم ندی، نالہ، اور تالاب کیلئے عام ہے، لیکن تالاب میں مچھلی کی بیع کو چند شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تالاب ایسا ہو کہ بغیر حیلہ کے ہاتھ سے مچھلی کا پکڑ نا ممکن ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں، اور بڑے نہر میں کسی بھی طرح مچھلی کی بیع جائز نہیں، اگر چہ معاملہ طے پا جانے کے بعد سپردگی پر قادر ہو جائے، بہر حال جن صورتوں میں قبل الاصطیاد مچھلی کی بیع جائز ہے ان تمام صورتوں قبضہ کے بعد مشتری کو قبول اور رد کا اختیار ہوگا، پانی میں دیکھ لینا کافی نہیں ہوگا، تفصیل کے لئے دیکھئے: (فتاوی ہندیہ ۳/ ۱۱۳، البحر الرائق ٦/ ۷۳)۔

امام شافعی کا مسلک بھی اس سلسلہ میں حنفیہ ہی جیسا ہے، نہر، ندی، اور بڑے تالاب میں مچھلی کی بیع جائز نہیں، تفصیل دیکھئے: (شرح مہذب ۹/ ۲۸۳)۔

حنابلہ کے یہاں بھی قبل الاصطیاد مچھلی کی بیع جائز نہیں، البتہ تین شرطوں کے ساتھ انہوں نے جائز قرار دیا ہے، یہ تینوں شرطیں ندی، نالہ اور بڑے تالاب میں مفقود ہیں، لہذا نتیجہ کے طور پر حنابلہ جمہور کے ساتھ ہیں (دیکھئے: المغنی ۴/ ۱۴۳)۔

امام مالک کے یہاں بھی جمہور کی طرح شکار سے قبل مچھلی کی بیع ناجائز ہے (دیکھئے: الثمر

الدانی ۸/۴۲۸)۔

۲- رہا یہ مسئلہ کہ اس طرح حاصل کی گئی مچھلیوں کا دوسرے لوگوں کے دانستہ طور پر خریدنا جائز ہے یا نہیں، تو یہ بیع اول کے فساد و بطلان پر موقوف ہے

اگر بیع اول باطل ہے تو دوسرے لوگوں کے لئے خریدنا جائز نہیں اور فاسد ہے تو جائز ہے، لہذا اس کی تعیین ضروری ہے کہ بیع سمک کی مروجہ صورت باطل ہے تو دوسرے لوگوں کے لئے خریدنا جائز نہیں اور فاسد ہے تو جائز ہے، لہذا اس کی تعیین ضروری ہے کہ بیع سمک کی مروجہ صورت بیع باطل ہے یا بیع فاسد،

فقہاء کی عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع سمک کی مروجہ صورت بیع فاسد ہے (۱) کیونکہ رکن بیع میں خلل نہیں (۲) مچھلی کی بیع اصل کے اعتبار سے مشروع ہے (۳) تمام ادیان سماویہ میں مچھلی کو مال تسلیم کیا گیا ہے، نیز یہ کہ اس طرح مچھلی کی بیع کو صاحب "بحر" نے غیر مقدور التسلیم شئی کی بیع قرار دیا ہے، اور غیر مقدور التسلیم شئی کی بیع فاسد ہے "لکونه غیر مقدور التسلیم فیکون فاسدا" اس لئے کہ یہ غیر مقدور التسلیم شئی کی بیع ہے، تو یہ بیع فاسد ہوگی (البحر الرائق ۶/ ۷۳)۔

۳، ۴- تیسرے سوال کا جواب پہلے سوال کے ضمن میں مفصل بیان کیا جا چکا ہے (ملاحظہ فرما لیں) البتہ ایک جزئیہ باقی رہتا جاتا ہے کہ ذاتی ملکیت کے تالاب کو اجرت پر دینا جائز ہے، یا نہیں "مغنی" میں ہے کہ۔ ۔ ب اور جال کو کرایہ پر لینا یا مستعار لینا جائز ہے، کرایہ پر لینے کے بعد جو مچھلیاں تالاب میں داخل ہوں مستاجر ان مچھلیوں کا مالک ہوگا، چنانچہ مغنی میں ہے: "ولو استأجر البركة أو الشبكة أو استعارهما للاصطياد جاز وما حصل فيها ملكه" (المغنی ۴/ ۱۴۲)۔

اگر کسی نے تالاب یا جال اجرت پر لیا یا مستعار لیا شکار کی غرض سے تو جائز ہے اور جو کچھ ان دونوں میں حاصل ہو مستاجر اس کا مالک ہوگا (دیکھئے: شامی ۵/ ۶۱)۔

خلاصہ:

دلائل کی روشنی میں أظهر من الشمس ہے کہ بیع سمک کی مروجہ صورت ناجائز ہے، فقہاء اربعہ میں سے کسی سے جواز کا قول منقول نہیں، اگر تعامل ناس یا حاجت کی وجہ سے ان صورتوں میں مچھلی کی بیع کو جائز قرار دیا جائے تو یہ قواعد فقہیہ کے خلاف بات ہوگی، اس لئے کہ اس میں غرر ہی نہیں غرر کثیر ہے اور غبن فاحش ہے اور مبیع مجہول ہے، نص صریح کے مقابل عرف پر عمل نہیں کیا جائے گا، نیز یہ کہ اگر مچھلی کی بیع قبل الاصطیاد کو جائز قرار دیا گیا تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ والی حدیث جسکو بعض نے موقوف کہا ہے اور بعض نے مرفوع کہا ہے بہر حال اگر موقوف بھی ہے تو یہ اثر صحابی ہے اور حنفیہ کے یہاں اثر صحابی بھی حجت ہے، اس حدیث کا بالکلیہ متروک ہونا لازم آئے گا، اور ناجائز کی صورت میں یہ بات لازم نہیں آتی، تعامل اور حاجت بھی اس قدر شدید نہیں کہ اس سے بچنا ناممکن ہو، پھر یہ کہ مچھلیوں کی رائج صورت بیع فاسد کے قبیل سے ہے اور دوسرے لوگوں کے لئے خریدنا جائز ہے اس طریقہ سے امت اس نعمت سے محروم بھی نہیں ہوتی ہے، پھر تاویلات کے ذریعہ ناجائز کو جائز قرار دینا نامناسب ہے

تعارف پر عمل اس وقت جائز ہے جب اس کا ٹکراؤ نص صریح سے نہ ہو اور لوگ حرج وتنگی میں پڑ جائیں، اور صورت حال اضطراری کیفیت نہ اختیار کر جائے اور ایسی کوئی صورت نہیں پائی جاتی، جائز طریقہ سے بھی مچھلیاں حاصل کی جاسکتی ہیں، خلاصہ یہ کہ مچھلیوں کی رائج صورت اصول بیع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، البتہ بیع باطل نہیں بلکہ فاسد ہے۔

☆☆☆

مچھلی سے متعلق چند مسائل

مولانا محمد ارشد قاسمی

ائمہ اربعہ کے مسالک اوران کی کتابوں سے یہ بات نکھر کر سامنے آتی ہے کہ ندی، نالوں میں مچھلی کی بیع ناجائز ہے، خواہ مچھلی کی پرورش کی گئی ہو، یا وہ ازخود بارش وغیرہ کے پانی سے اکٹھا ہوگئی ہو، ناجائز ہونے کی علت غرر ہے اور غرر دو جہتوں سے ہے، ایک فی الفور عدم سپردگی، دوسرے جہالت، یعنی مچھلیوں کی قلت وکثرت سے ناواقفیت، اس کو مدنظر رکھتے ہوئے جب سوالات پر نظر دوڑائی جاتی ہے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ مذکورہ تینوں سوالات (یعنی (۱) عصر حاضر میں جو حکومت ندی نالوں کی مچھلیوں کو بغیر اس کے نکالے ہوئے کسی خاص شخص، کوآپریٹیو سوسائٹی، یا مقامی پنچائتوں کے ہاتھ فروخت کرتی ہے، (۳) یا وہ تالاب جو کسی خاص شخص کی ذاتی ملکیت کا ہے اور وہ اس میں مچھلی پال کر اس کو شکار کئے بغیر کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے (۴) یا وہ تالاب جو نجی ملکیت کا ہے، یا عوامی ملکیت کا اس میں مچھلی پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود آ گئی ہو اس کو فروخت کرنا، یا ٹھیکہ پر دینا بہر صورت ناجائز ہے، کیونکہ صاحب تالات اس مچھلی کا مالک نہیں ہے، اور وہ چیز جس کا مالک نہ ہو اس کو فروخت کرنا درست نہیں ہے (دیکھئے: ہدایہ ۳/ ۱۰۴)۔

رہا پہلا اور تیسرا سوال، اگر ان دونوں صورتوں میں دریا، نہر، تالاب کا پانی محصور ہے تو اس کو بربنا ضرورت وحاجت جائز ہونا چاہئے، جائز ہونے کی دو وجہ بربنائے قیاس سمجھ میں آتی ہے:

۱- شامی میں ہے کہ اگر درخت کا بعض پھل ظاہر ہوا ہو اور بعض ظاہر نہ ہوا ہو تو کیا اس

کوفروخت کر سکتے ہیں؟ اس سلسلے میں حلوانی نے جواز کا فتوی دیا ہے اور بطور دلیل یہ پیش کیا ہے کہ اس میں لوگوں کے تعامل کی وجہ سے مستحسن یہی ہے کہ جواز کا فتوی دیا جائے، کیونکہ لوگوں کو انکی عادت سے نکالنے میں حرج ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: شامی ۴/۵۵۵-۵۵۶، شرح مہذب ۹/۲۵۸، بدائع الصنائع ۵/۱۵۶)۔

سوال نمبر ۲:

سوال نمبر ا کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے اگر اس کو ہم جائز مانتے ہیں تو پھر اس تالاب سے مچھلی نکال کر فروخت کرنا اور پوری صورت حال کو جانتے ہوئے اس مچھلی کا خریدنا جائز ہوگا، اور اگر ہم ناجائز مانتے ہیں تو پھر اس تالاب سے مچھلی نکال کر فروخت کرنا ناجائز ہوگا، کیونکہ پانی میں مچھلی کی بیع جو ہوتی ہے وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور بیع فاسد میں قبضہ کے بعد ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور ملکیت کے ثبوت کے بعد اس مچھلی کو کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہوگا، البتہ پوری صورت حال جانتے ہوئے خریدنا مکروہ ہوگا:

''برخلاف اس چیز کے جو بیع فاسد کے طور پر خریدی گئی ہو جب اس کو فروخت کرے کسی دوسرے سے بطور بیع صحیح کے تو مشتری ثانی کو اس کے واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اگر چہ بائع کو اس کا حکم دیا گیا ہو اس لئے کہ رد کو واجب کرنے والا سبب اس کے بیع کرنے سے زائل ہوگیا، اس لئے کہ رد کا وجوب بیع کے فساد کی وجہ سے ہے اس کا حکم محدود ہے مشتری کی ملک پر اور تحقیق کہ اس کی ملک اپنے علاوہ سے بیع کرنے سے زائل ہوگئی، وہ چیز جو بطور فاسد کے خریدی گئی ہو اس کو جب مشتری اول قبضہ رک نے کے بعد فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو اس کا خریدنا مکروہ ہوگا'' (ردالمحتار ۵/۹۸)۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلیوں کی بیع

مولانا محمد ایوب سبیلی

جن صورتوں میں ائمہ اربعہ نے تالاب میں مچھلی کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ان صورتوں میں مچھلی کی بیع درست ہوگی اور جن صورتوں میں نا جائز کہا ہے تو وہاں اس کی علت غرر کثیر تھی، اب اس دور کے عرف کے لحاظ سے یہ چیزیں غرر یسیر کی طرف منتقل ہوگئی ہیں جو کہ جائز ہے، البتہ بعض ایسی صورتیں ہیں کہ اب بھی ان میں غرر کثیر ہے، جیسا کہ سمندر بڑے دریا اور بڑی نہر جس کا احاطہ نہ ہو اس میں مچھلی کی بیع درست نہیں، کیونکہ غیر مقدور التسلیم ہے، ہاں اگر بڑی نہر میں سرکار نے بندھ لگادی ہو اور سرکار نے کسی خاص شخص کے حوالے کردیا ہو جس کو حوالے کیا اس نے اس میں جال ڈالے رکھا ہو جس سے مچھلی اس بندھ سے باہر نہ جاتی ہو تو اگر وہ جال اٹھائے، یا دوا ڈالے جس سے مچھلی فوراً اوپر آجائے جو آج کے دور میں متعارف ہے اور وہ اس کے قبضے میں آجاتی ہے تو بیع جائز ہے، کیونکہ مقدور التسلیم ہے، جیسا کہ مسلک احمدؒ میں گذرا چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں

"ومتی نصب شبکة أو شرکا أو فخاً أو أحبولة ملک ما وقع فیها من الصید؛ لأنه بمنزلة یده" (المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۴۴)۔

(اور جب جال او کانٹا یا چھوٹا جال، یا رسی نصب کیا جو شکار اس میں واقع ہو جائے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں ہے)۔

اور جہاں تک سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں موجود مچھلیوں کی بیع وشراء کا مسئلہ ہے،

آج کے عرف کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو جو علت غرر کی تھی اور جو جہالت تھی جو کہ مفضی المنازعۃ ہے، اب یہ جہالت غیر مفضی الی المنازعۃ ہوگئی ہے اور جو غرر تھا وہ اب یسیر کے حکم میں ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں رہا، کیونکہ آج کے جدید دور میں ایسے آلات تیار ہوگئے ہیں کہ چند منٹ میں پورا تالاب صاف کر دیتی ہے اور سرکار جس پنچائت کو دیتی ہے یا کسی خاص شخص کو دیتی ہے تو یہ لوگ ایسی دوائیں استعمال کرتے ہیں جس سے مچھلی باہر آجاتی ہے اور باسانی اس پر قبضہ ہو جاتا ہے، اور بعض بڑے تالاب والے تالاب کے ارد گرد چھوٹے چھوٹے پوکھرے رکھتے ہیں، جب فروخت کرنے کا موقع آتا ہے تو پورے پانی کو پوکھروں میں چھوڑ دیتے ہیں اور پانی جانے کے راستوں میں جال ڈال دیتے ہیں جس سے مچھلی باہر نہیں جا سکتی ہے، پوری مچھلی تالاب میں رہتی ہے، اب اس کا فروخت کرنا شرعاً جائز ہے، کیونکہ اگر اس میں رکھ کر بھی فروخت کرے گا تب بھی فی الفور مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ہر صورت میں بیع جائز ہوگی (دیکھئے: رد المحتار ۵/۶۱، رحمۃ الامہ ۱/۱۷۰)۔

اور بعض تبع تابعین نے مطلقاً بڑے تالاب کی مچھلیوں کی بیع جائز قرار دیا ہے ان میں عمر ابن عبد العزیزؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ ہیں، چنانچہ رحمت الامۃ فی اختلاف الائمہ میں ہے:

"فان عمر بن عبد العزیز، وابن أبی لیلی أنهما أجاز بیع السمک فی برکة عظیمة" (رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ ۱/۱۷۰، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/۴۰۹)۔

۲- آجکل بازار میں خرید و فروخت کی چیز حرام و حلال سے ملی ہوئی ہیں، اس لئے ایسے بازاروں کے بیع و شراء کا حکم یہ ہے کہ اگر حرام غالب ہو تو اس سے بچنا چاہئے، لیکن اگر خریدے تو وہ چیز حلال و حرام اسطرح مل جائے کہ کوئی پہلو راجح معلوم نہ ہو، تو پھر وہاں سے خریدنا درست ہے، ہاں اگر معین طریقہ سے معلوم ہو جائے کہ فلاں چیز حرام ہے تو پھر خریدنا درست نہیں ہے، اور ایسے ہی مچھلی کے بارے میں۔

۳- اگر کسی کا ذاتی تالاب ہو جس میں مچھلیوں کی نشو ونما کرتا ہو تو وہ مچھلیاں اس کی مملوک

ہوں گی، کیونکہ آج کے عرف میں ذاتی تالاب جس کے پاس ہوتا ہے اس کے پاس بڑے جال ہوتے ہیں جو کہ پورے تالاب کو گھیرے ہوئے رہتے ہیں جب چاہے مچھلی پکڑ لے جال ڈالا جاتا ہے اور پوری مچھلی اس کے ہاتھ میں آجاتی ہے، تو ایسی صورت میں مچھلیوں کے پانی میں رہتے ہوئے فروخت کرنا جائز ہے، چنانچہ ابن ہمام نے لکھا ہے

''تو اگر مچھلی کے لئے ہی تیار کیا گیا ہے تو جو اس میں داخل ہو جائے گی وہ اس کا مالک گا اور کسی کے لئے یہ حق نہیں کہ اس سے مچھلی پکڑے، پھر دیکھا جائے کہ اگر بغیر حیلہ کے پکڑ سکتے ہیں تو بیع جائز ہے، کیونکہ مملوک مقدور التسلیم ہے، جیسے کہ چھوٹے کنویں میں مچھلی رکھی ہوئی ہے'' (دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۴۰۹)۔

۴- تالاب خواہ اپنی زمین میں واقع ہو یا عوامی تالاب ہو، لیکن اس میں مچھلی بارش کی وجہ سے آگئی ہو تو مالک تالاب کا اس کے آنے میں کوئی دخل نہ ہو تو مالک تالاب کا اس میں مچھلی کو فروخت کرنا درست نہ ہوگا، اور نہ اس کا اجارے پر دینا جائز ہوگا، البتہ وہ خود اس سے مچھلی پکڑ کر کھا سکتا ہے اور دوسرا کوئی مچھلی پکڑے تو روک نہیں سکتا، چنانچہ شامی ہے:

''مگر جبکہ مچھلی خود اس میں جمع ہو گئی ہوں اور مچھلیوں کے داخل ہونے کی جگہ کو بند نہ کیا ہو تو ملکیت کے نہ ہونے کی وجہ سے بیع جائز ہوگی اور ایسے تالاب کا اجارہ پر دینا جائز نہ ہوگا کہ اس سے مچھلی کا شکار کیا جا سکے، نہر میں ہے:

جان لو کہ مصر میں چھوٹے تالاب جیسا کہ فہادہ کا تالاب جس میں مچھلی جمع ہوتی ہے، کیا اس کا اجارے پر دینا جائز ہوگا تا کہ شکار کر کے اس سے مچھلی حاصل کر سکے تو بحر میں اس کا عدم جواز نقل کیا گیا ہے'' (شامی ۵/ ۶۱-۶۲، البحر الرائق ۶/ ۸۶)۔

☆☆☆

تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت

مولانا محمد مرشد صاحب

سوالات کے جوابات ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

سرکاری تالاب، ندی، نالوں اور دریا میں پائی جانے والی مچھلیاں کسی کی ملک نہیں ہیں، بلکہ مباح ہیں، بیع شکار کر لینے سے پہلے مچھلی کی بیع اور تالاب کو ٹھیکہ پر دینا حکومت کے لئے جائز نہیں ہے

"ولا یجوز بیع السمک قبل أن یصطاد، لأنه با ع ما لا یملکه" (حدایہ اخرین ۳ر۴۴، عین الهدایہ ۳ر۲۷، کنز الدقائق ر۲۳۹، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۶ر۷۳، رد المحتار ۴ر۱۱۹، الفتاوی الہندیہ ۳ر۱۱۳، فتاوی عبد الحی ر۲۷۵)۔

"عن أبی هریرة قال نهی رسول الله ﷺ عن بیع الحصاة وعن بیع الغرر" (رواہ مسلم مشکوۃ شریف ۲ر۲۴۷، روی الامام احمد مرفوعا: لا تشتروا السمک فی الماء فانہ غرر البحر الرائق ۶ر۷۳)۔ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ پانی میں مچھلی مت خریدو کہ غرر ہے، یعنی اس میں دھوکہ ہے (رواہ احمد عین الہدایہ ۳ر۷۳)۔

ولم تجز إجارة بركة لیصاد منها السمک (در المختار علی ہامش رد المختار ۴ر۱۹۹، رد المختار ۴ر۱۱۹، البحر الرائق ۶ر۷۳، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۶ر۷۳)۔

لیکن اگر گورنمنٹ نے شکار کرنے سے پہلے ہی ان کو کسی سامان کے عوض فروخت کر دیا تو وہ بیع فاسد ہے اور اگر دراہم ودنانیر کے بدلے فروخت کی تو بیع باطل ہے، بصورت بطلان

مشتری کے قبضہ کر لینے کے باوجود ملکیت ثابت نہیں ہوتی، پس مشتری کے تصرفات ہبہ وبیع نافذ نہ ہوں گے اور خریدار کے لئے کھانا بھی جائز نہیں ہے، کسی مسلمان شخص کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار علی ہامش رد المحتار ۴/ ۱۹۹، ردالمحتار ۴/ ۱۹۹، فتاوی عبد الحی / ۲۷۶، ''والبیع الباطل (حکمہ عدم ملک المشتری إیاہ) إذا قبضہ''، درمختار علی ہامش ردالمحتار ۴/ ۱۱۸، البحر الرائق ۶/ ۶۹، فتاوی محمودیہ ۴/ ۱۹۶، عین الہدایہ ۳/ ۷۰)۔

مچھلی کی پرورش کے لئے اگر تالاب بنایا گیا ہو، پھر بیرونی مچھلیاں اس تالاب میں آگئیں ہوں تو اس کے بعد آنے کا راستہ بند کر دیا گیا ہو تو وہ مچھلیاں مملوک ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: مذکورہ حوالہ جات)۔

بیع فاسد کو ختم کرنا واجب ہے، لیکن اگر بائع کی اذن سے خریدار نے قبضہ کرلیا تو مالک ہو جائے گا، پھر مشتری کے تصرفات ہبہ وغیرہ مچھلی میں نافذ ہو جائیں گے اور دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دینا بھی مشتری کے لئے جائز ہے، مگر بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے لئے خریدی ہوئی مچھلی کا کھانا درست نہیں (دیکھئے: البحر الرائق ۶/ ۶۸، ہدایہ آخرین ۳/ ۴۶-۴۷، درالمختار فی ھامش ردالمحتار ۴/ ۱۳۸، درالمختار علی ھامش ردالمحتار ج ۴ ص ۱۳۹) تاہم علم کے بعد ایسی مچھلی خریدنے سے بھی احتیاط کرنا چاہئے (فتاوی محمودیہ ۴/ ۱۹۷)۔

۳- ایسے تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے اور بیع فاسد ہے۔

۴- اگر حوض یا تالاب کسی کی ذاتی ملکیت ہو، یا عوامی ملکیت ہو اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش، یا سیلاب کی وجہ سے ازخود آگئیں ہوں انہیں تالاب سے نکالنے کے بعد کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

☆☆☆

مچھلی کی بیع وشراء کے بعض مسائل

مولانا اختر قاسمی ☆

۱- دور جدید کے بدلتے ہوئے احکام میں مچھلی کے معاملے میں توسع سے کام لینا چاہئے، اس لئے سرکاری تالاب وغیرہ کی خرید وفروخت مچھلیوں کی جنس میں سے بعض کا تعین کرکے کی جاسکتی ہے، اس صورت میں بیع حیز مجہول اور غیر مقدور التسلیم ہونے سے نکل کر معلوم اور مقدور التسلیم کے حیز میں آئے گی، تالاب کی بعض مچھلیوں کا یقین کرکے تعین چاہے، قیمت میں فروخت کرسکتا ہے، اگر ایک پیسہ کی چیز سو روپے میں فروخت کردے تو اس کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ خریدار سے کسی طرح کا دھوکہ نہ کرے، بلکہ صاف کہہ دے کہ میں اتنے میں فروخت کروں گا، تو یہ صفائی معاملات۔

۲- ٹھیکہ دار کا مچھلی کی خرید وفروخت کرنا بیع فاسد ہے اور کسی دوسرے مسلمان کے لئے خریدنا جائز رہے گا، ضابطہ یہ ہے کہ جو شئ بالاصالہ حلال ہو اس میں کسی عارض کی وجہ سے کراہت آجائے تو وہ دوسرے کے لئے بلا کراہت صحیح ہوجائے گی، جیسا کہ تمام بیوع فاسدہ کا حکم ہے۔

۳- حوض یا نجی تالاب میں مچھلی کا تعین کئے بغیر اور شکار کئے بغیر بیچنا جائز نہ ہوگا، اگر اس حوض یا تالاب کو ایک مدت تک کے لئے کرایہ پر دے دے اور اس سے جو فوائد ہوسکتے ہوں، وہ خاص مچھلیوں کے ڈالنے کا ہو یا دوسرے میں استعمال کرے، ایسی صورت میں یہ امور جائز ہوجائیں گے۔

☆ ریڑھی تاجپورہ، مظفر نگر۔

۴- جو مچھلی پالے بغیر خود آ گئی ہیں، اگر وہ حوض یا تالاب ذاتی ہے تو ان مچھلیوں کا وہ شخص مالک متصور ہوگا اور اگر عمومی ہے تو اس ندی نالے میں سے اگر کچھ حصہ باندھ لگا کر الگ کر لیا گیا ہو اور اس کو شکار پکڑنے کے لئے روک لیا گیا ہو تو روکنے والا ان مچھلیوں کا مالک متصور ہوگا، لیکن فروخت کرنا پکڑنے کے بعد ہی جائز ہوگا۔

☆☆☆

مناقشہ:

مچھلی کی خرید وفروخت

ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی:

اس مسئلہ میں فقہاء اور مجتہدین کی آراء میں فقہی اور اجتہادی اختلاف مندرجہ ذیل امور میں منحصر ہے:

۱- نبی کریم ﷺ نے ان تمام معاملات کو غرر کے زمرے میں شامل فرمایا جن میں مبیع کی سپردگی فوری طور سے انسان کی قدرت میں نہ ہو، مثلاً ہوا میں پرواز کرتے ہوئے پرندے، پانی میں تیرتی ہوئی مچھلیاں اور بھاگے ہوئے غلام، اس سلسلہ میں دو روایتیں نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں، ایک روایت: "نهى عن بيع الغرر" ہے اور دوسری روایت میں ہے: "نهى عن الغرر" اور غرر ایسی چیز کی خرید وفروخت کا نام ہے جس کا وجود اور عدم دونوں محتمل ہو، یعنی اس کا مشتری کے سپرد نہ کیا جانا مشکوک ہو، جب یہ بات پائے ثبوت کو پہنچ گئی کہ یہ محتمل بیع، بیع غرر ہے، اور بیع غرر ممنوع ہے تو ہمیں اس نتیجہ تک رسائی حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں کہ مچھلی کی خرید وفروخت کا یہ معاملہ شرعاً ممنوع قرار پائے گا اور اس ممانعت کی چاہے جو بھی شکل ہو، فاسد کہیں اسے آپ یا باطل، جیسا کہ ہمارے بعض شرکاء نے باطل اور فاسد کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے، لیکن راجح بات یہی ہے کہ صرف غرر کسی معاملہ کے وجود پذیر ہونے میں مخل نہیں ہے، بلکہ شرائط انعقاد بیع کے بعض شرائط کے پائے جانے میں مخل ہے، مثلاً معدوم کی بیع، اسی طرح اس چیز کی بیع جس کی سپردگی پر مشتری قادر نہ ہو، اور یہی دراصل بیع کے باطل ہونے کا تقاضا کرتا ہے، بعض

حنفیہ نے اس معاملہ کے فاسد ہونے کی بات کہی ہے، جبکہ اکثر حنفیہ کے بقول اس طرح کا ہر معاملہ ہی سرے سے باطل ہے جس میں غرر پایا جائے، اور یہی باطل ہونے کی بات دوسرے دبستان فقہ کے علماء نے کہی ہے، چنانچہ امام نووی کہتے ہیں: "النهي عن الغرر أصل من أصول التشريع"۔

اب جبکہ ہم نے اس ترجیحی اصول وقواعد کی وضاحت آپ کے سامنے کردی تو اب ہمارے لئے زیادہ آسانی ہے کہ "پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت" کی تفصیلات آپ کے سامنے رکھوں، چنانچہ علماء حنفیہ اور دیگر علماء کے درمیان اس بارے میں اتفاق ہے کہ اگر مچھلی کسی بڑے نہر یا دریا میں ہو تو یہاں غرر کثیر اور غرر فاحش پایا جاتا ہے اور اس صورت میں اگر کوئی شخص بغیر شکار کئے ہوئے ان مچھلیوں کو فروخت کرتا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ خرید و فروخت بیع باطل کے قبیل سے ہے اور باطل ہے، اور اس کے بطلان کے لئے صرف احتمالات اور عرف ورواج یا عموم بلوی اور اباحت اصلیہ (اشیاء میں اباحت ہے) وغیرہ ہی کے اصول نہیں ہیں، بلکہ اس بیع کی ممانعت پر صریح نص موجود ہے، اور یہ مشاہدہ بھی ہے اور آپ دیکھتے ہوں گے کہ کبھی کبھی بہت سے ماہی گیر سمندر کے کنارے جال اور کانٹے لے کر گھنٹوں بیٹھے رہتے ہیں، اور خالی ہاتھ لوٹتے ہیں پانی میں رہتے ہوئے اور بغیر شکار کے مچھلیوں کی بیع میں اس سے بڑا اور کیا غرر ہوگا، اس لئے یہ عرف اور مشاہدہ تو عام ہے کہ اگر نہریں بڑی ہوں اور اس میں پانی زیادہ ہو یا سمندر ہو یا اس قسم کے دوسرے جھیل تو اس میں غرر کثیر پایا جاتا ہے۔

البتہ اگر مچھلیاں کسی حوض یا چھوٹے تالاب میں ہوں، یا جہاں پانی بہت کم ہو اور مچھلیوں کو پکڑنا آسان ہو اور صاحب حوض وتالاب کی مملوکہ ہوں، نیز اسے روکے رکھنے کا اہتمام کیا ہو جیسے کسی پرندے کا شکار کرنے کے لئے کوئی جال لگا دیا ہو اور اس میں آکر پرندے پھنس گئے ہوں تو یہ اس کے مملوکہ ہیں اور ان کو فروخت کرنا اس کے لئے حلال ہے، اسی طرح ان مچھلیوں کو فروخت کرنا بھی مملوک ہونے کی وجہ سے حلال ہے۔

رہ گیا مسئلہ تالاب یا حوض کے چھوٹے ہونے میں شکار پر قدرت کا تو اس میں بھی غرر ہے، مگر غرر قلیل اور یسیر ہے جو معاملات میں انگیز کیا جاتا ہے، کیونکہ اس صاحب تالاب اور شکار کرنے والے نے مچھلی کو روکنے کے لئے جو تدبیریں کیں ہیں اور اسے روکنے کا اہتمام کیا ہے اس سے وہ مچھلیاں مقید بھی ہوگئی ہیں، اور مملوک بھی اور ان کا شکار کرنا بھی اس طرح کے تالاب اور حوض میں کوئی مشکل نہیں ہے اور غرر بھی یسیر ہے، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر غرر یسیر ہو تو اس کی خرید وفروخت درست اور مباح ہے۔

تیسرا مسئلہ اس میں سرکاری ندی نالوں اور عوامی تالابوں کی مچھلیاں پکڑنے کے ٹھیکہ کا ہے، اس میں بھی وہی حکم ہے کہ اگر حوض، تالاب اور جھیل چھوٹی ہو تو اس کا اجارہ اور ٹھیکہ درست ہے اور اگر بڑے تالاب، نہریں اور سمندر ہوں اور پانی زیادہ ہو جس میں مچھلیوں کو ایک حد میں روکے رکھنا ممکن نہ ہو تو اس طرح کا اجارہ فاسد ہوگا، اسی طرح حنفیہ سمندر اور ندی نالوں کے اجارہ اور ٹھیکہ کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس میں چونکہ استہلاک عین لازم آتا ہے، اس لئے اس طرح کا ٹھیکہ درست نہیں، مجھے بھی کسی کا قول معلوم نہیں جس میں اس صورت کے جواز کی بات کہی گئی ہو، لیکن حنابلہ کے یہاں یہ بات ملتی ہے کہ اگر تالاب چھوٹا ہو یا حوض ہو تو اس کے اجارہ اور ٹھیکہ کا معاملہ درست ہے، اسی بنیاد پر میرا ابھی رجحان ہے کہ اگر کسی تالاب وحوض وغیرہ کے اجارہ اور ٹھیکہ کے لئے مخصوص سالانہ رقم مقرر کر دی جائے جس میں مچھلیاں رک جاتی ہیں تو مچھلیوں کے پکڑنے کا یہ ٹھیکہ جائز ہونا چاہئے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور نہ ہی اس میں عین کے استہلاک کا قصد کیا جارہا ہے، بلکہ اس میں بھی دیگر اجارے کے معاملہ کی طرح تالاب کے منافع سے فائدہ اٹھایا جارہا ہے جو اس تالاب میں ہیں اور وہ عین نہیں ہے، بلکہ منفعت ہے، اس لئے فقہاء حنابلہ نے اس طرح کے ٹھیکہ کی اجازت دی ہے، البتہ اس کی خرید وفروخت کا جہاں تک تعلق ہے تو اسی تفصیل کے مطابق رہے گا اور اسی پر عمل واجب ہے، جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا، فجزاکم اللہ خیر الجزاء۔

مفتی شیر علی گجراتی:

یہ مسئلہ جو ہے میں اپنی رائے جیسے بہت سے حضرات کا بھی سنا یہ تالاب ہیں ندیاں ہیں اور حوض ہیں جو محدود ہے تو میرے خیال میں یہ بجائے بیع کے اور جیسے کہ ٹھیکہ وغیرہ کا لفظ ہے یہ اجارہ ہے، اور اس میں بیع کا کوئی سوال نہیں ہے، حکومت بھی مالکین بھی زمین کسی کو ٹھیکہ پر دیدیتے ہیں ایک سال کے لئے دو سال کے لئے کچھ زمانے کے لئے متعین کر دیتے ہیں، کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ حکومت مدد کرتی ہے پہلے تیار کر کے دیدیتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خود وہ آدمی وہ زمین کو حوض بنالیتا ہے اور مچھلیاں لاکر کے اس میں ڈالتا ہے اور پالتا ہے، تو یہ ان کی ملکیت ہے یا اجارہ پر لے رکھی ہے، اور یہ اجارہ منافع پر وارد ہوتا ہے عقد، یہاں منافع زمین ہیں یہ بھی ایک منفعت ہے کہ میں اس میں کھیتی کروں یا میں اس میں شکار کروں یا میں اس میں خود رہوں، چاہے میں کچھ کروں، میں نے ایک سال کے لئے یہ زمین کرایہ پر لے لیا۔ اب مجھے حق ہے کہ میں کسی کو یہاں آنے نہیں دوں گا، ان کو حق ہے کسی کو بھی پکڑنے سے منع کرنے کا۔ لہذا مدت معینہ میں جو وہاں مچھلی پالی جاتی ہے چاہے وہ بڑا حوض ہو یا اور وسیع جگہ ہو تو وہ چونکہ محدود ہے، انہوں نے وہ کرایہ پر لے رکھا ہے اور کرایہ منافع یہی ہے کہ میں اس میں مچھلیاں پالوں گا جیسے اور جانور پالتا ہے اور اس میں رکھنا وہ جائز ہے، اور اگر کسی نے اپنی مملوکہ زمین محدود کر دیا اور اس میں خالص لکڑیاں اور گھاس بویا تو گھاس اور لکڑیاں سارے فقہاء صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ گھاس ان کی مملوک ہے وہ کسی کو آنے سے منع کر سکتا ہے، اسی طریقہ پر یہاں بھی حق ہے کہ دوسروں کو پکڑنے سے منع کر دے، چاہے وہ زمین انہوں نے کرایہ پر لے رکھی ہو، چاہے وہ ان کی مملوکہ ہو۔

یہ میری اپنی رائے ہے کہ یہ کرایہ ہے مدت معینہ تک کے لئے جتنا چاہے وہ اپنی ملک میں مچھلیاں پالتا رہے اور دوسروں کو روک سکتا ہے بالکل ان کو حق ہے کہ میں نے یہ زمین کرایہ پر لے رکھی ہے میں نے پانی اس میں بھر رکھا ہے یا پانی کا انتظام کر رکھا ہے اور میں اس میں مچھلیاں پالتا ہوں میں اور کام کرتا ہوں، اس میں بھینس پالتا ہوں تو مچھلیاں کیوں نہیں پال سکتا، ،ں، میں

اس میں گھاس اور درخت لگا سکتا ہوں سارے فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ وہ گھاس ان کی مملوک ہوگئی اور وہ لکڑیاں اس کی مملوک ہیں تو مچھلیوں کا بھی میرے خیال میں یہ اجارہ ہے اس کو بیع کہنا میرے خیال میں ٹھیک نہیں ہے، اور چنانچہ ان کا عنوان یہی ہے کہ وہ ٹھیکہ پر لیتے ہیں اور اجارہ میں مدت معینہ تک اس میں مچھلیاں بھی پال سکتے ہیں، اس لئے یہ سوالات کہ یہ غرر ہے، یا یہ مجہول ہے یا غیر مقدور التسلیم ہے اس کا سوال ہی ختم ہو گیا وہ تو ٹھیکہ پر لے رکھا، کرایہ پر زمین لے رکھی ہے مچھلیاں پالنے کے لئے اس لئے یہ جائز ہے اب وہ چاہے بعد میں خود پکڑ کر کے بیچے پالکر کے، یہ تو بعد کی بات ہے یہ چند باتیں میں نے عرض کر دی ہے۔

مولانا سعود عالم قاسمی:

یہ ندی نالے اور مچھلیوں سے متعلق جو مسئلہ زیر بحث ہے اس سلسلے میں ہمارے پاس ایک نص قطعی موجود ہے اور وہ نص قطعی جو ہمارے مختلف حضرات نے کوڈ بھی کیا ہے کہ پانی میں مچھلی کو نہ خریدو یہ بیع غرر ہے، نص قطعی کے موجود ہوتے ہوئے اس میں کسی اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، تچی بات یہ ہے کہ ندی نالے یا سمندر جہاں پر پانیوں کی آمد و رفت ایسی ہو جہاں کوئی حد بندی نہ کی جا سکتی ہو، وہاں مچھلی کو بیچنا فی الحقیقت ایک ایسی چیز کو بیچنا ہے کہ جس پر آدمی قبضہ نہیں دے سکتا اور جو مقدور التسلیم نہیں ہے اور جو ملکیت میں بھی نہیں ہے تو اس لئے وہ حضرات جن لوگوں نے عرف کو بنیاد بنا کر اس کو بھی جائز قرار دیا ہے میں سمجھتا ہوں کہ یہ نص کے مخالف ہے اور اس پر نظر ثانی ہمکو کرنا چاہیے۔ دوسری بات یہ ہے کہ دوسرا مسئلہ کہ جو تالاب یا حوض یا اس طرح کے جو چھوٹے گڑھے بنا لیتے ہیں لوگ، ان میں مچھلیوں کی آمد و رفت ایسی نہیں ہوتی جس وقت آپ چاہیں مچھلیوں کا حجم ناپ سکتے ہیں، مچھلیوں کا سائز ناپ سکتے ہیں، مچھلیوں کی تعداد ناپ سکتے ہیں، یہاں تک کہ تالاب کے سائز کے جال اور دوسرے ایسے آلات موجود ہیں کہ جن سے ان کو آپ حاصل کر سکتے ہیں تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں غرر کا اندیشہ کم یا بالکل نہ کے

برابر ہے، صرف لفظوں میں آپ کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ندی نالے کی مچھلیاں آج بھی اسی طریقہ سے غرر ہے اس میں، جس طریقہ سے اس زمانے میں تھے،

دوسری بات یہ مجھے عرض کرنی ہے کہ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مچھلیوں کا جو عام رواج تھا یہ ہماری طرح مچھلی پالن کا رواج نہیں تھا۔ بلکہ اس زمانے میں جو سمندر کی مچھلیاں تھیں وہ ہی ہوتی تھیں، ہمارے زمانے میں مچھلی پالنا جیسا کہ آپ نے بھی فرمایا اور دوسرے لوگوں کے یہاں بھی مقالات میں شامل ہے یہ کاشتکاری کی طرح مستقل ایک پیشہ ہے، ایک فن ہے، وہ سارے لوازمات موجود ہیں، اس لئے جس طرح ہم کاشتکاری پر جب غور کرتے ہیں اسی طرح ہم اس پر غور کرتے ہیں، اس میں غرر نہ ہونے کی وجہ سے ہم اس کو جائز قرار دیتے ہیں، مجھے ایک بات جو پہلے کہنی تھی اب میں کہہ رہا ہوں وہ عرض مسئلہ پر مجھے مولانا شاہین جمالی صاحب سے یہ گزارش کرنی ہے کہ آپ کی ساری باتیں مجھے تسلیم ہیں اتفاق کرتا ہوں، لیکن جب عرض مسئلہ پیش کیا جائے تو جو علماء کی رائے ہے ان کو اسی طرح پیش کردیجئے جب مناقشہ ہو تو اس پر جو بھی تبصرے فرمائیں، اس سے ہو یہ ہوگا کہ وہ علماء جنہوں نے محنت کرکے اپنی رائے قائم کی ہے ان کی حوصلہ شکنی ہوگی اور پھر جلدی سے مسئلہ کا جواب دینے کی ہمت نہیں کریں گے تو ذرا سا اس میں ٹون بدل دیجئے تو اچھا ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی:

تالاب اور نہر کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ اس کو زمین کے مخصوص حصہ کا اجارہ قرار دیا جائے بیع قرار نہ دیا جائے اور چونکہ مخصوص حصہ کا اجارہ ہوتا ہے جس میں منفعت جس کو آپ حق شکار سے تعبیر کرسکتے ہیں، یہاں پر متعین ہے، اس لئے اس اجارہ کے جواز میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا، ہم اگر استہلاک عین کی بنیاد پر اس اجارہ کے جواز کی بات کرتے تو وہاں پر یہ اشکال ہوسکتا تھا، اس سلسلے میں خود ہمارے یہاں فقہاء کی کتابوں میں بعض عبارتیں

ایسی ملتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کے سلسلہ میں صراحت ہے کہ مچھلی پالنے کے لئے اجارہ پرلیا جاسکتا ہے''مغنی''میں یہ عبارت ہے: "لو استاجر البركة أو الشبكة أو استعارهما للاصطياد جاز وماحصل فيه ماملكه"، اس عبارت سے صراحۃ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مچھلی پالنے کے لئے بھی تالاب اور حوض کو اجارہ پرلیا جاسکتا ہے، یعنی اصالتاً حنفیہ مچھلی کی خاطر نہر یا تالاب کے اجارہ اور گھاس کے لئے چراگاہ کے اجارہ کو تو جائز قرار نہیں دیتے، البتہ اس کے لئے صرف زمین اجارہ پر لی جاسکتی ہے اور اجارہ پر لینے کے بعد جب زمین پر اسے حق انتفاع حاصل ہو گیا تو اب اس میں مچھلی کی کاشت کرے یا کسی طرح سے اس سے انتفاع حاصل کرے اسے یہ حق حاصل ہوگا۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

یہ جو مسئلہ چل رہا ہے مچھلیوں کی بیع کا یا ٹھیکہ پر دینے کا اور اس سلسلے میں جو روایت پیش کی جارہی ہے ایک تو بیع غرر سے منع کرنے کی روایت ہے، ایک عام روایت ہے اور اس کے ذیل میں گویا''بیع السمک'' بھی آئی، تو ایک روایت وہ ہے جو خاص طریقہ سے بیع السمک فی الماء کے بارے میں ممانعت کے تعلق سے وارد ہوئی ہے۔ یہ روایت اکثر محدثین کے یہاں تو موقوفاً ہے ایک صحابی رسول ﷺ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: جو مچھلی پانی کے اندر ہے اسے نہ خریدو، اس لئے کہ وہ غرر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر سے یا غرر سے منع فرمایا ہے، تو اگر حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہوا کہ انہوں نے یہ بات فرمائی ہے تو پھر تو یہ قول صحابی ہوا اور انہوں نے گویا جو بات فرمائی ہے اس کی علت بھی واضح فرمادی کہ "لأنه غرر" تو پھر غرر کی احادیث کے بارے میں جو رویہ ہمارے محدثین اور فقہاء کا رہا ہے وہ یہاں پر پیدا ہوگا اور اس پر بحث ہوگی کہ غرر کس درجہ کا قابل معافی نہیں ہے اور کون سا غرر معفو عنہ ہے، لیکن یہی روایت حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی وارد ہے،

بعض طرق میں، اب بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ کیا اس روایت کا وقف صحیح ہے یا رفع صحیح ہے، ایک تو رجحان یہ ہوتا ہے کہ اگر اس روایت کے راوی مرفوع روایت کے روای اس درجہ کے ہیں کہ حسن بھی روایت قرار پاتی ہو، یا یہ کہ اس کی روایت کا رفع بھی ثابت ہوگا، وقف بھی ثابت ہوگا تو رفع پر محمول کیا جائے گا، بعض حضرات نے تو یہ رویہ اختیار کیا ہے، اور بعض حضرات کا طریقہ یہ ہے کہ انہوں نے دونوں روایتوں میں موازنہ کیا ہے، اور چونکہ جو روایت موقوف ہے وہ زیادہ قوی ہے اپنے راویوں کے اعتبار سے اور تعداد کے اعتبار سے، اس لئے اس کو راجح قرار دیا ہے، اصح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں اصل گویا موقوف ہونے کو اصح قرار دیا ہے اور مرفوع ہونے کو مرجوح قرار دیا ہے، مجھے کہنا یہ ہے یہاں پر کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً بیع السمک فی الماء سے منع فرمایا ہے تو یہ تو خاص اسی مسئلہ کے بارے میں حدیث وارد ہوئی اور جب کسی خاص مسئلہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے تو اس میں گویا اجتہاد اور تخصیص کی گنجائش ہے ہی نہیں، بیع السمک فی الماء کو اگر ہم مرفوع مانتے ہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہونا چاہیے کہ جو مچھلی پانی کے اندر ہے چاہے وہ مقدور التسلیم ہو یا نہ ہو، حوض چھوٹا ہو کسی برتن میں پالی گئی ہے وہاں مچھلی رکھی ہوئی ہے تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہونی چاہیے، لیکن چونکہ علت کی صراحت حدیث میں موجود ہے کہ غرر کی بنیاد پر اس کی ممانعت ہے، تو غرر کی جس درجہ گنجائش ہے شریعت میں جس غرر کے باوجود عقود درست قرار دیتے جاتے ہیں اگر اس درجہ کا غرر ہے اس صورت حال میں جس پر ہم بحث کر رہے ہیں تب تو اس بیع کو درست ہونا چاہیے، اور جو غرر قابل معافی نہیں ہے، جس کو شریعت نے منع کیا ہے اور اس کی گنجائش نہیں ہے، غرر کثیر ہے اس کی گنجائش نہیں ہونی چاہیے، تو میرا اپنا خیال یہ ہے کہ اس نقطۂ نگاہ سے اگر ہم اس مسئلہ پر غور کریں کہ یہ صورت حال ہے کہ مچھلی کی بیع ہو رہی ہے، سمندر کی مچھلی ہو یا تالاب کی مچھلی ہو، تو ظاہر بات ہے کہ سمندر کی مچھلی میں اور تالاب کی مچھلی میں غرر تو ہے ہی، چاہے جتنے بھی آلات ترقی یافتہ ہو گئے ہوں۔

لیکن ابھی تک میں سمجھتا ہوں کہ سمندر کی مچھلی کی جو بیع ہوتی ہے، خاص علاقے تک یا دریا کی مچھلی اگر بڑا دریا ہے تو اس میں غرر کی وہ شکل تو پائی جاتی ہے جس کو ہم غرر کثیر کہیں، اس لئے وہ تو ممنوع ہوگا، لیکن دوسرا پہلو جو غور کرنے کا ہے وہ یہ کہ یہ مسئلہ اصل میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید مچھلی کی بیع کا نہیں بلکہ مسئلہ حق اصطیاد کا ہے، خاص طور سے ندی نالے میں جو صورت حال ہو رہی ہے۔ ایک تو تالاب کی بات ہوئی۔ تالاب میں تو عام طریقہ سے گویا مچھلی کی ہی بیع ہوتی ہے اس میں بھی شکلیں مختلف پیدا ہوں گی۔

لیکن ندیوں میں بڑی ندیوں میں اور سمندر میں جو معاملات ہو رہے ہیں حکومت کی طرف سے اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے جو صورت حال چل رہی ہے کہ یہاں مچھلی کی بیع نہیں ہو رہی ہے بلکہ حق اصطیاد کی بیع ہو رہی ہے، شکار کے حق کی بیع ہو رہی ہے اور صورت حال یہ ہوتی ہے کہ ایک سال کے لئے آپ نے ٹھیکہ پر لیا ہے ایک خاص حصہ ہے ندی کا یا سمندر کا اس میں اگر آپ نے سال بھر مچھلی کچھ بھی نہ نکالی، ایک کلو مچھلی بھی آپ نہیں نکال سکے آپ گئے ہی نہیں شکار کرنے کے لئے تب بھی آپ کو وہ جو ٹھیکہ پر طے ہوا معاوضہ وہ ادا کرنا ہوتا ہے اور یہ صورت حال وہی ہے جیسے ندیوں میں جو ریت ہوتا ہے، یا ندیوں جیسی جو اور چیزیں نکلتی ہیں ان کا بھی ٹھیکہ ہوتا ہے، یہاں سے وہاں تک ریت نکالنے کا ٹھیکہ فلاں کو دیا جا رہا ہے اور فلاں جگہ تک نکالنے کا ٹھیکہ فلاں کو دیا جا رہا ہے، یہاں پر گویا حق کا ہی معاملہ ہو رہا ہے تو گویا ہمیں غور یہ کرنا ہے کہ یہ جو حق کی بیع ہو رہی ہے حق اصطیاد کی یا اور اس کو آگے کر لیجیے اور مسائل میں بھی، تو یہ حق کی کونسی قسم ہوتی ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جو مچھلی یا چھوٹے تالابوں کی مچھلی کا مسئلہ ہے تو شاید ہم کسی حد تک اس میں اتفاق رائے کر سکیں، لیکن جو دوسرا مسئلہ ہے بہت ہی وسیع الاطراف، اس میں دراصل حق کی بیع ہو رہی ہے اور آج کل اس بیع کی ہزاروں شکلیں پائی جا رہی ہیں، اجارہ ہے یا حق کی بیع ہے اور یہ حق کونسی قسم کا حق ہے، قابل بیع ہے یا قابل بیع نہیں ہے؟ ان سارے پہلوؤں پر غور کرنا ہمارے لئے ضروری ہے، تب ہی ہم کوئی آخری بات اس میں کہہ سکتے ہیں۔

مولانا رئیس احمد ندوی:

حضرت ابن مسعودؓ کی موقوف حدیث معنوی طور پر مرفوع ہے، کسی بھی صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول نہیں منقول ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مرفوعاً بھی وہ حسن کے درجہ کی حدیث ہے، اس لئے موقوف ومرفوع اور اجماع صحابہ سے یہ مسئلہ منصوص طور پر ثابت ہے اور یہ نص قاطع نص مطلق ہے، نہ کسی سرکار، حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ تالاب، سمندر یا کسی جگہ کی مچھلی فروخت کرے، نہ غیر سرکار کو حاصل ہے، نہ شخصی ملکیت کہ حوض والی مچھلی تالاب والی مچھلی نہ غیر شخصی ملکیت کہ جب مطلقاً ممانعت ہے پانی کی مچھلی کی فروخت سے تو یہ ممانعت مطلق رہے گی۔ وہ مسئلہ دوسرا ہے کہ حق شکار کی خرید وفروخت ہوسکتی ہے یا نہیں ہوسکتی ہے، یہ تو دوسرا مسئلہ ہے، لیکن مچھلی پانی کے اندر بیچی جاسکے، اس کے لئے تو یہ نص قاطع اور اجماع سے بھی ثابت ہے، اس لئے اس میں کسی قسم کے اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے غرر ہے یا نہیں ہے اور کم ہے غرر یا زیادہ ہے، اور کیا ہے، نہ حکومت کو یہ ملکیت حاصل ہے کہ مچھلی بیچ دے اور نہ کسی شخص اور فرد کو یہ ملکیت حاصل ہے کہ بیچ دے، یہ دوسری بات ہے کہ شکار کر لینے کے بعد اس کو ہر شخص بیچ سکتا ہے، ہر شخص خرید سکتا ہے یہ مسئلہ الگ ہے، یہی بات میرے خیال سے مولانا مجاہد الاسلام صاحب کی بات سے مترشح ہورہی ہے، میں جہاں تک سمجھا ہوں اور معاملہ یہی ہے کہ جب نص قاطع موجود ہے تو ہم کو کسی قسم کے اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے کسی فرد بشر کو، حکومت ہو، کوئی امام ہو کسی قسم کا کوئی مولوی فقیہ، مفتی کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے، ویسے اپنی اپنی رائے زنی جو بھی کرے اس طرح سے بولنے کا اختیار تو سب کو ہے، لیکن شرعی طور پر کسی کو بولنے کا اختیار نہیں ہے

مولانا اختر امام عادل:

قاضی صاحب نے ایک سوال اٹھایا تھا کہ معقود علیہ کیا ہے اس میں؟ اجارۂ مچھلی ہے یا اجارہ حق شکار ہے تو اگر فقہاء کی اس عبارت کو اپنے سامنے رکھیں جو کئی کتابوں میں آئی ہے اس

سے روشنی ملتی ہے اس پر کہ اگر کوئی آدمی نہر کو اجارہ پر لیتا ہے یہ کہہ کر کہ اس سے میں مچھلی کا شکار کروں گا، اگر یہ کہہ کر اجارہ پر لیتا ہے کہ میں مچھلی کا شکار کروں گا تو اس میں اجارہ معقود علیہ مچھلی کو قرار دیا ہے، جیسا کہ عبارت سے سمجھ میں آتا ہے: "**ولو استاجر حوضاً او برکة یسقی منه ماء لایجوز، لأن هذا استیجار الماء وکذا لو استاجر نهراً لیصید منه السمک، لأن هذ استیجارء السمک**" تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی نہر کا اجارہ لے یہ کہہ کر: "**لیصید منه السمک**" کہ مچھلی کا شکار کریگا تو اس میں معقود علیہ مچھلی بنتی ہے اور یہ جائز نہیں ہوگا، یہ (بدائع الصنائع جلد ۶ صفحہ نمبر ۱۸۹، شامی جلد ۵، ۴۶، اور طحطاوی علی الادر المختار جلد ۳، ۶۷) تین کتابوں سے یہ ماخوذ ہے۔

مولانا نعمت اللہ (جامعہ رحمانی مونگیر):

اس کو عام رہنے دیا جائے اسی طرح پانی کے سلسلہ میں جو بڑے تالاب اور بڑی بڑی ندیاں ہیں نہریں ہیں اس سلسلہ میں بھی اپنی رائے یہی ہے اور خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ارشاد فرمایا کہ تین چیزیں مباح ہیں پانی اور گھاس اور آگ ان کی اباحت عامہ کا بھی تقاضا یہ ہے کہ بڑے تلاب اور بڑے بڑے نہر اور ندیاں جو ہیں وہ مباح الاصل ہوں اور اس پانی کا اجارہ یا اس زمین کا اجارہ یا اس میں موجود مچھلیوں کا اجارہ یا اصطیاد وغیرہ کے سلسلہ میں جو کچھ بھی معاملات طے کرتے ہیں باہم فریقین، وہ بالکل کالعدم ہونا چاہئے وہ حکومت ہو یا ٹھیکہ دار ہوا اب جس شخص نے بھی مچھلیاں شکار کرلیں اس کی ملکیت ہوگئیں، اب بازار میں وہ مچھلیاں آتی ہیں تو بازار میں خریدنے والے لوگوں کے لئے ان کا خریدنا اور ان کا اپنے استعمال میں لانا بالکل جائز ہے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ آبادیوں میں جو تالاب اور حوض ہیں اور وہ کسی شخص کی ملکیت نہیں ہے جس کو سرکاری تالاب سے ہم لوگ تعبیر کرتے ہیں اس سلسلے میں ہم نے یہ پڑھا ہے

کتب فقہ میں کہ آبادی کے آس پاس جو زمینیں اس آبادی میں بسنے والے جتنے لوگ ہیں ان کے مفاد کے لئے وہ زمینیں ہوتی ہیں اور اس میں اس طرح عمل اور دخل کہ وہ کسی شخص کے لئے مخصوص کردے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے اگر کوئی شخص اس تالاب کو جو آبادی کے اندر ہے یا اس حوض کو جو آبادی کے اندر ہے حکومت سے اگر ٹھیکہ کا معاملہ کر لیتا ہے تو اس کا ٹھیکہ کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، وہ مباح الاصل ہے، جس شخص نے اس تالاب سے مچھلی شکار کرلیا اس کی ملکیت ثابت ہوگئی، اور اس نے بازار میں اگر فروخت کردیا تو خریدنے والے کے لئے اس کا خریدنا اس کا استعمال میں لانا بالکل جائز ہے۔

تیسرا مسئلہ نجی تالاب کا ہے، اس سلسلہ میں اپنی ذاتی رائے یہ ہے کہ مچھلیاں ڈالی گئیں تو مچھلیاں مملوک ہیں، اب اگر تالاب کے اندر مچھلیوں کو فروخت کیا تو غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہوگی، لیکن خریدنے والے نے جب خرید لیا اور اس پر قبضہ کرلیا اور پھر بازار میں لے جا کر اسے فروخت کیا تو اس کا فروخت کرنا اور بازار میں خریداروں کا خریدنا یہ سب صحیح اور اس کا استعمال کرنا بھی صحیح، لیکن خریدار اول کے لئے جو اب مچھلی کے فروخت کرنے کے بعد رقم آرہی ہے اس رقم کا استعمال کرنا اس کے لئے جائز ہوگا یا نہیں ہوگا؟ ایک علیحدہ مسئلہ ہے، لیکن مارکیٹ سے جو خریدنے والے لوگ ہیں ان کے لئے ان مچھلیوں کا استعمال کرنا جائز ہوگا، لیکن ازخود مچھلیاں اس نجی تالاب کے اندر اور حوض کے اندر آگئی ہیں یا سیلاب اور بارش کی وجہ سے اس میں مچھلیاں پیدا ہوگئی ہیں تو اس سلسلہ میں اباحت اصلیہ کو اور احراز وقبضہ اور ان تمام چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ متعین کرنا ہوگا کہ کس شکل کے اندر صرف ملکیت ثابت ہوئی اور کس شکل کے اندر ملکیت اور قبضہ دونوں کا تحقق ہو چکا ہے، اسی لحاظ سے بیع کے فساد اور بطلان کا حکم لگایا جائے گا، لیکن بیع کے بطلان کی شکل میں تو پھر جو رقم حاصل ہوگی تالاب کے مالک کو اس رقم کا استعمال کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، لیکن جن خریداروں نے بازار میں خریدا ہے مچھلیوں کو ان کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔

مولانا جمیل احمد (دارالعلوم وقف):

حکومت کی مملوکہ چیزیں ہونے کے بعد ان کو اگر اجارہ پر دیا جائے تو اسمیں کوئی مضائقہ نہیں، یہاں معقود علیہ نہ مچھلی ہے، نہ معقود علیہ حق اصطیاد ہے، بلکہ معقود علیہ منفعت اصطیاد ہے اور اس سلسلہ میں شامی کی عبارتیں بھی شاہد ہیں حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت نقل کی گئی ابوالزناد نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو لکھا ہے: "کتبت إلی عمرؓ فی بحیرة یجتمع فیها السمک أنوجرها؟ فکتب إلی أن افعل وهو غیر بعید عن القواعد" ۔ابوالزناد یہ لکھتے ہیں کہ مچھلیاں جو بحیرہ کے اندر جمع ہوجاتی ہیں تو کیا ہم ان کو کرایہ پر دے سکتے ہیں تو عمر بن الخطاب نے جواب کے اندر کہا کہ یہ کام کرو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور علامہ شامی بعد میں لکھتے ہیں: "وهو غیر بعید عن القواعد" یعنی یہ قواعد کے کوئی خلاف بھی نہیں ہے۔ "ومرجعه إلی إجارة موضع مخصوص لمنفعة معلومة هی الاصطیاد" ۔ یعنی اصل بات یہ ہے کہ یہ ایک مخصوص حصہ کا اجارہ ہے، منفعت معلومہ کے لئے اجارہ ہے، وہ منفعت معلومہ اصطیاد ہے، تو اس کے لئے حق اصطیاد کا لفظ استعمال ہی نہ کیا جائے وہ منفعت اصطیاد ہے، مثلاً ایک آدمی نے زمین کرایہ پر لی کھیل کا نفع اٹھانے کے لئے، ایک آدمی نے زمین کرایہ پر لی جلسہ کرنے کے لئے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں یہ درست اور جائز ہے، لیکن اسی وقت ہے جب کہ ندی نالوں کو حکومت کی مملوکہ چیز مان لیا جائے۔ آگے ایک "بحرالرائق" میں عبارت نقل کی گئی امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں وہ حماد سے روایت کرتے ہیں وہ عبدالحمید بن عبدالرحمٰن سے انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کو لکھا اور سوال کیا عن بیع صید الآجام......" کی بیع یہاں صید کی بیع سے مراد وہ بیع نہیں اجارہ ہی ہے، اس لئے کہ اجارہ کے لئے بھی بیع کا لفظ بول دیا جاتا ہے، فقہا کے یہاں اس روایت میں ہے: " فکتب إلیه عمر أنه لابأس " اس میں کوئی حرج نہیں، مچھلیوں کا شکار کرنے کے لئے تالاب کو کرایہ پر دے دیا جائے اور عرفاً جو ٹھیکہ کا لفظ استعمال کیا ہے یہ بھی اجارہ ہی کے لئے ہے، یہ بیع کے لئے نہیں ہے۔

رہا وہ تالاب کہ جن کے اندر مچھلیاں چھوڑی گئیں اور بچہ اس میں ڈالا گیا تو اس کے بارے میں ایک درخواست کردوں گا کہ فقہاء نے اس میں ایک فرق بیان کیا ہے، ایک تو ہے عین کا مجہول ہونا، عین اگر مجہول ہوتا ہے کہ یہ چیز موجود ہے یا نہیں تو واقعتاً یہ بیع باطل ہے، یہ بیع درست نہیں، جائز نہیں، فاسد ہے، ایک ہے مقدار کا مجہول ہونا، مقدار کے مجہول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چیز تو موجود ہے یقینی طور پر موجود ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ اس کی مقدار کیا ہے؟ تو فقہاء یہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی چیز کی عین معلوم ہو اور مقدار مجہول ہو، شاید اس کی طرف اشارہ کردیا جائے تو اس کی بیع کے اندر کوئی مضائقہ نہیں، جیسے ایک آدمی غلہ کا ڈھیر فروخت کرتا ہے، تو جن تالابوں کے اندر مچھلیاں چھوڑی جاتی ہیں تو بالعموم ہم نے دیکھا کہ وہ مچھلیاں نظر آتی ہیں ساری نظر نہیں آتیں لیکن ان کا ایک مخصوص حصہ نظر آتا ہے تو اگر یہ کہہ کر ان کو بیچا جائے کہ اس تالاب کے اندر یہ مچھلیاں اتنے پیسوں میں ہم نے فروخت کی اور وہ تالاب مملوکہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ مچھلیاں مملوک بھی ہیں مقدور التسلیم بھی ہیں، اور ان میں مقدار کی جہالت اشارے کی وجہ سے بالکل ختم ہوگئی یہ جہالت اثر انداز نہیں ہوگی بیع کے فساد میں، تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ندی نالے کی شکل میں اجارہ کی صورت اور تالابوں کی شکل کے اندر بغیر شکار کئے ہوئے مچھلی کے بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحبؒ:

اس سلسلہ میں ایک درخواست چھوٹی سی یہ ہے کہ مولانا نے شامی کی طرف جو بات منسوب کی ہے تو وہ شاید اوپر سے پڑھا جائے تو یہ خیر الدین رملی کا قول ہے، شامی کی رائے یہ نہیں ہے۔ دوسری بات حضرت عمر فاروق کی طرف اس قول کا انتساب ایک ایسی غلطی پر مبنی ہے جو نسلاً بعد نسلٍ ہوتی چلی آئی، یہ دراصل حضرت عمر بن عبد العزیز کا مسئلہ ہے یہ ابو الزناد کی لقاء یا ابو الزناد نے حضرت عمر کا دور نہیں پایا ہے، ان کا وصال ۱۳۰ھ میں ہوا ہے اور پیدائش ان کی ۱۶۰ھ یا

۱۶۶ھ میں ہوئی ہے، اس لئے کوئی سوال نہیں ہے کہ انہوں نے لکھا ہو حضرت عمر فاروقؓ کو، ہاں عمر بن عبد العزیز کی بات ہو سکتی ہے اور جس کتاب کا حوالہ دیا ہے کتاب الفرائض امام ابو یوسف کا اس کتاب کو اگر آپ نکال کر دیکھیں تو اس میں پائیں گے آپ کہ یہ قول عمر بن عبد العزیز کا ہے اور نسخۂ تیموریہ میں یہ غلطی ہے، جس غلطی کو بار بار دہرایا جا تا رہا ہے تو اتنی سی وضاحت کے بعد میں آگے بڑھتا ہوں۔

مولانا محمد آل مصطفیٰ مصباحی:

جب ندی نالے خشک ہو جاتے ہیں تب بھی اسے ٹھیکہ پر دیا جاتا ہے، مثلاً امسال بارش نہیں ہوئی اور وقت آ گیا ٹھیکہ پر دینے کا جب ہی ٹھیکہ پر دیا جاتا ہے، تین سال کے لئے یا دو سال کے لئے ایسا ہوتا ہے، اس لئے اسے حق اصطیاد کا ٹھیکہ نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے یہ متعین ہے کہ یہ اجارہ مچھلیوں کا ہوتا ہے جو استہلاک عین پر اجارہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہے، دوسری بات اس میں یہ ہے کہ فقہاء کرام نے جو اس مسئلہ کو اٹھایا ہے اس میں حق اصطیاد کا لفظ کہیں نہیں ہے، بلکہ صاحب درمختار ہوں یا علامہ شامی وغیرہ ہوں سب نے تالاب کے اجارے کی بات کہی ہے، اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے سے لے کر اب تک جو اس سلسلے میں معاملات اور عمل چلا آ رہا ہے وہ حق اصطیاد کا اجارہ نہیں ہے کہ وہ بحث یہاں اٹھائی جائے اور حق مؤکد کہہ کر اس کے جواز کی راہ فراہم کی جائے۔

تیسری بات یہ ہے کہ چونکہ حق اصطیاد حق مؤکد ہے، اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، لیکن ندی اور نالوں میں جو الفاظ اجارہ کے وقت استعمال کئے جاتے ہیں وہ لفظ ٹھیکہ استعمال کیا جاتا ہے عربی میں ہو۔ چاہے اردو زبان میں ہو اور ٹھیکہ کا لفظ میرے خیال میں یہ اجارہ کے مرادف ہے، اس لئے بیع کا یہاں پہلو نہیں ہوتا، بلکہ اجارہ کا ہی پہلو ہوتا ہے، اور اجارہ کا پہلو حق اصطیاد میں نہیں، بلکہ صرف ندی اور نالوں میں ہے۔

مفتی شبیر احمد صاحب میرٹھی:

بسم اللہ الرحمن الرحیم، تالاب اور نہر کے متعلق جو بحث چل رہی ہے اس میں کچھ باتیں ایسی بھی آئی ہیں جو قابل غور ہیں، ایک بات ابھی جو قاضی صاحب بھی فرمارہے تھے صاحب بحر اور شامی نے بھی نقل کیا ہے۔ صاحب بحر نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے خط کا جواب جو نقل کیا ہے اس کے بعد آخر میں انہوں نے کہا ہے کہ ثم رأيت في .... کہہ کر کے عبارت انہوں نے نقل کی اور حضرت عمر بن عبد العزیز کے خط کا جواب جو تھا اس پر رد کر دیا ہے، اور یہ جو بار بار کہا جارہا ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کا اثر جو ہے، اس کے بارے میں کہ یہ نص قطعی ہے یا نص قاطع ہے یہ بار بار کہا جارہا ہے، قابل غور بات یہ ہے کہ یہ نہ تو نص قاطع ہے نہ ایسی روایت جس کی تاویل نہ کی جاتی ہو یا نہ کی جاسکتی ہو، بہر حال یہ صحابی کا اثر ہے قابل تاویل ہے، ظنی الدلالۃ ہے، اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہے او ثبوت بھی ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ اس نص کے مخالف ہونے کی وجہ سے جو یہ اجارہ یا عقد نا جائز ہونا چاہئے ٹھیک ہے، لیکن حضرات فقہاء نے اس پر بحث کر کے با عدہ شرعی طور پر عموم بلوی اور لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اجازت دی ہے، ایک آدھ عبارت میں آپ حضرات کے سامنے پیش کرتا ہوں: رافعی نے ایک عبارت نقل کی ہے بہت واضح عبارت ہے: "فلا يصح إجارة...... لصيد السمک ورفع القصب وقطع الحطب أو لقى أرضه أو غنمه وكذا إجارة المرعى والحيلة في الكل أن يستاجر موضعا معلوما ...." یہ عبارت میرے خیال میں زیادہ مسئلہ کے حل کے لئے مددگار ہوگی۔ "ہندیہ" نے ایک عبارت نقل کیا ہے: "فلا يجوز إجارة ماء في نهر وقناة أو بئر وإن استاجر النهر أو القناة مع الماء لم يجز أيضاً، لأن فيه استهلاک العين أصلاً والفتوى على الجواز لعموم البلوى" اسی طرح کی عبارت صاحب "درمختار" نے بھی نقل کیا ہے اس قسم کی عبارات کے ذریعہ سے مسئلہ کا حل ہوسکتا ہے، ساتھ ساتھ یہ بھی مسئلہ ہے کہ نہر اور بڑے تالاب سے متعلق جو بات

ہوئی ہے، جیسے قاضی صاحب نے فرمایا ہے یہ مسئلہ تو واضح ہو چکا ہے کہ اس کو شکار کرنے کا حق جو ہے اس پر بیع ہوتی ہے۔ بیع اسی پر ہوتی ہے مچھلی پر بیع نہیں ہوتی اور حق بیع سے متعلق ہمارا سیمینار بھی ہو چکا ہے اور بحث ہو چکی ہے۔

مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ مچھلیوں کی بیع کے تعلق سے گفتگو ہو رہی ہے، اس سلسلے میں مقالہ نگار حضرات کے آراء کی جو تلخیص آئی ہے اس میں کسی کسی نے اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے بیع کی کسی شکل کو ناجائز لکھا ہے، بیع کی ایک قسم باطل ہے اور دوسری قسم فاسد ہے ناجائز کا لفظ عام ہے، باطل اور فاسد دونوں کو شامل ہے، اس لئے وضاحت ہونی چاہیے اور صاف آنا چاہیے کہ ناجائز سے مراد کیا ہے باطل ہے یا فاسد ہے، دوسری بات یہ عرض کرنے کی ہے کہ "فیض الباری" میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بیوع فاسدہ کے تعلق سے یہ بات لکھی ہے کہ بیوع فاسدہ کے جواز وعدم جواز کا تعلق عوام کے باہمی معاملات سے نہیں ہے وہ لکھتے ہیں کہ یہ اگر اپنے طور پر جو کچھ کرتے ہیں جائز ہے، اس کا تعلق صرف عدالت اور قضاء سے ہے، مچھلیوں کی بیع پر جب ہم گفتگو کر رہے ہیں تو ہم چاہیں گے کہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ کی اس عبارت کو بھی اور وضاحت کو بھی سامنے رکھیں تو نتیجہ تک پہنچنے میں ہمیں سہولت ہوگی۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحبؒ:

ابھی قاضی صاحب نے فرمایا تھا کہ اس میں صورت مسئلہ کیا ہے، یعنی معقود علیہ اس میں حق اصطیاد ہے یا سمک ہے میں نے اس سلسلہ میں عرض کیا تھا کہ حق اصطیاد اگر ہے تو کیا بیع مؤقت صحیح ہوگی؟ اگر اسے بیع قرار دیتے ہیں تو کیا بیع مؤقت مطلقاً آپ فقہ میں پڑھتے ہیں کہ وہ صحیح نہیں ہے تو اس میں اجارہ اگر قرار دیں حق کا اجارہ تو وہ تو بات ہو سکتی ہے، لیکن اسے بیع قرار

دیں تو ذرا یہ قابل غور ہے، یہ سوال میرے ذہن میں تھا میں نے اٹھا دیا۔

ندی یا تالاب کے اجارہ یا ٹھیکہ کے سلسلہ میں اگر معقود علیہ کو حق اصطیاد ٹھہرایا جائے تو اس میں کچھ تفصیل یہ ہے کہ حق اصطیاد خصوصی ہے یا عمومی اگر حق اصطیاد خصوصی ہے، مثلاً کسی کے ذاتی تالاب میں اس کی مملوک مچھلیاں ہیں تو یہ حق اصطیاد خصوصی ہے اور حق خصوصی کا اجارہ اور اس کا ٹھیکہ دینے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی ہے اور دوسرا حق اصطیاد عمومی ہے تو اس میں تفصیل ہے حق اصطیاد کسی شخص کے ذاتی زمین میں ہوگا کسی کے ذاتی تالاب میں ہوگا۔ اور دوسرے یہ ہے کہ وہ حق اصطیاد کسی شخص کے ذاتی تالاب ذاتی زمین میں نہ ہو جیسے سمندر بڑے بڑے تالاب ندی نالے وغیرہ اگر وہ کسی شخص کے ذاتی تالاب میں ہے تو اس میں اس اس کو حق اصطیاد کی بناء پر اجارہ پر دینا جائز نہیں، کیونکہ اس میں تمام مسلمان مشترک اور عمومی ہیں، البتہ زمین کا حیلہ اختیار کرنا اس میں لابدی وضروری ہوگا زمین کو اجارے پر دے، اور حق اصطیاد عمومی جو ہے مثلاً بڑے تالاب، ندی، نالے وغیرہ تو اس میں اس کے اجارہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اجارہ پر دینے میں عوامی فائدہ اس سے زیادہ ہو جو باقی رکھنے میں ہے تو اس کا اجارہ پر دینا جائز ہے اور یہ خاص ہے امام کے لئے کہ امام ایسا کر سکتا ہے یا جس کو وہ اپنا وکیل بنادے کہ تم کو ایسا کرنے کی اجازت ہے وہ کر سکتا ہے اور اگر اس میں عوام کا فائدہ کم ہے اور اس کو مباح رکھنے میں زیادہ ہے اور تخصیص کرنے میں کم ہے فائدہ تو اس صورت میں کسی کو حق اجارہ کی تخصیص کرنا جائز نہیں۔

محی الدین صاحب:

حق اصطیاد کے بارے میں یہ عرض ہے کہ ایک جو مملوک تالاب یا چھوٹے تالاب یا محدود ہیں ان کے بارے میں تو مچھلی کی بیع ہی شمار ہو، لیکن جو بڑی ندیاں، دریا اور سمندر میں اس میں جو سرکار ٹھیکہ دیتی ہے تو اس بارے کے اندر حق اصطیاد کے متعلق ہم سوچ سکتے ہیں اور اس پر مبنی ہو سکتا ہے یہ مسئلہ اب اس میں ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ جو حکومتیں جس طرح ان کا حق زمینوں پر

ہےاور زمینوں میں وہ حق مرور کا اختیار رکھتی ہیں تو اسی طرح سمندر میں حق مرور کا اختیار حکومتوں کو ہے، جیسا کہ اس زمانے میں حق مرور خاص طور پر استعمال ہوتا ہے تو اس لحاظ سے اگر ان حکومتوں کو حق اصطیاد مل رہا ہو اور وہ اس لحاظ سے ٹھیکہ پر دے رہی ہوں تو یہ ٹھیکہ جائز ہو سکتا ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحبؒ:

مسئلہ کی مزید تنقیح کر لی جائے اور جو کمیٹی بیٹھے وہ ان سوالات اور ان تنقیحات کا جواب طے کرے ان مباحث کی روشنی میں جو ہمارے علماء اور فقہاء نے آج صبح سے اب تک یہاں کی ہیں، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا ذاتی تالاب ہے اور اس میں وہ مچھلی پالتا ہے، مچھلی پالتا نہیں مگر اس میں مچھلیاں جمع ہو جاتی ہیں اور وہ اس کا شکار خود کرتا ہے یا کسی اور سے کراتا ہے اپنے لئے یا اس کو ایک مدت معینہ کے لئے اجارہ پر دے دیتا ہے، ٹھیکہ پر دیدیتا ہے کہ اتنی مدت تک اس مچھلی کا جو اس پانی میں ہے شکار کرنے اور اس سے مچھلی نکالنے کا فلاں شخص کو حق حاصل ہوگا، دوسری صورت وہ جائداد وہ تالاب کسی شخص کی ذاتی ملک نہیں ہے، بلکہ غیر مزروعہ عام ملک سرکاری ہے، اور سرکاری معروف قواعد کے مطابق گرام سماج کی یا پنچایت کے مصرف کی چیز سمجھی جاتی ہے، گرام سماج یا گرام پنچایتیں اس کو بندبستی پر دیتی ہے اور اس سے آنے والی آمدنی کو سرکار کے مصرحہ قانون کے مطابق اس گرام اس بستی کے مفاد عامہ کے مصارف پر صرف کیا جاتا ہے۔ تیسری صورت عام ندی نالے ہیں جن میں مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، عام ندیاں اور عام نالے، نہریں، چاہے وہ سرکار کی تیار کی ہوئی نہریں ہوں یا وہ قدرتی طور پر بہنے والی ندیاں ہر دو صورتوں میں سرکار کی ملک تصور کی جاتی ہیں، جب تک سرکار کسی شخص کو کسی خاص حصے کو کسی خاص مدت کے لئے کسی خاص شخص کو کسی خاص رقبے کو کسی خاص مدت کے لئے اجرت لے کر مخصوص نہیں کر دیتی تب تک اس میں جو چاہے شکار کرتا ہے، مچھلیاں نکالتا ہے، لیکن جب سرکار اس کو کسی شخص کے نام خاص اور محدود رقبے کی حد تک اور خاص اور مخصوص مدت کی حد تک اجرت لے کر

کسی شخص کو دیدیتا تو پھر دوسرے لوگوں کے لئے اس میں شکار کا حق نہیں ہوتا ہے، چوری چھپے کر لے الگ بات ہے، لیکن پھر یہ عرف ہے کہ کبھی بنسی سے شکار کو اعتراض نہیں کیا جاتا، لیکن اگر جال ڈال کر شکار کرے گا تو اسکو روکا جاتا ہے ان ساری صورتوں میں سوال یہ ہے، لیکن باقی صورتوں میں سوال یہ ہے کہ یہ بیع ہے یا اجارہ؟۔ پہلا سوال۔

پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ بیع ہو یا اجارہ بہرصورت معقود علیہ سمک ہے یا معقود علیہ حق اصطیاد ہے، پھر تیسرا سوال اگر معقود علیہ حق اصطیاد ہے تو یہ حق مؤکد ہے یا یہ حق مجرد ہے، اس کے بعد اس پر ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام غیر شخصی جائدادیں، تمام وہ جائداد جو کسی مملکت میں چاہے وہ جائداد بری ہو یا بحری ہو جو کسی شخص خاص کی ذاتی ملک نہیں ہے وہ ساری کی ساری جائداد حکومت کی ملک مانے جائیں یا نہیں؟ دوسرے لفظوں میں یہ کہیں کہ عوام کی اجتماعی ملک تصور کی جائیں گی یا نہیں؟ اور عوام کی اجتماعی ملک میں کوئی فرد بحیثیت فرد مالک نہیں ہوسکتا، لیکن جو ان افراد کے مجموعہ کا نام دولۃ ہے، مملکت ہے وہ ان افراد کی اجتماعی ملک کی نمائندگی کرتی ہے یا نہیں۔

اگر نہیں کرتی ہے تو عوام میں سے مختلف افراد کا زیادہ سے زیادہ ان املاک سے استفادہ کی کوشش کرنا اور اس کی وجہ سے مفادات کا ٹکراؤ پیدا ہونا اور اس کی وجہ سے تنازع اور خصومت کے پیدا ہونے کا کیا حل ہوگا؟ اور اگر اس کو ہم محسوس کرتے ہیں کہ عوام کے اجتماعی مفادات جس میں حق ہر فرد کا ہے، مگر ملک جماعت کی ہے حق استفادہ اور انتفاع ہر فرد کا ہے اور ملک اجتماعی ہے ایسی صورت میں ایسے اصولوں کا انضباط حکومت کی طرف سے ہوگا جس کے تحت تنازع نہ پیدا ہو، پھر حکومت کے کسی تصرف کو دولۃ اور امام کے کسی تصرف کو اس کسوٹی پر جانچنا کہ ''تصرف الامام منوط بالمصلحۃ'' جو قواعد میں ایک بنیادی حیثیت ہماری دستوری فقہ میں رکھتا ہے کہ امام اور حکومت کے کسی بھی تصرف کو ہم اس صورت میں چیلنج کرسکتے ہیں کہ اس کا تصرف مفاد عامہ میں کس حد تک ہے اور پھر یہ مسئلہ قضاء میں جاتا ہے کہ قاضی یہ طے کرے کہ امام کا کونسا تصرف اگر

اس کے سامنے کوئی درخواست آتی ہے مفاد عامہ کی جس کی وہ نمائندگی کر رہا ہے اس کے مطابق ہے اور کونسا تصرف مصلحت عوام کے خلاف ہے وہ اس کو باطل کرسکتا ہے اور مصلحت عام کے مطابق ہے تو وہ نافذ کرسکتا ہے یہ ایک دستوری قانون کا حصہ ہے، جو یہ سوال بار بار ہم لوگوں کے ذہن میں آرہا ہے کہ حکومت کا کیا استحقاق ہے نہیں ہے؟ یہ حصے جو ضمنی طور پر اس سوال میں پیدا ہوئے ہیں۔

آگے چلئے؟ کیا اس بات کا تعین وہ تمام محل جو صراحتاً مورد نص میں آتے ہیں وہ تمام محل جو اس نص کے مورد کے طور پر متعین ہیں قطعی طور پر کہ تالابوں میں رہتے ہوئے مچھلی کی بیع کر دینا جائز نہیں ہے۔ "لاتبیعوا السمک فی الآجام"، یا "لاتبیعوا السمک قبل أن یصطاد"۔ تو مچھلی کے تالاب میں رہتے ہوئے بیع کر دینا جائز ہے، میں اس بحث میں نہیں جانا چاہتا کہ یہ حسن ہے یا کیا ہے؟ لیکن یہ مان کر کہ یہ نص اپنے موضوع پر نص ہے اور قطعی صراحت کا درجہ رکھتی ہے، تو تھوڑی دیر کے لئے اس کی سند کی بحثوں کو اور حسن اور صحت وغیرہ کی بحثوں سے الگ ہوکر، پھر اس میں کئی بحثیں ہیں کہ اگر قول ابن عمر بھی ہے تو "فیما لایدرک بالقیاس" ہے یا "مایدرک بالقیاس" ہے، میں ان بحثوں میں ابھی نہیں جانا چاہتا اور میں صرف آپ حضرات سے جو اس کمیٹی میں بیٹھیں گے اور دیگر علماء سے بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اس پر اب ایک اور پہلو سے غور کریں کہ اس کا صحیح تجزیہ کریں کہ اس مسئلہ میں واقعی حاجت اس صریح مورد کو چھوڑ کر اس مسئلہ میں واقعی حاجت اور عالم بھر کا تعامل کیا اس درجہ میں ہے کہ اگر فقہ حنفی کی کوئی صراحت اس کے لئے جواز کی گنجائش نہیں نکالتی تو کیا اس کی گنجائش ہے؟ ضرورت اور حالات کو سامنے رکھتے ہوئے کیا ضرورت اس درجہ کی ہے؟ کہ اس مسئلہ میں جیسا کہ ڈکتور نے فرمایا کہ حنابلہ کے یہاں اس کا جواز ہے، اسی لئے میں نے "المغنی" بھی منگائی تھی، صاحب المغنی کہتا ہے کہ: "ولو استاجر البرکة أوالشبکة واستعارھما للاصطیاد جاز وماحصل فیھا ملک" تو یہ ہے اور اس کے آگے پیچھے بھی کچھ، تو مسلک حنابلہ کا صحیح تعین، ضرورت اور حاجت کا صحیح تعین

اور عدول عن المسلک کے اصولوں کے مطابق کیا اگر ایسی ضرورت ہے تو اس صورت میں آپ کے لئے حنابلہ کے اس مسلک پر فتویٰ دینا صحیح ہوگا یا نہیں ہوگا؟ ویسے حضرت تھانویؒ نے بکریوں کی پرورش حصہ داری کے ساتھ جیسے بٹائی داری کے ساتھ کرنے کی اجازت دی اور فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں گنجائش نہیں، لیکن عرف عام ہے تعامل تو خیر ہے ہی، ضرورت عام ہے، اس لئے اس میں فقہ حنبلی کے جزئیہ پر عمل کیا جانا چاہیے، بہر حال میں نے کہا کہ یہ سارے وہ سوالات ہیں جن کو بیٹھنے والی کمیٹی بھی اور ہمارے فیصلہ کرنے والے حضرات علماء بھی محض ایک سوال کی حیثیت سے ذہن میں رکھ کر کوئی پختہ واضح تجویز اس کے لئے طے کریں۔ یہ ہماری درخواست ہے۔

☆☆☆

جدید فقہی مباحث

جبری شادی کا شرعی حکم

بحث و تحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

Islamic Fiqh Academy (India) — مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

فہرست مضامین

جبری شادی

ابتدائیہ:	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۷
سوالنامہ:		۱۱
فیصلے:		۱۵
عرض مسئلہ:	مولانا عبید اللہ اسعدی	۱۷
مقالات:		۳۱-۲۲۱
۱-	مولانا برہان الدین سنبھلی	۳۳
۲-	مولانا زبیر احمد قاسمی	۳۶
۳-	مفتی نسیم احمد قاسمی	۴۰
۴-	مولانا قاضی عبد الجلیل قاسمی	۴۷
۵-	مفتی انور علی اعظمی	۵۳
۶-	مولانا اختر امام عادل	۵۵

۷-	مفتی محبوب علی وجیہی	۶۵
۸-	ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی	۶۷
۹-	مفتی محمد صدرُعالم قاسمی	۸۸
۱۰-	مولانا خورشید انور اعظمی	۹۰
۱۱-	مولانا محمد ظفر عالم ندوی	۹۷
۱۲-	مولانا ابوسفیان مفتاحی	۹۹
۱۳-	مولانا ظفر الاسلام اعظمی	۱۰۲
۱۴-	مولانا سید اسرار الحق سبیلی	۱۰۵
۱۵-	ڈاکٹر عبداللہ جولم	۱۱۶
۱۶-	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۱۱۹
۱۷-	مفتی احمد نادر قاسمی	۱۲۱
۱۸-	مولانا عبدالاحد تاراپوری	۱۳۷
۱۹-	مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی	۱۳۹
۲۰-	مولانا محمد ابوبکر قاسمی	۱۴۱
۲۱-	مولانا محمد اقبال قاسمی	۱۴۶
۲۲-	مفتی عبدالرحیم، بارہمولہ کشمیر	۱۵۷
۲۳-	مولانا ابوالعاص وحیدی	۱۶۸
۲۴-	مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری	۱۷۲
۲۵-	مولانا محمد انظار عالم قاسمی	۱۷۵

۲۶-	مولانا اعجاز احمد قاسمی	۱۸۴
۲۷-	مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۸۷
۲۸-	مولانا بہاء الدین ندوی	۱۸۹
۲۹-	شیخ عبد القادر عبد اللہ القادری	۱۹۲
۳۰-	مولانا نیاز احمد عبد الحمید طیب پوری	۱۹۵
۳۱-	مولانا محمد اعظمی	۱۹۷
۳۲-	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲۰۰
۳۳-	قاضی محمد کامل قاسمی	۲۰۲
۳۴-	ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی	۲۱۴
۳۵-	مفتی شیر علی گجراتی	۲۱۶
۳۶-	مولانا محمد یعقوب قاسمی	۲۱۸

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی
۲- مولانا برہان الدین سنبھلی
۳- مولانا محمد رضوان القاسمی
۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۵- مولانا عتیق احمد بستوی
۶- مولانا عبید اللہ اسعدی
۷- مولانا فہیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

احکام شریعت کی بنیاد عدل پر ہے، "إن الله يامر بالعدل والإحسان" (سورۂ نحل:۹۰)۔ اس نے تمام انسانی طبقات کو انصاف فراہم کیا ہے اور دنیا کے مختلف مذاہب اور نظامہائے حیات میں جو ناانصافیاں روا رکھی گئی تھیں، ان کو دور کیا ہے، اور جیسے شفیق باپ اور دردمند ماں کا اپنے بچوں میں اس کی طرف زیادہ جھکاؤ ہوتا ہے جو کسی پہلو سے کمزور ہو، اسی طرح پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ یوں تو تمام عالم کے لئے رحمت تھے، لیکن اس وقت دو طبقات جو سب سے زیادہ مظلوم تھے: ''عورتیں اور غلام''، ان پر آپ کی نگاہ التفات سب سے زیادہ تھی اور آپ ﷺ نے زندگی کے آخری اوقات تک ان کے بارے میں حسن سلوک کی ہدایت فرمائی۔

اسلام سے پہلے عورت کے بارے میں تصور تھا کہ وہ بھی ایک جائداد ہے، جو چیز خود جائداد ہو اس میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہاں تک کہ وہ اپنے وجود کی بھی مالک نہیں ہوتی، اسی لئے ایک طرف عورت کو میراث سے محروم کیا گیا اور دوسری طرف شادی سے پہلے اسے باپ کی اور شادی کے بعد شوہر کی ملکیت سمجھا گیا، نہ اسے اپنے مال میں کوئی اختیار حاصل تھا اور نہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خودمختار تھی، اسی لئے وہ خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تھی، اولیاء اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دیتے تھے، اور مہر جو عورت کا حق ہے، اس پر بھی خود قابض ہو جایا کرتے تھے۔

اسلام نے عورت کو عزت واحترام کا مقام دیا، اسے مالکانہ حقوق عطا کئے، میراث کے حق سے نوازا، اور بتایا کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق رکھتی ہے، اولیاء اس پر کوئی رشتہ مسلط نہیں کر سکتے اور اپنی خواہش ومرضی کو اس پر زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بڑی وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے، دوسری طرف لڑکیوں کو اس بات کی تلقین بھی کی گئی کہ اولیا کی رائے ان پر لازم نہیں ہے، لیکن وہ اس کو اہمیت دیں اور اس کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کریں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہے۔

مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی طرف سے یہ صورتحال سامنے آئی کہ وہاں اس سلسلہ میں ایک گونہ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، ایک طرف اولیاء کی طرف سے لڑکیوں پر رشتوں کے لئے جبر کیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعد کو زوجین کے درمیان تعلقات میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے اور طلاق اور خلع تک نوبت آجاتی ہے، دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثر سے لڑکوں اور لڑکیوں میں اولیاء کی رائے کو اہمیت نہ دینے کا رجحان بڑھتا جارہا ہے اور بعض اوقات نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کے جذباتی فیصلے آئندہ خود ان کے لئے دشواری کا باعث بن جاتے ہیں۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ رتا ۱۶ اپریل ۲۰۰۱ء، جامعہ سید احمد شہید کٹولی میں ''جبری نکاح'' کا موضوع بھی شامل تھا، سمینار میں جو اہم مقالات اہل علم کی طرف سے آئے اور بہ اتفاق رائے جو فیصلہ ہوا، ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے پیش ہے، جو عائلی زندگی کے ایک اہم پہلو کو سمجھنے میں معاون بھی ہوگا اور شخصی آزادی کے سلسلہ میں اسلام کی روشن تعلیمات کی تصویر بھی لوگوں کے سامنے آسکے گی، اس موقع سے مجھے سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے سینئر سیاستداں اور سابق وزیر اعظم ہند جناب اٹل بہاری واجپائی کی بات یاد آتی ہے جسے اردو کے علاوہ انگریزی اخبارات نے نمایاں طور پر شائع کیا تھا کہ '' مجھے اسلام کی یہ بات بہت اچھی لگتی ہے کہ لڑکی سے اجازت لئے بغیر اس کا نکاح نہیں

کیا جاسکتا''۔افسوس نہ ہمارے برادران وطن نے ٹھنڈے دل سے اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ ہم مسلمانوں نے ان تک اس امانت کو پہنچانے ہی کی سنجیدہ کوشش کی ہے، ورنہ اسلامی تعلیمات قانون فطرت سے ہم آہنگی، عقل ومشاہدہ سے موافقت اور انسانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کی صلاحیت کی جہت سے نہ صرف امت مسلمہ، بلکہ پوری انسانیت کے لئے نجات وفلاح کی کلید ہے اور اس سے نہ صرف آخرت کی کامیابی متعلق ہے، بلکہ دنیا میں سکون وطمانینت کا باعث بھی ہے۔اور شاعر کے اس شعر کا مصداق ہے:

زفرق تابقدم ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا ایں جاست

دعا ہے کہ اللہ تعالی اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کو اجر جزیل عطا فرمائے، اکیڈمی کو دوام واستحکام بخشے اور اس کی یہ پیش کش عنداللہ وعندالناس مقبول ہو۔ واللہ ھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)
۱۲ر جون ۲۰۰۴ء، مطابق ۲۳ر ربیع الثانی ۱۴۲۵ھ

سوالنامہ:

آپ کی خدمت میں برطانیہ اور بعض دوسرے مغربی ممالک کے مسلم سماج کی بعض مشکلات ومسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لئے یہ تحریر بھیجی جارہی ہے، امید ہے کہ آپ حالات کی نزاکت اور پیچیدگی کو سامنے رکھتے ہوئے کتاب وسنت، مقاصد شریعت اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ایسا حل تجویز فرمائیں گے جو قابل عمل ہوگا۔

آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ برطانیہ، دوسرے مغربی ممالک نیز امریکہ میں ایشیا اور افریقہ سے گئے ہوئے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور اس آبادی میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ بہت سے خاندان ایسے بھی ہیں جو دو تین پشتوں سے ان ممالک میں آباد ہیں۔ جن مسلمان بچوں کی پیدائش، نشو ونما اور تعلیم وتربیت ان ہی مغربی ممالک میں ہوئی، انہیں ان ملکوں سے کوئی زیادہ لگاؤ اور دلچسپی نہیں ہوتی جہاں سے ان کا خاندان ترک وطن کر کے مغربی ملکوں میں آباد ہوا ہے۔ مغربی ممالک میں پلنے اور بڑھنے والے مسلمان بچے اور بچیوں کا مزاج ومذاق بھی بڑی حد تک مغربی سانچہ میں ڈھل چکا ہوتا ہے۔ ان ممالک کے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں میں یہ رجحان تیزی کے ساتھ بڑھتا جارہا ہے کہ ان کا ازدواجی رشتہ ان ہی ملکوں میں پیدا ہونے والے اور تعلیم وتربیت حاصل کرنے والے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں سے کرایا جائے۔

دوسری طرف بسا اوقات والدین کی خواہش اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ازدواجی رشتے اپنے خاندان میں کئے جائیں، یعنی ہندوستان یا پاکستان سے برطانیہ منتقل ہونے والے ماں باپ یہ چاہتے ہیں کہ اپنی بہو اور داماد ہندو پاک میں آباد اپنے خاندان سے حاصل کریں۔

یہ کشاکش بسا اوقات بہت ناپسندیدہ صورت اختیار کر لیتی ہے، خصوصا لڑکیوں کے

مسئلہ میں ۔ برطانیہ میں قائم شرعی پنچایتوں اور شرعی کونسلوں کے سامنے ایسے بہت سے واقعات آتے رہتے ہیں کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے والدین یا بھائی وغیرہ لڑکی کو اپنا قدیم وطن دکھانے یا سیر وتفریح کرانے کے عنوان سے ہندوستان یا پاکستان لے جاتے ہیں اور لڑکی کی شادی اپنے کسی عزیز وقریب سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لڑکی کسی طرح اس نکاح پر رضا مند نہیں ہوتی اور صاف کہہ دیتی ہے کہ ہم اس نوجوان کے ساتھ کسی طرح زندگی نہیں گذار سکتے۔ اس کے باوجود اولیاء اسے نکاح کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جبر واکراہ کی شکلیں اختیار کرتے ہیں، اسے نکاح پر آمادہ کرنے کے لئے زدوکوب کرتے ہیں۔ یہ دھمکی دیتے ہیں کہ اگر تم نے اس شخص سے نکاح نہیں کیا تو تمہارا پاسپورٹ جلادیں گے، برباد کردیں گے اور تم کو برطانیہ کی شہریت سے محروم کر کے یہیں سڑا دیں گے۔ مجبور و بے بس لڑکی اس طرح کی دھمکیوں اور جبر واکراہ سے مجبور ہو کر نکاح پر رضامندی کا زبانی اظہار کردیتی ہے، حالانکہ وہ دل سے اس نکاح پر ہرگز آمادہ نہیں تھی۔ اس جبری نکاح کا ایک بڑا مقصد اس نوجوان کو برطانیہ کی شہریت دلوانا اور برطانیہ میں بسانا ہوتا ہے، جس کے ساتھ نکاح کرنے پر لڑکی کو مجبور کیا گیا۔

اس طرح کی لڑکیاں برطانیہ واپس جانے کے بعد ان نوجوانوں کو اپنا شوہر تسلیم کرنے اور ان کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے سے انکار کردیتی ہیں۔ ان میں جو دیندار ہوتی ہیں، خدا کا خوف رکھتی ہیں وہ مسئلہ معلوم کرنے اور نکاح فسخ کرانے کے مقصد سے شرعی کونسلو کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

یہ واقعات اتنی کثرت سے ہونے لگے ہیں کہ حکومت برطانیہ نے اس پر رپورٹ مرتب کروائی اور ان واقعات کا سخت نوٹس لیا۔ پریس میں ایسے واقعات آنے سے مسلمانوں اور اسلام کی تصویر بھی خراب ہوئی اور آزادی نسواں نیز حقوق انسانی کی تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق اس حد تک پامال ہیں کہ عاقلہ، بالغہ، تعلیم یافتہ، باشعور لڑکی کو جبراً کسی ناپسندیدہ شخص کے نکاح میں رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ شریعت نے اولیاء کو بچے اور بچیوں کے معاملات میں

تصرف کا جو بھی اختیار دیا ہے، اس کی بنیاد ان کے ساتھ شفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا اولایت کی بنیاد پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہونا چاہئے جن میں بچوں کا فائدہ اوران کے مفادات کی حفاظت ہو۔

ہندوستان میں بھی اب اس طرح کے واقعات مسلسل رونما ہونے لگے ہیں، جس میں جبر کے ساتھ نکاح کردیا جاتا ہے۔

اس پس منظر میں آپ درج ذیل سوالات کے جوابات قدرے تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائیں:

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ سے واضح ہے- کیا وہ صورت رضامندی میں شامل ہوگی جب کہ لڑکی کو ڈرادھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا پاسپورٹ ضائع کردینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا گیا ہو جب کہ دل سے وہ اس نکاح پر راضی نہیں ہے؟

۲- مکرہ کا نکاح شرعاً منعقد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ کیا اس سلسلے میں اِکراہ ملجی اور اِکراہ غیر ملجی کے درمیان کوئی فرق ہے؟

۳- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آتا ہے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہوجاتا ہے کہ جبر واکراہ سے مجبور ہوکر لڑکی نے رضامندی کا اظہار کیا تھا اور لڑکی کسی طرح اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہوتو کیا شرعی کونسل یا قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں؟

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا، اس کے بعد کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان زن وشوئی تعلقات بھی قائم ہوجاتے ہیں اور کبھی زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آتی، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ، تحریر فرمائیں۔

فیصلے:

جبری شادی

برطانیہ اور بعض مغربی ممالک کے سماجی حالات کے پس منظر میں اولیاء کی جانب سے لڑکیوں کو رشتہ نکاح کے سلسلے میں مجبور کئے جانے کے واقعات پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں سمینار منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی، ملیح آباد میں غور کیا گیا اور حسب ذیل فیصلے کئے گئے:

۱- لڑکا یا لڑکی جب بالغ ہو جائیں تو شریعت نے انہیں اپنی ذات کے بارے میں تصرف اور نکاح کے سلسلے میں رشتہ کے انتخاب کا حق دیا ہے۔ یہ حریت شخصیہ شریعت اسلامیہ کے امتیازات میں سے ہے، بلکہ آج مغرب و مشرق کی بہت سی قوموں نے عورتوں کو جو حقوق دیئے ہیں وہ انہی اسلامی تعلیمات سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔

۲- اولیاء کی جانب سے بالغ لڑکی یا لڑکے کو ان کی خواہش اور رضا کا خیال کئے بغیر کسی رشتہ پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں، لہذا اولیاء کا اپنی رائے پر اصرار اور اس پر مجبور کرنے کے لئے طرح طرح کی دھمکیاں دینا اسلام کے دیئے ہوئے حقوق سے محروم کرنے کی ناروا کوشش ہے، جو کسی طرح درست نہیں ہے۔

۳- لڑکوں اور لڑکیوں کو بھی چاہئے کہ اپنے اولیاء کے انتخاب کردہ رشتے کو ترجیح دیں، کیونکہ اولیاء کی شفقت و محبت اور ان کے تجربہ کی وجہ سے عموماً یہی امید ہے کہ اولیاء نے ان کے لئے رشتے کا انتخاب کرتے وقت ان کے مفادات کا پورا پورا لحاظ کیا ہوگا۔

۴- نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کا تعلق نکاح کے وقت رضامندی کے اظہار سے ہے، لہذا اگر بالغ لڑکے یا لڑکی نے نکاح کے وقت رضامندی کا اظہار کردیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۵- اگر قاضی شرعی اور قضاء کے کام کرنے والے اداروں و ذمہ داروں کے سامنے یہ بات بہ تحقیق ثابت ہو جائے کہ اولیاء نے بالغہ لڑکی کے نکاح کے سلسلے میں جبر و زبردستی سے کام لیا ہے اور اس کو مجبور کر کے بوقت نکاح ہاں کرالیا ہے اور لڑکی رشتہ ہو جانے کے بعد اس رشتہ کو باقی و برقرار رکھنے کے لئے کسی طرح تیار نہیں ہے اور فسخ کا مطالبہ کرتی ہے اور شوہر نہ بطور خود اسے جدا کرتا ہے اور نہ خلع و طلاق پر آمادہ ہے تو قاضی شرعی کو دفع ظلم کی غرض سے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

عرض مسئلہ:

جبری شادی

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی
سکریٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
استاذ حدیث جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے ۲۲ ہویں فقہی سمینار کا ایک موضوع جبری شادی رکھا ہے۔ اس سے متعلق عرض، خلاصہ اور تجزیہ و جائزہ پیش کرنے کا احقر کو مکلّف بنایا گیا ہے۔

بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق ''ولایت و کفاءت'' کے موضوع سے ہے اور ان دونوں امور کے سلسلہ میں اکیڈمی کی طرف سے سمینار ہو چکا ہے اور تجاویز بھی آ چکی ہیں۔ اس کے بعد برطانیہ وغیرہ کے حالات کے پس منظر میں وہاں مقیم فکر مند علماء کے تقاضے کے تحت اس موضوع کو اختیار کیا گیا ہے۔ بہر حال پہلے تو اس سے متعلق موصول ہونے والی تحریروں کا خلاصہ ملاحظہ فرمایئے اور اس کے بعد احقر کا جائزہ و تجزیہ پیش خدمت ہے۔

اس موضوع سے متعلق مرسلہ و تیار کردہ سوالنامہ کے جواب میں اکیڈمی کو کل ۳۳ تحریریں عرض کی تجویز و تحریر کے وقت تک موصول ہوئیں جن میں اکثر تو مختصر ہیں اور چند مبسوط ہیں۔ جواب دینے والوں میں اکیڈمی کے مستقل معاونین و شریک کار، نیز اہم حضرات یہ ہیں: مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اسرار الحق

سنبھلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی۔

جوابات کی نوعیت یہ ہے کہ بعض حضرات نے اجمالی جواب پر اکتفا کیا ہے اور ہر ہر دفعہ کا جواب نہیں دیا ہے اور نہ ان کے کلام سے اس کا اخذ کرنا ممکن ہے، اور بعض حضرات نے ہر دفعہ کا وضاحت وصراحت سے جواب دیا ہے، خلاصہ میں کوشش کی گئی ہے کہ کوئی رائے چھوٹنے نہ پائے اور نہ کسی رائے کے اخذ کرنے میں غلطی ہو، مگر براءت کا دعوی نہیں کیا جاسکتا۔

پہلا سوال:

قبل عقد لڑکی سے بجبر ''ہاں'' کرانا۔ کیا رضا شمار کیا جائے گا؟

مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر صاحب کا جواب ہے کہ اس کو رضا شمار کیا جائے گا اور اکثر حضرات کا خیال ہے کہ نہیں۔

دوسرا سوال:

بوقت عقد بجبر ''ہاں'' کرانا کیا قبول عقد ہے اور نکاح ہو جائے گا؟

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا محمد ظفر، مولانا نعیم اختر، مولانا اقبال قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مولانا نیاز احمد کا خیال ہے کہ نکاح ہو جائے گا، جبکہ مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی اور مولانا محمد اعظمی کا خیال ہے کہ نہیں ہوگا۔ بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بجبر دستخط کرایا گیا ہے اور زبان سے نہیں کہلایا تو نہیں ہوگا ورنہ ہو جائے گا۔

تیسرا سوال:

برطانیہ وہندوستان وغیرہ کا معاشرتی فرق کیا کفاءت کے تحت آتا ہے؟

اس کے تحت بصراحت جواب دینے والے متفق ہیں کہ کفاءت کی نسبت سے اس کا کوئی اعتبار نہیں اور لڑکی کو کوئی حق نہیں، البتہ مولانا ظفر عالم ندوی نے کہا ہے کہ خلع کرلے۔

چوتھا سوال:

مذکورہ صورت میں تفریق کے لئے دخول وعدم دخول کا فرق؟

اس کے تحت کئی آراء ہیں:

۱-بہر صورت حق ہے (مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اقبال احمد قاسمی، البتہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ اگر دخول میں بھی جبر ہوتو بعد دخول بھی حق ہے)۔

۲-بہرصورت حق نہیں (مولانا نعیم اختر)۔

۳-بعد دخول حق نہیں (مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ظفر، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا عبدالقادر عبداللہ)۔

۴-اگر جبر ہوتو حق ہے ورنہ نہیں (شوکت صبا)۔

پانچواں سوال:

جبر واکراہ کا تحقق ہونے پر شرعی کونسل وغیرہ وحق تفریق ہے یا نہیں؟

اس کے تحت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر کی رائے ہے کہ کوئی حق نہیں اور بقیہ وہ حضرات جنہوں نے اس پہلو کی صراحت کی ہے سب متفق ہیں کہ شرعی کونسل کو یہ حق ہے۔ ان حضرات میں مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا ابوالعاص وحیدی وغیرہ ہیں۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بجنوری اس قسم کے نکاح کے انعقاد کے قائل نہیں ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجک نکاح فسخ کردینا چاہئے، یہ احتیاطاً ہے، ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

یہ مقالہ نگار حضرات کی آراء کا خلاصہ تھا۔اب احقر کا تجزیہ سماعت فرمائیں۔

پہلی بات تو یہ کہ جبری شادی کی ایک صورت یہ ہے کہ باپ، دادا وغیرہ بچی یا بچے کی شادی خالص اپنی مرضی سے کریں اور ان کے بلوغ کے باوجود یا تو ان سے استفسار نہ کریں یا استفسار کریں تو ان کے انکار کا لحاظ کئے بغیر خود ہی ایجاب وقبول کرلیں۔سوالنامہ میں یہ صورت شامل نہیں ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عقد اور ایجاب وقبول کا علم ہونے پر لڑکی یا لڑکا خاموش رہے، کچھ نہ بولے تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ رد ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی کے انکار کی صورت میں اس سے بوقت ایجاب وقبول، باصرار اور باجبار ہاں اور قبول کہلایا اور کروایا جائے۔اسی کی بابت سوال کیا گیا ہے تو اگر اجبار کے ساتھ تحریر لی گئی، دستخط یا انگوٹھا، تو یہ غیر معتبر ہے۔اور اگر ہاں کرایا گیا تو حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح ہوجاتا ہے، اور اس نکاح کی صحت کی وجہ بعض وہ توسیعات ہیں جو شریعت نے انعقاد نکاح اور طلاق کی بابت رکھی ہیں جن کی بنیاد ترمذی وغیرہ کی معروف حدیث ہے: ''ثلاث جدھن جد وھزلھن جد'' (جامع ترمذی، کتاب الطلاق۔امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور تمام اہل علم کا عمل اس کے موافق ذکر فرمایا ہے)۔اس حدیث کے مطابق مذاق کے طور پر کہے جانے والے ایجاب وقبول کے الفاظ بھی صحت نکاح کے لئے کافی ہیں اور جب مذاق سے نکاح ہوجاتا ہے تو اکراہ واجبار کی صورت میں بدرجہ اولی ہوجائے گا۔کیونکہ مذاق کی صورت میں جانبین کا سرے سے رشتہ کرنے کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے اور آپس میں گفتگو بس ایک تفریح اور دل لگی ہے اور اکراہ کی صورت میں ایک فریق تو پورے طور پر آمادہ وسنجیدہ ہی ہے، رہا دوسرا فریق جس پر جبر ہے تو وہ بھی اپنے نفع ونقصان کو سوچ کر ہی فیصلہ کر رہا ہے اور ہاں کر رہا ہے یعنی لڑکی، لہذا لڑکی کی طرف سے بھی عقد کا قصد وارادہ پایا گیا، اگرچہ یہ ارادہ بادل ناخواستہ انتہائی ناپسندیدگی اور ناگواری کے ساتھ ہے مگر لڑکی اس لئے ہاں کر رہی ہے کہ اس کے سامنے انکار کی مضرتیں کم از کم فی الحال قبول کی مضرتوں سے بڑھ کر ہیں تو ہاں کر کے وہ خود کو فی الحال سہی بعض مضرتوں سے بچا رہی ہے۔

لہذا یہ نکاح تو ہو گیا جبکہ نکاح باپ دادا نے کرایا ہے اور بظاہر انہوں نے لڑکی کے حق میں کسی برائی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اپنی کسی ذاتی غرض ومنفعت کے حاصل کرنے کا، کہ کہا جائے کہ اپنی غرض پر لڑکی کو بھینٹ چڑھا دیا۔

اور یہ نکاح حنفیہ کے علاوہ۔ بقیہ تینوں مذاہب وائمہ کی رائے کے مطابق بھی منعقد ودرست ہوگا جبکہ نکاح باپ ودادا نے کیا ہو۔ کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باپ کو بالغہ باکرہ پر بھی ولایت اجباری حاصل ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے نزدیک دادا کو بھی۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اس کے بعد لڑکی رشتے کو نباہنے کی بھی پابند اور اس پر مجبور ہے یا یہ کہ اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبے وسعی کا حق حاصل ہے۔

تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب نکاح صحیح ہوا اور بظاہر حال اس میں لڑکی کی بہتری ومصلحت کا ہی لحاظ کیا گیا تو لڑکی سے یہی کہا جائے گا کہ اس رشتے کو باقی و برقرار رکھے اور صبر وایثار سے کام لے، والدین کی خوشی اور ان کے پسند کردہ مستقبل کو اپنے حق میں بہتر سمجھے جن مضرتوں سے بچنے کے لئے اس نے مجبور ہو کر نکاح کو قبول کیا ہے، رشتے کو ختم کرنے کی صورت میں اس قسم کی مضرتوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر اس کو مطلوبہ خوشیاں پورے طور پر حاصل نہ ہوسکیں گی۔

لیکن اگر وہ خود کو اس پر کسی طرح آمادہ نہ کر سکے تو اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

یہ حق اس کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ لڑکی نے اگر چہ ہاں کر دی ہے مگر خود کو انتہائی مجبور پا کر اور اس حال میں کہ اس کا دل اس رشتے پر کسی طرح آمادہ نہ تھا، اس لئے ہاں کرنے بلکہ خود کو شوہر کے سپرد کرنے کے باوجود بھی بسا اوقات وہ شوہر کو اپنے دل میں وہ جگہ نہیں دے پاتی اور اپنے دل میں اس کے اندر وہ احساسات و جذبات پیدا کرنے سے عاجز رہتی ہے جو ازدواجی زندگی کی حقیقی مسرتوں کے لئے درکار ہیں بلکہ شوہر کے لئے معاندانہ جذبات اس میں

برابر برقرار رہتے ہیں اور فروغ پاتے رہتے ہیں۔ظاہر ہے کہ اس عظیم و نازک رشتہ میں یہ بدمزگی کامیاب مستقبل اور اچھے نتائج کا پیش خیمہ نہیں بن سکتی بلکہ زوجین کے لئے ہر اعتبار سے مسائل کو جنم دینے والی ہوگی اور صورت حال وہ ہوگی جس کو قرآن وفقہ کی تعبیر میں ''شقاق'' سے تعبیر کیا گیا ہے، خواہ یہ ہو کہ یہ صورتحال پیدا ہوچکی ہو یا یہ کہ دونوں بتدریج اس کی طرف جارہے ہوں۔

اس لئے لڑکی کو حق ہے کہ وہ شرعی حدود میں اس رشتے کو ختم کرنے اور اپنی آزادی کا مطالبہ کرے۔اور ایسی صورت میں اس کے مطالبے کو ان احادیث کا مصداق نہیں قرار دیا جاسکتا جن میں بغیر کسی معقول وجہ کے طلاق وخلع یعنی علاحدگی کے مطالبہ کی مذمت اور وعید آئی ہے، کیونکہ وعید ناحق مطالبے پر ہے اور یہاں مطالبہ بہرحال معقول اور برحق ہے۔

اور اس کی دلیل وہ قرآنی آیات و ہدایات ہیں جن میں زوجین کے درمیان باہمی شدید اختلافات اور ایک دوسرے کی حقوق کی ادائیگی میں شدید اور موجب نزاع کوتاہی کے پائے جانے یا اس کے قوی اندیشے پر رشتے کو ختم کردینے کی بات کہی گئی ہے:

''فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به'' (سورۂ بقرہ/ ۲۲۹)۔

''وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها'' (سورۂ نساء/ ۳۵)۔

ان آیات کے خطاب میں حکام و اولیاء اور شوہر واقرباء سب داخل ہیں کہ شقاق کے حال اور اس کے قوی اندیشے میں کیا کریں، مشہور تابعی مفسر حضرت طاؤس پہلی آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اس آیت میں حدود اللہ کو قائم نہ کرنے سے مراد ہے ایک دوسرے کی معاشرت وصحبت کے معاملات وحقوق کی اچھی طرح انجام دہی نہ کرنا (بخاری مع فتح الباری ۹/ ۳۹۴)۔

اورسب سے اہم اور واضح دلیل صحیحین وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ثابت بن قیس کی بیوی حاضر خدمت ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھ کو ثابت بن قیس سے ان کے دین واخلاق کے اعتبار سے کوئی شکایت نہیں ہے (کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ مناسب آدمی ہیں) لیکن میں اس کو پسند نہیں کرتی کہ اسلام سے وابستگی کے ساتھ کسی کی بیوی رہوں اور اس کے ساتھ دل سے محبت نہ کروں۔ اس کے حقوق کو پورے طور پر ادا نہ کروں اور اس طرح میں ناشکری یا کفر کے کاموں کی مرتکب ہوں یا یہ کہ عین کفر تک پہنچ جاؤں۔

شوہر سے ان کی نفرت و بددلی کا کیا سبب تھا؟ اس بابت اگرچہ بعض روایات میں اس کا تذکرہ آتا ہے کہ وہ بہت مارتے تھے حتی کہ اس سے کچھ جسمانی نقصان بھی ہوا تھا مگر محققین نے اس کے بجائے اہمیت اس کو دی ہے کہ شوہر نہایت بدصورت تھے، کیونکہ خاتون نے دین واخلاق میں کمی کی صاف نفی کردی۔ وہ شوہر سے اتنی متنفر تھیں کہ ساتھ رہنے سہنے کے باوجود وہ خود کو شوہر سے پورے طور پر منسلک نہ کرسکیں اور وہ روز اول سے نفرت کا شکار تھیں، حتی کہ ابن ماجہ کی روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اگر خوف خدا نہ ہوتا تو جس وقت وہ میرے پاس پہلی مرتبہ داخل ہوئے، میں ان کے منہ پر تھوک دیتی۔

آپ ﷺ نے ان کی گفتگو سن کر معروف روایات کے مطابق مزید کوئی استفسار نہیں فرمایا اور نہ ناپسندیدگی کی وجہ معلوم کی، اندازہ یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ علم تھا، نبی اکرم ﷺ نے بس یہ فرمایا کہ کیا تم مہر واپس کرنے کو تیار ہو، جب انہوں نے ہاں کہا تو آپ ﷺ نے رشتہ ختم کرادیا (روایت کی بابت تفصیلات کے لئے عمدۃ القاری اور فتح الباری سے رجوع کیا جائے۔ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

ایک روایت ابوداؤد وغیرہ کی معروف ہے کہ ایک صحابی نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے بھتیجے سے کیا، مگر بھتیجے کے حالات کچھ ایسے تھے کہ جس کی وجہ سے وہ بیٹی کو پسند نہ تھے، خدمت اقدس

میں آ کر عرض کیا تو آپ ﷺ نے ان کو علاحدگی کا اختیار دیا جس پر انہوں نے عرض کیا کہ میں علاحدگی نہیں چاہتی مگر حق کو واضح کرنا چاہتی تھی۔

ایک واقعہ اور ہے جس کو محدثین، امام بخاری وغیرہ نے اس سیاق میں ذکر کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے علم میں جب یہ بات آئی کہ حضرت علیؓ دوسرا نکاح کرنا چاہتے ہیں تو آپ نے اس سے منع فرمایا بلکہ یہاں تک فرمایا کہ اگر دوسرا نکاح کرنا ہی ہے تو فاطمہ کو طلاق دے دیں۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ شراح حدیث اور شراح بخاری نے اس بابت یہ توجیہ پسند کی ہے کہ حضرت فاطمہؓ سوکن کی وجہ سے دوسرے نکاح کو پسند نہیں کرسکتی تھیں اور نتیجتاً اس کی وجہ سے باہم شدید اختلاف اور شقاق کا اندیشہ تھا (بخاری مع الفتح۔ کتاب الطلاق ۹/ ۴۰۴)۔

اب علماء محققین اور اہل بصیرت علماء راسخین کی تحقیقات وتصریحات سنئے:

حافظ ابن حجر نے ثابت بن قیس والے قصہ کے تحت ''فوائد'' میں لکھا ہے: خلع وفدیہ اس وقت بھی جائز ہے جبکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو اگر چہ شوہر اس کو ناپسند نہ کرے اور شوہر کو اس سے کوئی شکایت نہ ہو (فتح الباری ۹/ ۴۰۱) اور حضرت فاطمہ والی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ مذکورہ آیت (آیت سے ''وان خفتم شقاق بینهما'' مراد ہے) اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سد باب کے طور پر بھی ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے شقاق کے وقوع سے پہلے محض اس کے خوف واندیشے کے حال میں حکمین کو متعین کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ خوف کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شقاق تو فی الحال موجود نہیں لیکن مستقل تکدر اور باہمی بدمعاملگی اور بدمزگی پیدا کرنے والے شقاق واختلاف کے قرائن وعلامات موجود ہیں (فتح الباری ۹/ ۴۰۴)۔

مولانا عبد الصمد رحمانی اولین نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے موضوع سے متعلق اپنی معروف کتاب ''کتاب الفسخ والتفریق'' میں اس سلسلے کی ایک اصل ''زن وشو میں شقاق'' کو بھی قرار دیا ہے، اور شقاق کے متعدد اسباب ذکر کئے ہیں، کچھ صراحۃً اور کچھ اجمالاً۔ اس کے تحت

علماء امارت کا معمول ہے کہ وہ جب قرائن سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ رشتے کو زبردستی باقی رکھنے میں زیادتی فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا تو اسی اصل کے مطابق وہ زوجین کے درمیان تفریق کی راہ کو اختیار کرتے ہیں (اگرچہ تفریق خلع وطلاق کی صورت میں ہو)۔

نیز مولانا ابوالمحاسن سجاد صاحب علیہ الرحمہ نے اپنے متعدد فتاوی میں بیوی کی طرف سے بعض اہم شکایتوں کی بنیاد پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر عورت صبر وتحمل سے کام نہ لے سکے تو طلاق و خلع کے ذریعہ علاحدگی اختیار کرلے۔ اور وہ شکایات ان معروف صورتوں کے تحت نہیں آتیں جن کا تذکرہ اس سیاق میں عموماً کتابوں کے اندر ملتا ہے اور جن کو فسخ وتفریق کے تحت ذکر کیا جاتا ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۷۷) مثلاً ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: اگر زوجین میں موافقت ناممکن ہے تو ایسی صورت میں برضائے طرفین خلع ہوسکتا ہے، بلکہ ایک مفصل فتوی میں عدم موافقت کی بنیاد پر خلع کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے حال وقصہ اور حدیث سے استدلال کیا گیا ہے نیز آیت خلع سے بھی۔ یہ فتوی ایک دوسرے عالم کا تحریر کردہ ہے مگر مولانا تصدیق وتصویب میں فرماتے ہیں:

عورت کو ناموافقت مزاج یا دیگر مجبوریوں کی وجہ سے خلع کے مطالبہ کا شوہر سے حق ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۷۵، ۱۷۶)۔

مولانا سجاد صاحب نے خلع وغیرہ کا حکم جن صورتوں میں ذکر کیا ہے، ان میں زوجین کی عمروں میں عدم تناسب اور اس کی وجہ سے مرد کا ناکارہ ہونا بھی آیا ہے، جیسے کہ مولانا عبدالصمد رحمانی صاحبؒ نے کتاب ''الفسخ'' میں عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق کے لئے اس صورت کو بھی ذکر و اختیار کیا ہے جبکہ مرد کو اس قسم کا عارضہ شادی کے ایک عرصہ کے بعد لاحق ہو۔

رہا یہ مسئلہ کہ لڑکی اپنے حق کو کس طرح حاصل کرے اور شرعی کونسل وغیرہ اس بابت کیا کرسکتے ہیں تو گذشتہ سطور میں کچھ نہ کچھ صورت کا ذکر آ گیا ہے اور وہی ان مواقع میں عموماً مذکور ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ لڑکی شوہر سے علاحدگی کے لئے طلاق یا خلع کے حصول کی

سعی وتدبیر کرے، خواہ وہ خود شوہر سے گفتگو کرکے اس کو آمادہ کرے، یا متعلقین واعزہ یا شرعی کونسل وشرعی پنچایت وغیرہ کے لوگ شوہر کو تیار کریں اور سمجھائیں کہ جانبین کی بہتری اسی میں ہے کہ اس رشتہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کردیا جائے۔

شرعی کونسل وغیرہ جیسے اداروں کا کام صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی طرف سے علاحدگی کا حکم کرکے نکاح کے فسخ وتفریق کا کام کریں بلکہ باہمی نزاعات کو حل وختم کرنے کی حتی الامکان سعی کے بعد شوہر کی طرف سے خلع وطلاق کا معاملہ طے کرانا اور بہ مجبوری خود تفریق کا فیصلہ کرنا، یہ سب ان اداروں کا کام ہے، ایسی بعض صورتوں میں مولانا سجاد صاحبؒ نے قاضی کی طرف سے فسخ وتفریق کا انکار کیا ہے۔

البتہ شرعی کونسل کی طرف سے فسخ وتفریق کی صورت اس بنیاد پر ہوسکتی ہے کہ اس نوع کے نکاح وقضیے کو مسئلہ کفاءت کے تحت لایا جائے اور اس پہلو سے اس کو دیکھا جائے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہ پہلو بھی یہاں قابل غور ہے، کیونکہ کفاءت کا مفہوم اور مقصد بہت وسیع ہے یہی وجہ ہے کہ تفصیلات وجزئیات میں اختلاف کے باوجود تمام علماء وائمہ نے نکاح کے اندر اس کی رعایت کو اختیار کیا ہے اور اس کو اہمیت دی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷؍۲۳۰، ۲۳۲، حاشیہ ردالمحتار درمختار ۴؍۲۰۴)۔

اس موقع پر کفاءت کی مناسبت سے گفتگو کو طول نہیں دیا جاسکتا، البتہ کفاءت کی وضاحت اور امور کفاءت کی بابت چند باتیں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جاسکے۔

کفاءت کیا ہے؟ اس بابت اکیڈمی کے گیارہویں سمینار کی تجاویز کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

''اسلام نکاح کو پائیدار واستوار دیکھنا چاہتا ہے اور ایسی ہدایات دیتا ہے جن پر عمل کرنے سے نکاح اپنے مقاصد کو پورا کرے اور میاں بیوی تا حیات خوشگوار زندگی گذار سکیں۔

کفاءت کی حقیقت (زوجین میں) مماثلت اور یگانگت ہے۔میاں بیوی کے درمیان فکر وخیال، معاشرت، طرز رہائش، دینداری وغیرہ میں یکسانیت یا قربت ہونے کی صورت میں زیادہ امید ہوتی ہے کہ دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار گذرے اور رشتہ مستحکم ہو۔ بے جوڑ نکاح عموماً ناکام رہتے ہیں اور اس ناکامی کے برے اثرات ان دونوں شخصوں سے متجاوز ہوکر دونوں کے گھروں اور خاندانوں تک پہنچتے ہیں، اس لئے احکام نکاح میں شریعت نے کفاءت کی رعایت کی ہے''۔

یہ تو اکیڈمی کی تجویز کا ایک حصہ ہے، مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی شہید علیہ الرحمہ نے ایک موقع پر فرمایا: لڑکا ہر حقیقت سے لڑکی کے برابر ہو، مراد یہ ہے کہ دین دیانت، مال، نسب، پیشہ اور تعلیم میں لڑکا لڑکی سے کم تر نہ ہو۔

امور کفاءت کیا ہیں؟ اس بابت فقہاء نے عموماً چند متعین امور کا تذکرہ کیا ہے۔ حنفیہ نے بھی اور دوسرے حضرات نے بھی۔ لیکن قدیم وجدید فقہاء محققین اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ کفاءت میں ذکر کئے جانے والے امور کی بنیاد عرف وعادت پر ہے۔ صاحب فتح القدیر اور علامہ شامی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی بنا پر کفاءت کی بحث وجزئیات میں علم وعقل وغیرہ کا ذکر وشمار کیا ہے ورنہ کتب فقہ میں عمومی طور پر مذکور امور میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں، اور اسی کے تحت عمر میں تناسب کو بھی مؤثر مانا گیا ہے، جس کو بعض مسلم ممالک میں اختیار کیا گیا ہے اور بعض اہل نظر علماء کی صراحت کے مطابق قدیم فقہاء نے بھی اس کا ذکر کیا ہے (احسن الفتاوی ۵ / ۱۲۳ بحوالہ شرح مہذب)۔ آج علم وتعلیم کی معاشرہ میں جو اہمیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں ، اس لئے فقہاء عصر اس کو بھی ذکر کیا کرتے ہیں (آپ کے مسائل ۵/ ۶۱، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ /) یعنی علم سے کورا ہونا اور جہالت یا علم میں فروتر ہونا ان کے نزدیک کفاءت میں مؤثر ہے۔

جیسے کہ بعض اہم بیماریوں کو بعض ائمہ مجتہدین بلکہ بعض ائمہ حنفیہ اور بعد کے علماء محققین نے اس فہرست میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو الحیلۃ الناجزۃ وکتاب الفسخ والتفریق ، نیز الفقہ

الإسلامی وأدلتہ ۷ / ۲۴۰) حتی کہ عنین کے مسئلہ کو بھی بعض حضرات نے کفاءت کے مسئلے کے تحت داخل کیا ہے (ردالمحتار ۴ / ۲۰۹ طبع زکریا)۔

عالم اسلام کے ممتاز فقیہ شیخ وہبہ زحیلی نے کفاءت سے متعلق گفتگو میں ان ہی امور پر اکتفا کیا ہے جن کا ذکر معروف ہے اور دوسرے امور کے حق میں نفی کی ہے مگر اسی کے ساتھ وہ فرماتے ہیں:

لیکن ان اوصاف میں تناسب کی رعایت بہتر ہے، بالخصوص عمر وعلم کی رعایت، کیونکہ زوجین کے درمیان ان دونوں چیزوں میں تناسب کا پایا جانا دونوں کے درمیان زیادہ توافق پیدا کرسکے گا اور ان کا لحاظ نہ کرنے سے بڑا فساد وانتشار ہوگا (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷ / ۲۴۷، ۲۴۸)۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک فتوی میں فرماتے ہیں: کفاءت کا اعتبار دفع عار کے لئے ہے اور مدار عار کا عرف پر ہے اور عرفاً فلاں خاندان فلاں خاندان کے برابر سمجھا جاتا ہے، متقدمین کے زمانے میں مساوات نہ ہوگی۔ اس لئے اختلاف زمان سے یہ حکم بدل گیا (امداد الفتاوی ۲ / ۲۷۱)۔

ایک فتوی میں کچھ عبارتیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ان روایات حدیثیہ وفقہیہ سے ثابت ہوا کہ قول عمرو کا صحیح ہے (جو عجم کے خاندانوں میں بھی کفاءت کی رعایت کا قائل ہے) اور یہ کہ مبنی اس کا عرف پر ہے، جس کا حدیث میں بھی اعتبار کیا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باہم عجم میں جو نسباً کفاءت کا معتبر نہ ہونا فقہاء نے لکھا ہے یہ بھی مقید ہے اس کے ساتھ، جبکہ عرف میں اس تفاوت کا اعتبار نہ ہو ورنہ ان میں بھی اعتبار نسب وقومیت کا معتبر ہوگا۔

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں: اور نسب نسبت الی الآباء ہے اور حسب لغۃً عام ہے، کمافی القاموس، لیکن عرفاً خاص ہے شرف نفس کے ساتھ خواہ دنیوی ہو یا دینی اور کفاءت میں یہ بھی معتبر ہے، مثل نسب کے، چنانچہ فقہاء کا دیانۃً ومالاً وحرفۃً کہنا اس کی صریح دلیل ہے اور مدارس

کا بھی عرف ہی پر ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۳۶۸، ۳۶۹)۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحب احسن الفتاوی ایک مبسوط فتوی کے اخیر میں فرماتے ہیں:

مذکورہ عبارات کے علاوہ بھی شامی اور دوسری کتب میں بھی بہت سی عبارات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مشائخ نے کفاءت کو امور مرویہ عن الائمہ میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ زمانہ کے حالات وعرف کے لحاظ سے اس میں مزید غور وفکر کی گنجائش ہے (احسن الفتاوی ۵/ ۱۳۴)۔

اس کے بعد مفتی رشید احمد صاحب نے حکم ذکر فرمایا ہے۔ مفتی صاحب کے بیان اور بعض دیگر حضرات کی تحریروں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زوجین کے درمیان جب کسی بنیاد پر شدید عدم تناسب اور عدم توافق پایا جائے تو اس کو بھی امور کفاءت کے تحت شمار کر کے دار القضاء وغیرہ سے رجوع کیا جائے اور دار القضاء وغیرہ کے لوگ علاحدگی کی ضرورت محسوس کر کے لڑکے کو خلع وطلاق پر آمادہ نہ کر سکیں اور ضرورت محسوس کریں تو وہ نکاح کو فسخ کر کے تفریق کرا سکتے ہیں جیسا کہ کفاءت کے معاملات کا عام حکم ہے۔

خلاصہ یہ کہ کفاءت سے مقصود زوجین میں مزاجی ہم آہنگی کی رعایت ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کے مزاج کے بنانے میں بہت سے امور مؤثر ہوتے ہیں، دین و مذہب، عمل و کردار، دولت وغربت پیشہ وکاروبار، علم وجہالت، رہن سہن حتی کہ شہر و دیہات کا بھی فرق واثر ہوتا ہے اور فقہاء کی صراحت کے باوجود کہ شہر و دیہات کے فرق کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کا قائل ہونا مشکل ہے کہ شہر و دیہات کی بود و باش کے فرق کے وجہ سے مزاجوں میں فرق نہیں ہوتا۔ ایک مشہور حدیث ہے: "من سکن البادیة جفا"۔

مقالات

جبری شادی

مولانا برہان الدین سنبھلی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

والد اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا کی ولایت سے نابالغ لڑکی اور لڑکے کا نکاح منعقد اور لازم ہوجاتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اختیار بھی نہیں رہتا، خواہ اس نے یہ نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر ہی کر دیا ہو (اگر وہ ماجن نہیں ہے)۔

اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہوں اور نکاح کے وقت اجازت دے دی ہو اگر چہ جبراً ہی دی ہو تو نکاح منعقد اور لازم ہوجاتا ہے کہ بعد میں اختیار نہیں رہتا، خواہ وہ دونوں انگلستان کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے ایک وہاں رہتا ہو دوسرا وہیں یا کہیں بھی رہتا ہو۔

والد اور دادا کی شفقت کا مطلب اور تقاضا یہی ہے، اسی لئے شریعت نے اسے یہ امتیاز دیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کے لئے مستقبل کے اعتبار سے جو بہتر ہو وہ اقدام کرے، چاہے لڑکوں، لڑکیوں کو اپنی ناتجربہ کاری، یا جذباتیت، جنسی انارکی اور بے راہ روی کی وجہ سے یہ رشتہ پسند نہ آئے۔

جن لوگوں کی یوروپ اور امریکہ کے حالات پر نظر ہے وہاں کی جنسی آزادی اور آزادانہ اختلاط کے مشاہدات ہیں ان کے لئے یہ سمجھنا کہ والدین اپنی اولاد بالخصوص لڑکیوں کے

لئے یورپ وامریکہ میں رشتہ کرنے کے بجائے ایشاء مثلاً ہندو پاک وغیرہ میں رشتہ کرنا کیوں پسند کرتے اور ترجیح دیتے ہیں، اس پسند میں یقیناً اولاد بالخصوص لڑکیوں کی خیر خواہی، ان کے دین واخلاق کی حفاظت ہی مقصود ہوتی ہے، حالانکہ انگلستان وغیرہ (یورپ وامریکہ) میں پلنے والے لڑکے لڑکیاں دین واخلاق سے بے بہرہ بلکہ بےزار ہونے کی وجہ سے ان رشتوں کو پسند نہ کریں تو تعجب کی بات نہیں، مگر ان کی پسند کا اعتبار کرنا خود ان ہی کے اخلاق ودین کو تباہ کرنے کے مرادف ہوگا، ایسی صورت میں والد کو موردالزام قرار دینا اور بے راہ رولڑکوں، لڑکیوں کی طرف داری کرنا شریعت ہی کے نہیں پدرانہ شفقت کے بھی خلاف ہے، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی ناسمجھ بچہ بیماری یالاغری کی حالت میں مٹھائی کھائے یا کسی اور مضرصحت یا مہلک چیز کے استعمال کی ضد کرنے لگے اور والدین یا طبیب شفقت یا ہمدردی کی بنیاد پر اس سے روکتے ہوں تو کیا کوئی ذی ہوش والدین کی مخالفت اور ضدی ناسمجھ بچے کی حمایت کرے گا! یوروپ وغیرہ میں پلی لڑکیوں کا ہندوستانی لڑکوں کا کفو نہ ہونا مضحکہ خیز بات معلوم ہوتی ہے کہ محض اس فرق کی بنیاد پر اگر کفاءت بدل جائے تو پھر دیہاتی وشہری کے فرق کی وجہ سے بھی بدل جانی چاہئے، اس لئے یہ محض بہانہ لگتا ہے، عذر شرعی نہیں معلوم ہوتا۔

اور اگر بالفرض اسے کفاءت کا فرق تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی بالغ لڑکی کی اجازت سے اور والد کی رضامندی سے ہونے والا نکاح منعقد اور لازم ہوجاتا ہے، یعنی محض اس بنیاد پر فسخ کا حق نہیں ہوتا۔

کیونکہ نکاح ان عقود میں سے ہے کہ جو ازروئے حدیث نبوی شریف 'جد' اور 'ہزل' دونوں صورتوں میں منعقد اور لازم ہوتا ہے۔ حدیث صحیح کی مشہور کتابوں ابوداؤد اور ترمذی میں ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة".

اسی بنیاد پر فقہاء معتبرین کے نزدیک جبری طور پر کیا ہوا نکاح (اگر اجازت جبراً دی

ہو) بھی منعقد ہوجاتا ہے، مثلاً ہندوستان کے بلکہ ایشیاء کے سب سے بڑے مرکز دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کے مفتی اعظم مولانا مفتی عزیزالرحمٰنؒ عثمانی کا یہ فتوی ہے: ''زبردستی کی اجازت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے''[1]، علاوہ ازیں فقہ وفتاوی کی اہم مرجع کتاب ردالمحتار میں بھی یہی حکم مذکور ہے[2]۔

اس لئے کسی شرعی کونسل یا قاضی کو شرعاً حق نہیں کہ محض اس بنیاد پر کسی جوڑے کا نکاح فسخ کردے کہ لڑکی یا لڑکے نے نکاح کی اجازت جبراً دی تھی۔

---

(۱) مجموعہ فتاوی دارالعلوم دیوبند، ناشر مکتبہ امدادیہ دیوبند ۲، ۳/ ۸۴،۸۶،۱۰۰۔

(۲) ۲۷۱/۱ مکتبہ نعمانیہ، دیوبند۔

جبری شادی کا مسئلہ

مولانا نازبیر احمد قاسمی
جامعہ اشرف العلوم، کنہواں سیتامڑھی

میری نظر میں ان ممالک کے مسلم سماج کی اس خاص پیچیدہ صورت کا صحیح شرعی حل تو یہی ہے کہ ایسے گارجینوں پر قانون سازی کر کے تعزیری سزائیں جاری کی جائیں، تاکہ کم از کم آئندہ ایسی صورت حال پیش ہی نہ آسکے جو احکام شریعت کی شبیہ بگاڑنے بلکہ مسخ کرنے تک مفضی ہو جاتی ہے اور مذہب اسلام کی جگ ہنسائی ہوتی ہے۔

۱- اِکراہ علی النکاح ہو یا اِکراہ علی التوکیل بالنکاح ہر دو اِکراہ فقہ حنفی کے اعتبار سے غیر مؤثر ہیں اور دونوں صورتوں میں نکاح منعقد اور صحیح ہو جاتا ہے، ''الإکراہ علی التوکیل بالنکاح یصح وینعقد''[1]۔ ''وحقیقة الرضاء غیر مشروطة في النکاح لصحته مع الإکراہ''[2]۔

۲- جب نکاح کا انعقاد و صحت حقیقت رضا کے ساتھ مشروط ہی نہیں ہے تو صورت رضاء کے پائے جانے کے بعد خواہ یہ صورت رضاء بشکل زبانی اقرار بلفظ ''ہاں'' ہو، یا بشکل دستخط و تحریر بہر حال اذن نکاح یعنی توکیل بالنکاح محقق و موجود ہو جائے گا۔

---

(۱) شامی ۵/۸۲۔

(۲) شامی ۲/۲۷۱۔

۳- برطانیہ وغیرہ مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکی معاشرتی سطح پر، خواہ کتنی ہی اونچی ہو مگر چونکہ اس نے اس نچلی سطح کے معاشرہ کے ایک فرد کے ساتھ اذن نکاح دے کر توکیل بالنکاح کا معاملہ کرلیا ہے تو اسے معاشرتی عدم کفاءت کی بنیاد پر دعویٰ تفریق کا حق ہرگز نہیں ملے گا۔

ہاں اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک چونکہ اِکراہ علی النکاح یا اِکراہ علی التوکیل بالنکاح کے مؤثر ہوجانے کا ہے اور نتیجتاً ان حضرات کے مسلک کے مطابق بصورت اِکراہ نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ نکاح کی توکیل صحیح ہو پاتی ہے تو پھر جو حضرات شافعی، مالکی، یا حنبلی المسلک ہیں ان کے لئے مسئلہ آسان ہے لیکن حنفی المسلک فریقین کے لئے مسئلہ بہر حال دشوار و پیچیدہ ہی کہا جائے گا۔

اب اگر نفس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی بنیاد پر حنفی قاضی، یا شرعی کونسل کے حنفی ممبران باتفاق رائے عدم انعقاد نکاح کا فیصلہ کردیں تو شاید گنجائش ہوسکتی ہے، کیونکہ فقہ حنفی کا بھی یہ معروف اصول ہے۔

۴- اگر نکاح یا توکیل بالنکاح اِکراہ کے ساتھ ہو تو اس کے بعد زن وشوئی تعلقات کے قائم ہوجانے اور نہ ہونے کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ مہر کے متعلق احکام یقیناً مختلف اور الگ الگ ہوں گے، جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف- جبری نکاح میں ایک ہے نفس نکاح پر رضاء اور عدم رضاء کا مسئلہ، دوسرا ہے تسمیہ مہر عند النکاح اور اس کی مقدار پر راضی ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ۔ اور چونکہ بلا حقیقت رضا اِکراہ سے نکاح منعقد ہونا طے شدہ ہے، اس لئے انعقاد نکاح تو بہر صورت ہو ہی جائے گا، مگر دین مہر چونکہ عوض بضع ہوتا ہے اس طرح یہ حقوق مالیہ اور عقد معاوضہ مالی کے قبیل سے سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین کا مقدار مسمی پر حقیقتاً اور واقعی راضی ہونا ضروری ہے اور اِکراہ سے حقیقی رضا فوت ہوجایا کرتی ہے، اس لئے تسمیہ گویا کالعدم ہی رہتا ہے۔

ب- فقہ کا معروف مسئلہ ہے کہ ملک بضع بوقت دخول فی الملک متقوم ہوتا ہے اور اس کا

شرعی اور حقیقی عوض مہر مثل ہی ہوا کرتا ہے اِلا یہ کہ فریقین مہر مثل سے کسی کم یا زیادہ مقدار مہر پر اپنی حقیقی رضا مندی ظاہر کر دیں جو یقیناً اِکراہ علی النکاح کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔

ج-اب اگر مرد پر اِکراہ علی النکاح ہوا ہوگا تو ظاہر ہے وہ نفس نکاح کے ساتھ اس میں جو تسمیہ مہر ہو رہا ہے اس پر بھی راضی نہ ہوگا، گرچہ عدم رضاء کے باوجود انعقاد نکاح ہو جائے گا مگر قدر مہر مثل سے زائد دین مہر تو لازم نہ ہوگا۔

د-اس کے بعد اگر یہ ہو کہ قبل وطی ہی عورت اپنے دین مہر کا مطالبہ کرنے لگے تو مرد پر لازم ہوگا کہ وہ یا تو بقدر مہر مثل اسے دے کر اپنی ملکیت بضع کو باقی رکھے یا اسے جدا کر دے۔ اگر مرد نے دوسری صورت اختیار کی اور طلاق دے کر جدا کر دیا تو کچھ لینا دینا نہیں ہوگا، معاملہ صاف ہو چکا، الا یہ کہ عورت قدر مسمی اقل من مہر المثل پر بخوشی تیار ہو۔

ھ-لیکن اگر نکاح پر مرد کو نہیں عورت ہی کو مجبور کیا گیا ہوگا تو اس عورت کے حق میں بھی تسمیہ اور قدر مہر پر اس کی رضا اِکراہ کے سبب فوت ہو جانے کی بنیاد پر تسمیہ اور قدر مسمی کالعدم کہلائے گا، اور مسمی اس کے بضع کا عوض نہیں بن سکے گا بلکہ عوض شرعی مہر مثل کو بدل بضع قرار دیا جائے گا۔

اب اگر قبل الوطی وہ اپنے مہر کا مطالبہ کرے گی تو مرد یا تو مہر مثل کے بقدر دے کر اس کو اپنی زوجیت میں رکھے اور استمتاع کا راستہ کھلا رکھے یا پھر اسے جدا کر دے، اگر جدا کر دے گا تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا۔ یہاں بھی اگر خود عورت مہر مثل سے کم قدر مسمی ہی کو لینے پر راضی ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے۔

و-اگر عورت کی جانب سے مطالبہ مہر بعد الوطی ہو رہا ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: اگر بوقت وطی عورت کی طرف سے تمکین علی النفس برضا و رغبت ہوئی ہوگی تو یہ گویا فریقین کی طرف سے قدر مسمی پر رضا ہوگی۔ مرد تو راضی تھا ہی کہ اس پر اِکراہ نکاح ہوا ہی نہ تھا اور عورت کی

طرف سے اب برضاء ورغبت تمکین علی النفس قدر مسمی پر بھی رضاء کی دلیل کہلائے گی، اس لئے عورت اس صورت میں قدر مسمی ہی پائے گی۔

لیکن اگر عورت کی رضاء کے بغیر زبردستی اس سے وطی کی گئی ہوگی تو پھر مرد کو مہر مثل ہی دینا ہوگا۔

۵- اس سلسلہ میں یا تو دیگر ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے مسلک کے مطابق عدم انعقاد کا فیصلہ کیا جائے، گویا عدول کیا جائے، یا پھر مسئلہ مجتہد فیہ ہونے کی بنا پر دفع ضرر اور رفع نزاع کی نیت سے عدم انعقاد نکاح کو ترجیح دے کر نزاع کو ختم کیا جائے۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

نکاح ایک مقدس رشتہ اور عبادت ہے، جس کے ذریعہ مرد وعورت کے مابین محبت والفت اور سکینت وطمانیت کے جذبات فروغ پاتے ہیں۔ دونوں جائز اور حلال طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر کے نسل انسانی کی افزائش اور بقا کا ذریعہ بنتے ہیں اور دونوں کے ملاپ اور اختلاط سے پاکیزہ معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ بیوی اپنے شوہر کے لئے سکون واطمینان کا ذریعہ، اس کے غم اور رنج میں شریک اور اس کی رفیقۂ سفر ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے: "ومن آيته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (1)۔

اور نبی کریم ﷺ نے نیک بیوی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: الدنيا كلها متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة" (2) (پوری دنیا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے اور دنیا کی سب سے بہتر چیز جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے وہ نیک بیوی ہے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: مومن اللہ کے تقوی کے بعد نیک بیوی سے زیادہ کسی

---

(1) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(2) رواہ مسلم، مشکاۃ/ ۲۶۷۔

چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر وہ اسے حکم دیتا ہے تو وہ اس کی اطاعت کرتی ہے۔ اگر وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو اسے خوش کر دیتی ہے اور اگر اس پر قسم کھاتا ہے تو سچ کر دکھاتی ہے، اور اگر وہ اس سے غائب رہتا ہے تو وہ اپنے نفس اور اس کے مال کے بارے میں خیر خواہی کرتی ہے[1]۔

نکاح کے ذریعہ انسان اپنے نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے اور اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے سے بچالیتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

"إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله في النصف الباقي"[2] (جب انسان نکاح کر لیتا ہے تو نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے تو اسے باقی نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا چاہئے)۔

اسلام نے نکاح کے سلسلہ میں نہ تو بالغ لڑکیوں کو آزاد رکھا ہے کہ وہ جہاں چاہیں اولیاء کی مرضی اور رضامندی کے بغیر نکاح کر لیں اور نہ تو اولیاء کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ بالغ لڑکیوں کی اجازت و رضامندی کے بغیر جہاں چاہیں ان کا نکاح کر دیں، بلکہ نکاح کی مصلحت اس میں ہے کہ یہ رشتہ دونوں کے باہمی اعتماد اور ان کی رضامندی سے انجام پائے۔ عموماً لڑکیاں ناتجربہ کار ہوتی ہیں اور جذبات میں آ کر غلط لڑکوں سے رشتہ کر لیتی ہیں اور اپنی نادانی اور ناعقلی کی وجہ سے غلط ماحول میں جانے پر آمادہ ہو جاتی ہیں، اس لئے اولیاء سے کہا گیا ہے کہ ان کی اجازت اور مرضی سے مناسب جگہ رشتہ طے کریں، تاکہ رشتہ میں پائیداری ہو، اور اس کے مفید اور بہتر نتائج ظاہر ہوں۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے نکاح کے معاملہ میں ولی کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

---

(۱) مشکاۃ/۲۶۸۔

(۲) مشکاۃ/۲۶۸۔

"أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[1] (جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرلیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر اس نے اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس کے لئے مہر ہوگا، اس بنا پر کہ اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے، پھر اگر اولیاء کا اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

اس حدیث میں بطلان سے مراد حقیقی بطلان نہیں ہے، بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کو اعتراض کا حق ہوگا۔

اور جناب نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کی اجازت کو نکاح میں ضروری قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"[2] (ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہیں کیا جائے گا اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ وہ خاموش رہ جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"الأيم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[3] (بالغہ ثیبہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کے نکاح کو جو اس کی اجازت کے بغیر کیا گیا، مسترد فرمادیا ، چنانچہ بخاری کی روایت ہے: خنسا بنت خذام کا نکاح ان کے والد نے ان کی رضامندی کے بغیر کردیا حالانکہ وہ ثیبہ تھیں، انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور پھر اس معاملہ کو لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں تو آپ ﷺ نے ان کے نکاح کو مسترد فرمادیا (۱)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

"أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن اباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ (رواہ ابوداؤد)" (۲) (ایک باکرہ خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئی اور ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کردیا حالانکہ یہ اسے ناپسند کررہی تھی ،تو نبی ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

عورتوں کو اولیاء کی اجازت اور ان کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: (عورت، عورت کا نکاح نہ کرے، اور نہ عورت اپنا نکاح خود کرے، اس لئے کہ وہ زانیہ ہے جو اپنا نکاح اپنے طور پر کرلیتی ہے) (۳)۔

یہ واضح رہے کہ شریعت اسلامی نے اولیاء کو لڑکیوں کے معاملات میں تصرف کا جو اختیار دیا ہے اس کی بنیاد ان کے ساتھ محبت وشفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنا پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہوگا جن میں لڑکیوں کے مفادات کا تحفظ ہو۔

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر نکاح کے لئے تیار کرنا:

یہ صورت اکراہ اور جبر کی ہے۔ حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ وقوع کے قائل ہیں۔ امام شعبی، نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حضرات اس معاملہ میں اکراہ کو مؤثر نہیں مانتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل عدم وقوع کے قائل ہیں اور اکراہ کو نکاح وطلاق کے معاملہ میں مؤثر و معتبر قرار دیتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی: **"لا طلاق فی إغلاق"**[1] سے استدلال کیا ہے، یعنی اکراہ کی طلاق معتبر نہیں ہے۔

حنفیہ نے ارشاد نبوی: **"ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح، والرجعة"**[2] سے استدلال کیا ہے، یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے، اور ہنسی مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ ہنسی مذاق کی صورت میں شریعت نے نکاح اور طلاق کو معتبر مانا جبکہ ایسی حالت میں عاقل بالغ انسان صریح الفاظ کا استعمال کرتا ہے، صرف اس کے حکم پر رضامند نہیں ہوتا ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا اور اس کو نافذ و معتبر قرار دیا۔ اکراہ کی حالت میں مکرہ اپنے اختیار و ارادہ سے نکاح وطلاق کے الفاظ کا تلفظ کرتا ہے جو سبب میں کامل ہے، مگر یہ کہ وہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہے، اس لئے اکراہ کو غیر مؤثر مانا جائے گا اور اس کی طلاق ونکاح کو درست قرار دیا جائے گا[3]۔

---

(۱) مشکاۃ/۲۷۰۔

(۲) مشکاۃ/۲۷۰۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح۔

علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، انشاء اور اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے، وہ چیزیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فئ فی الایلاء، تبرع اور قصاص میں معافی، یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں''(۱)۔

۲- نکاح میں اکراہ مؤثر نہیں ہے:

یہ بھی اکراہ کی صورت ہے۔ لڑکی اپنی حقیقی رضا کے بغیر بھی اگر وہ کسی دباؤ اور جبر و اکراہ کی وجہ سے ''ہاں'' کہہ دیتی ہے اور زبان سے نکاح کا اقرار کر لیتی ہے تو اس کا قول اور تصرف معتبر قرار پائے گا، اور نکاح صحیح و درست ہو جائے گا۔ صحت نکاح پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن اگر لڑکی نے زبان سے اقرار اور الفاظ نکاح کے اظہار کے بجائے کسی تحریر پر صرف اپنا دستخط کر دیا، مثلاً یہ کہ میں نے قبول کر لیا، یا مجھے منظور ہے تو یہ معتبر نہیں ہوگا(۲)۔

۳- معاشرتی فرق کا لحاظ:

فقہاء نے جن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے، ان میں سب سے اہم اور متفق علیہ چیز دین داری اور تقوی ہے، لہذا اگر دیندار اور متقی لڑکی کا رشتہ اس کے گھر والے کسی فاسق و فاجر لڑکے سے کرنا چاہیں تو وہ لڑکا اس لڑکی کے حق میں کفو نہیں قرار پائے گا، اور اس صورت میں عدم

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۴ شرح النقایہ ۲/ ۵۲۹، البحر الرائق ۸/ ۱۲۷، بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۴، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، درمختار علی ہامش الرد ۵/ ۸۶۔

(۲) درمختار علی ہامش الدر ۳/ ۲۱۔

کفاءت کی وجہ سے لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا، مگر سوال سے یہ واضح نہیں ہورہا ہے کہ برطانیہ اور ہندوستان کے ماحول سے کیا مراد ہے، اور کس چیز کو بنیاد بنا کر معاشرتی فرق کی بات کہی جارہی ہے۔ واضح رہے کہ ماحول کی آزادی، عریانیت، بے حیائی اور اس طرح کی دیگر چیزوں میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اسے معاشرتی فرق کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔

۴- حالت اکراہ میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرنے کا حق قاضی شریعت کو ہے:

ثبوت اکراہ کے بعد قاضی شریعت یا اس کی عدم موجودگی میں شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

جبری شادی

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

۱- نکاح ایسا عقد ہے جو زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اسی لئے متعہ باتفاق فقہاء حرام وناجائز ہے اور یہی وجہ ہے کہ محرم عورتوں کی فہرست پیش کرنے کے بعد بقیہ تمام عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس سلسلے میں مزید ہدایات دی گئیں کہ ایسے دو افراد میں یہ رشتہ کیا جائے جن میں زندگی بھر اسے قائم رکھنے کی توقع ہو۔ بعض ہدایات کی رعایت ضروری ہے، جبکہ بعض کی رعایت بہتر ومناسب ہے، مثلاً عمر، تعلیم، معاشرت وغیرہ۔

۲- لڑکیوں کے اولیاء کو اچھی طرح یہ بات بتائی جائے کہ یہ رشتہ جن مقاصد کے لئے کیا جاتا ہے، ان میں کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ یہ رشتہ باہمی رضامندی سے پوری طرح غور وفکر کر کے کیا جائے۔

۳- حنفیہ نے ناحق اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ اکراہ ملجی، ۲۔ اکراہ غیر ملجی۔

اکراہ ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کوئی عضو ضائع کرنے یا سارا مال ضائع کرنے کی دھمکی ہو۔

اکراہ غیر ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی نہ ہو، مثلاً کم مدت کی قید، یا ایسی مار کی دھمکی ہو جس سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

"تقسيم الإكراه إلى ملجئ و غير ملجئ يتفرد به الحنفية، فالإكراه الملجئ عندهم هو الذى يكون بالتهديد بإتلاف النفس أو عضو منها أو بإتلاف جميع المال أو بقتل من يهم الإنسان أمره.....والإكراه غير الملجئ هو الذي يكون بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء كالحبس لمدة قصيرة ، والضرب الذي لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء"[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اکراہ کی یہ تقسیم نہیں ہے، لیکن انہوں نے اکراہ کے تحقق اور عدم تحقق سے بحث کی ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اکراہ صرف وہی ہے جس کو حنفیہ اکراہ ملجی کہتے ہیں۔جس اکراہ کو حنفیہ غیر ملجی کہتے ہیں، ان کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر ہے۔

دوسری روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر نہیں ہے:

"اما غير الحنفية فلم يقسموا الإكراه إلى ملجئ وغير ملجئ كما فعل الحنفية، ولكنهم تكلموا عما يتحقق به الإكراه ومالا يتحقق، ومما قرروه في هذا الموضوع يؤخذ أنهم جميعا يقولون بماسماه الحنفية إكراها ملجئا، أما مايسمى بالإكراه غير الملجئ فإنهم يختلفون فيه۔ فعلى إحدى الروايتين عن الشافعي وأحمد يعتبر إكراها، وعلى الرواية الأخرى لا يعتبر إكراها"[2]۔

۴- فقہاء نے اکراہ کے تحقق کی جو شرائط ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ قتل یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی ہو، یا عضو کے باقی رہتے ہوئے اس کی منفعت کے اتلاف کی دھمکی ہو یا عزت وآبرو کے برباد کرنے کی دھمکی ہو۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ (بحث اکراہ)۶/۱۰۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۵۰۔

''الشريطة الثالثة: أن يكون ماهدد به قتلا أو إتلاف عضو ولوبا ذهاب قوته مع بقائه كإذهاب البصر أو القدرة على البطش أو المشي مع بقاء أعضائها أو غيرهما مما يوجب غما يعدم الرضا، ومنه تهديد المرأة بالزنى والرجل باللواط''[1]۔

۵- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لاکر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جاتا ہے۔ یہ دراصل حنفیہ کے یہاں اکراہ غیر ملجی ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اکراہ نہیں ہے۔

۶- حنفیہ کے یہاں فقہ وفتاوی کی کتابوں میں اکراہ کے اثرات پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ عقود جو قابل فسخ نہیں ہوتے، یا جن میں خیار شرط صحیح نہیں ہے، ان میں اکراہ خواہ ملجی ہی کیوں نہ ہو، مؤثر نہیں ہے، ان ہی میں نکاح بھی ہے، اس لئے اگر اکراہ کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح حنفیہ کے یہاں صحیح ہوگا۔

"ولكنهم استثنوا من ذلك بعض التصرفات فقالوا بصحتها مع الإكراه ولو كان ملجئا، ومن هذه التصرفات :الزواج، والطلاق، ومراجعة الزوجة والنذر و اليمين''[2]۔

فقہاء حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تصرفات میں صرف الفاظ کو ان کے معنی کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب الفاظ پائے جائیں گے تو معنی پر ان کا اثر مرتب ہوگا، خواہ بولنے والا اس معنی کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے راضی ہو یا نہ ہو؟

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۱/۶، ۱۰۲۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۶/۶۔

"وعللوا هذا بأن الشارع اعتبر اللفظ في هذه التصرفات ـ عند القصد إليه ـ قائما مقام إرادة معناه، فإذا وجد اللفظ ترتب عليه أثره الشرعي، وإن لم يكن لقائله قصد إلى معناه كما في الهازل، فإن الشارع اعتبر هذه التصرفات صحيحة إذا صدرت منه مع انعدام قصده إليها، وعدم رضاه بما يترتب عليها من الآثار"[1]۔

۷- حنابلہ کے یہاں بھی اکراہ کے ساتھ اگر نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا:

"يختلف أثر الإكراه عند الحنابلة باختلاف المكره عليه، فالتصرفات القولية تقع باطلة مع الإكراه إلا النكاح، فإنه يكون صحيحا مع الإكراه قياسا للمكره على الهازل"[2]،وإذا عقد النكاح هازلا أو تلجئة صح، لأن النبي ﷺ قال: ثلاث هزلهن جد، وجد هن جد: الطلاق والنكاح والرجعة ـ رواه الترمذي. وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ :من نكح لاعبا أو طلق لاعبا أو أعتق لا عبا جاز، وقال عمر: أربع جائزات إذا تكلم بهن: الطلاق والنكاح والعتاق والنذر. وقال علي: أربع لا لعب فيهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر"[3]۔

۸- امام شافعیؒ کے یہاں تو باکرہ بالغہ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، یعنی اس کا نکاح کرنے کے لئے ولی کو اس سے اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں ان کے یہاں نکاح کے باب میں ولی کی طرف سے اکراہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۶/۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱۰/۶۔

(۳) المغنی ۳۳۵/۶۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي، له الاعتبار بالصغيرة، وهذا لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها"[1]۔

ولا يجوز للأب والجد تزويج البكرمن غير رضا ها صغيرة كانت أو كبيرة لماروي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: الثيب أحق بنفسها من وليها. والبكر يستأمرها أبوها في نفسها ۔ فدل على أن الولي أحق بالبكر وإن كانت بالغة فالمستحب أن يستأذنها للخبر"[2]۔

۹- یہ امر بھی قابل غور ہے کہ برطانیہ اور دوسرے ممالک میں بسنے والے مسلمان وہاں کے معاشرہ میں پھیلی بے راہ روی، عریانیت، بے پردگی، اور فحاشی سے بچنے کے لئے تونہیں اپنی بچیوں کی شادی ہندوستان و پاکستان کے دین دار گھرانوں میں کرنا چاہتے ہیں؟ اور لڑکیاں جو اس بے راہ روی کی عادی ہوچکی ہوتی ہیں وہ کسی بھی طرح یہ گوارانہیں کرتیں کہ اس گندے ماحول سے الگ کر کے اس ماحول میں ان کو لایا جائے جوان کی نفسانیت کے بالکل خلاف ہے، اگر چہ ان کی ان خرابیوں کے ذمہ داران کے والدین اور اولیاء بھی ہیں، لیکن وہ اپنی غلطی پر نادم ہوکر اپنی بچیوں کو اس گندے ماحول سے نکالنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے وہ جبر واکراہ کا سہارا لیتے ہیں، تو اس کو اکراہ غیر مشروع کہنا میرے خیال میں صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس اکراہ میں نہ تو کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی گناہ ہے:

"الإكراه بحق. هو الإكراه المشروع أي الذي لا ظلم فيه ولا إثم. وهو ما توافر فيه أمران: الأول: أن يحق للمكره التهديد بما هدد به. والثاني: أن

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳۔

(۲) المجموع ۱۶/ ۱۶۵۔

يكون المكره عليه مما يحق للمكره الإلزام به، وعلى هذا فإكراه المرتدعلى الإسلام إكراه بحق حيث توافرفيه الأمران. وكذلک إكراه المدين القادر على وفاء الدين وإكراه المولي على الرجوع إلى زوجته أو طلاقها إذا مضت مدة الإيلاء"[1]۔

۱۰- برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکیوں اور ہندوستان و پاکستان میں بسنے والے لڑکوں کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اگر اس سے مراد وہاں کی عریانیت و بے پردگی وغیرہ ہے تو ظاہر ہے ان حالات میں یہ کہنا کہ لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے، اس لئے بر بنائے عدم کفاءت فسخ نکاح کا حق ہے، صحیح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عدم کفاءت کی بنا پر اعتراض کا حق اولیاء کو ہوتا ہے، لڑکی کو نہیں، اس لئے اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۱- البتہ اگر نکاح کے بعد قاضی کے سامنے یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نکاح غیر شرعی اور ناحق اکراہ کے ذریعہ کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، اس لئے کہ ناحق اکراہ حرام ہے، گناہ کبیرہ اور دین کے معاملہ میں لاپرواہی ہے، اس لئے ظلم ہے اور رفع ظلم وجور قاضی کا فریضہ ہے۔

"الإكراه بغير حق ليس محرما فحسب بل هو أحد الكبائر، لأنه أيضا ينبئ بقلة الاكتراث بالدين، ولأنه من الظلم وقد جاء في الحديث القدسي: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[2]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۰۴۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۰۱۔

جبری شادی

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

۱، ۲- جن فقہاء کے نزدیک اِکراہ مؤثر ہے ان کے یہاں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک حالت اِکراہ انعقاد نکاح میں مؤثر نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ اِکراہ کو ہزل کے ساتھ جوڑ کر اس حال کے تصرفات میں نکاح، طلاق اور عتاق کو نافذ کرتے ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک نکاح منعقد ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد اس مسئلہ میں الگ رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حالت اِکراہ کا نکاح موقوف رہے گا، اِکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر مکرہ اجازت دے تو نافذ ہوگا اور اگر باطل کردے تو باطل ہوجائے گا[1]۔

۳- دونوں کا معاشرتی فرق عدم کفاءت کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ کوئی دوسرا معتبر سبب موجود نہ ہو۔

۴- اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہی زوجین میں تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مثلاً شوہر کفو نہیں تھا، لڑکی نے عدم کفاءت کا دعوی کیا اور قاضی نے تفریق کردی یا نکاح مہر مثل سے کم پر ہوا تھا، شوہر سے مہر مثل پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے انکار کردیا، دوسری طرف بیوی مہر میں کمی پر راضی نہیں ہے، پس قاضی تفریق کردے تو اس طرح

(۱) بدائع ۱۸۸/۷، ہدایہ، ردالمحتار بحوالہ حاشیہ المدخل ۴۰۱/۱۔

کی صورت میں شوہر پر کچھ لازم نہیں ہے، کیونکہ فرقت عورت کی جانب سے آتی ہے[۱]۔ اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے تھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا دخول زبردستی شوہر کی طرف سے وجود میں آئے، عورت اس کے لئے بالکل رضامند نہ ہو یا اس کی رضامندی کے ساتھ یہ عمل ہو۔ زبردستی دخول کی صورت میں عورت کو عدم کفاءت اور مہر کے مہر مثل سے کم ہونے دونوں بنیادوں پر خیار تفریق حاصل ہے[۲]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اس کی واضح دلیل سنت نبوی میں موجود ہے۔ خنساء بنت خذام کا نکاح ان کے باپ نے کر دیا، وہ بالغہ تھیں اور اس نکاح پر راضی نہیں تھیں اور اللہ کے رسول ﷺ کے پاس تشریف لائیں پھر آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا[۳]۔

امام نسائی اور امام احمد نے حضرت عائشہ کی سند سے ایک دوسرا واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک جوان عورت کا نکاح اس کے باپ نے اپنے بھتیجے سے زبردستی کر دیا تھا، وہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے معاملہ عورت کے حوالہ کر دیا[۴]۔

اللہ کے رسول ﷺ کا عمل ہمارے لئے سب سے بڑی دلیل ہے۔ زبردستی کی صورت میں آپ ﷺ نے ایک موقع پر لڑکی کو اختیار دیا اور ایک موقع پر نکاح فسخ کر دیا، ان دونوں صورتوں سے لڑکی کی مشکل کو دور کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹۔

(۳) بخاری بروایت خنساء بنت خذام، نیز عبدالرزاق بروایت ابن عمر، نصب الرایہ بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۲۰۴۔

(۴) الفقہ الاسلامی ۵/ ۲۰۴۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی منورواشریف، سمستی پور

نکاح ایک ایسا رشتہ ہے جو دو شخصوں کو تا عمر کے لئے ایک بندھن میں باندھ دیتا ہے اور دونوں کو تا حیات اس رشتہ کو نبھانا ہوتا ہے، اسی لئے اس کی بنیاد عاقدین کی رضامندی اور خود مختاری پر رکھی گئی ہے اور اس معاملہ میں زور وزبردستی کرنے سے روکا گیا ہے۔ احادیث میں صاف ہدایت دی گئی ہے:

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تنکح الثیب حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت" [1] (ثیبہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ کی خاموشی اجازت ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الأیم أحق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن وإذنها صماتها" [2] (ثیبہ اپنے معاملہ میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے معاملے میں اجازت لی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰ کتاب النکاح۔
(۲) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

حضرت ابو ہریرہؓ حضور اکرم ﷺ کا فرمان نقل فرماتے ہیں:

"اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها"[1] (باکرہ لڑکی سے اس کے معاملے میں پوچھا جائے گا، اگر وہ خاموش رہے تو اجازت مانی جائے گی اور اگر انکار کرے تو کوئی گنجائش نہیں)۔

عہد نبوی میں ان والدین کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی جنہوں نے اپنی لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے خلاف کردی۔

یہ رضامندی کا رشتہ ہے، زندگی بھر کا سودا ہے، زندگی ایک ساتھ لڑکے لڑکی کو گذارنا ہے، والدین کا ؟ یا ہے اور نہ وہ بہت دنوں تک دنیا میں باقی رہیں گے، لیکن ان کے بچوں کی زندگی اجیرن بن کر رہ جائے گی، یا یہ مقدس رشتہ ٹوٹ کر بکھر جائے گا، اس لئے اس معاملہ میں ہرگز کسی جبر واکراہ سے کام نہیں لینا چاہئے۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے ذریعہ:

لیکن اس کے باوجود نکاح ایک معاملہ ہے اور اسی لئے دیگر معاملات کی طرح اس کو بھی بیٹھ کر باقاعدہ طے کرنا پڑتا ہے، اور زبانی طور پر ایجاب وقبول ہوتا ہے، اس لئے اس معاملہ کی بنیاد باطن امر پر نہیں بلکہ دلیل ظاہر پر رکھی گئی ہے۔ اندر کی پسند وناپسند کو جاننے کے لئے ہی ایجاب وقبول مشروع کیا گیا ہے، ورنہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے ایجاب وقبول دراصل اندر کی پسند کا رسمی اظہار ہے، حقیقت میں پسند ہے یا نہیں دیگر بہت سے ابواب کی طرح نکاح میں بھی اس پر مدار نہیں رکھا گیا۔ ہر انسان اپنے اظہار اور الفاظ کا پابند ہے، اگر اس کو پسند نہیں تو پسند کا اظہار کیوں؟ کہا جاسکتا ہے کہ جبر واکراہ یا بعض ناگزیر حالات کی بنا پر پسند کا اظہار کرنا پڑتا ہے، مگر یہ بھی دراصل اضافی طور پر پسندیدگی ہی کا ثبوت ہے، کہ اس نے ناگزیر حالات کے

---

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

مقابلے میں زیادہ آسان اس رشتہ کو سمجھا، بہر حال نفس رضا مندی کا انکار ممکن نہیں، کمی وبیشی ممکن ہے، مگر حالت اکراہ میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں پسند موجود ہوتی ہے۔ ہمیشہ آدمی بڑی مصیبت کے مقابلے چھوٹی مصیبت کو پسند کرتا ہے، جب کہ فی نفسہ مصیبت کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا۔ یہی حال جبر واکراہ کے نکاح کا بھی ہے۔ ممکن ہے فریقین میں سے کسی فریق کو یہ رشتہ فی نفسہ پسند نہ ہو، مگر سامنے جو خطرات منڈلا رہے ہیں ان سے بچنے کے لئے اس ناپسندیدہ رشتہ کو پسند کرنا پڑتا ہے، غرض پسندیدگی اور رضا مندی بہر صورت موجود ہے، خواہ کسی درجہ کی ہو۔

ایک حدیث سے رہنمائی:

اسی لئے فقہ اسلامی میں عام ضابطہ کے طور پر ایجاب وقبول کو بنیاد بنایا گیا ہے اور رضا مندی و پسندیدگی کو پیمانوں سے ناپنے سے گریز کیا گیا ہے، ایک حدیث میں بھی اس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے:

"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"[1]

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں ارادہ بھی ارادہ ہے اور مذاق بھی ارادہ ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

جبکہ مذاق کے وقت انسان مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کسی چیز کے معاملے میں فی الواقع سنجیدہ نہیں ہوتا، اور نہ ان چیزوں کے ارتکاب کا اس کا کوئی حقیقی ارادہ ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود محض الفاظ کی ادائیگی پر بنیاد رکھی گئی اور حکم سنجیدگی والا لگایا گیا، غور کیا جائے تو قصد وارادہ کے باب میں ہزل کا معاملہ اکراہ سے زیادہ کمزور ہے، اکراہ میں قصد تو ہوتا ہے، رضا مندی نہیں ہوتی اور ہزل میں کچھ نہیں ہوتا۔

---

(۱) مشکاۃ/ ۲۸۴۔

نکاح کی بنیاد رضا پر نہیں، دلیل رضا پر ہے:

اسی طرح حدیث شریف کے اشارہ سے سمجھا جاسکتا ہے کہ نکاح کے باب میں حقیقی قصد و رضا کو کوئی دخل نہیں ہے، سارے احکام ظاہری الفاظ پر مرتب ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے اس میں رضا کا نہیں دلیل رضا کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شامیؒ "**لیتحقق رضاھما**" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**أي ليصدر منهما مامن شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل**"[1] (رضا پر دلالت کرنے والے الفاظ و اعمال دونوں سے صادر ہوں، اس لئے کہ حقیقت رضا نکاح میں مشروط نہیں ہے، کیونکہ نکاح اکراہ اور ہزل کی صورت میں بھی درست ہو جاتا ہے)۔

علامہ کاسانی نے اس کی دو بنیادیں تحریر کی ہیں: ایک نقلی اور دوسرے عقلی۔

نقلی یہ ہے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "**وأنكحوا الأيامى منكم**"[2] (تم میں جو لوگ بے نکاح ہیں ان کا نکاح کراؤ)، اس آیت کے عموم میں بخوشی نکاح اور بالجبر نکاح دونوں داخل ہیں۔

عقلی بنیاد یہ ہے کہ یہ ایک قولی تصرف ہے، اس لئے قول پر اس کا مدار ہوگا، اِکراہ اس میں مؤثر نہ ہوگا:

"**ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق**"[3]۔

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۴؍۸۶ کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نور؍۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۶؍۱۹۸ کتاب الاکراہ۔

جبری شادی کے دیگر مسائل:

فقہاء نے جبری نکاح کے ذیل میں دوسرے مسائل کو بنیاد بنا کر بحثیں کی ہیں، مگر فی نفسہ جبر کو بنیاد بنانے سے گریز کیا ہے، اور دوسرے مسائل کو بھی بنیاد بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عام طور پر جبری شادی میں بنیادی طور پر دو چیزوں کا مکمل لحاظ نہیں ہو پاتا، مہر مثل اور کفاءت، یا یوں کہا جائے کہ جبر کا سبب بھی ان ہی دونوں چیزوں میں سے کسی ایک کا عدم توازن بنتا ہے اور فریقین میں سے کسی فریق کی جانب سے بالعموم انکار بھی اسی بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ فریق مقابل کو اپنا کفو تصور نہیں کرتا، یا مہر کی مطلوبہ مقدار میں کمی یا بیشی محسوس کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے جبری شادی کے ذیل میں ان دونوں امور پر بحث کی ہے اور حل کی مختلف صورتیں تجویز کی ہیں۔

علامہ کاسانیؒ نے اس پر بڑی بحث کی ہے، ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

جبری نکاح کی دو صورتیں ہیں:

۱- جبری نکاح لڑکے کا کیا گیا ہو اور لڑکی راضی ہو، ایسی صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا اس سے کم ہے تو کوئی حرج نہیں، اس کو مہر مثل تو دینا ہی تھا اور اگر مہر مثل سے زیادہ ہے تب بھی نکاح درست ہے، البتہ مہر مثل کے برابر مہر واجب رہے گا اور اس سے زیادہ حصہ ساقط ہو جائے گا اور دونوں صورتوں میں جبر کرنے والے سے مہر کا بدلہ وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کا مال ضائع نہیں ہوا، بلکہ اس کا بدل مل گیا ہے۔

۲- اور اگر جبری نکاح لڑکی کا کیا گیا ہو اور لڑکا راضی ہو، اس صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا زیادہ ہے، تب تو کوئی حرج ہی نہیں اور اگر مہر مثل سے بہت کم ہو تب بھی نکاح جائز ہے، البتہ اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ شوہر کفو ہے یا نہیں، اگر کفو ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ مہر مثل پورا کرو، ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگر شوہر مہر مثل پورا کر دے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور اگر انکار کر دے اور عورت بھی کم پر راضی نہ ہو تو تفریق کر دی جائے گی

اور اگر دونوں کے مابین اب تک ازدواجی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا تو شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر عورت صراحۃً یا دلالۃً مہر مثل پر راضی ہوجائے، زبان سے اظہار کردے یا شوہر کو اپنے اوپر بخوشی قابو دے دے تو عورت کا حق تفریق باطل ہوجائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے اولیاء کو بھی حق تفریق نہ رہے گا۔

اور اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے زبردستی وطی کرلے تو شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

اور اگر شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو تو عدم کفاءت کی بنیاد پر لڑکی اور اس کے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوگا، اور اگر لڑکی راضی بھی ہوجائے تو اس کے اولیاء کو بہر حال حق تفریق حاصل رہے گا۔ عدم کفاءت کی صورت میں اگر شوہر نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو اور تفریق ہوجائے تو شوہر پر کچھ بھی واجب نہیں[1]۔

جبری نکاح علی الاطلاق درست ہے:

غرض فقہ حنفی میں جبری نکاح کی صحت کا مسئلہ کبھی زیر بحث نہیں رہا، علامہ شامیؒ کے دور میں بعض حضرات کی جانب سے قہستانی کے حوالے سے یہ خیال پیش کیا گیا تھا کہ فقہاء کے یہاں اس باب میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق ہے، لڑکے کی جبری شادی درست ہے، لڑکی کی نہیں۔ علامہ شامی نے اس کی سختی سے تردید کی اور اس کو محض وہم قرار دیا۔ اور کہا کہ قہستانی یا کسی بھی فقہ کے کلام میں اس قسم کی کوئی تقسیم نہیں کی گئی ہے، بلکہ علی الاطلاق مرد اور عورت دونوں کے لئے جواز نکاح کا حکم لگایا گیا ہے۔

''وأما ما ذكر من أن نكاح المكره صحيح إن كان هو الرجل، و إن كان هو المرأة فهو فاسد فلم أر من ذكره وإن أوهم كلام القهستانى السابق

---

(۱) بدائع الصنائع ۶ / ۱۹۸، ۱۹۹، کتاب الاکراہ۔

ذلک بل عبارتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح، كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة، فمن ادعى التخصيص فعليه إثباته بالنقل الصريح"[1]۔

اولیاء کے اِکراہ کی بحث:

بلکہ فقہاء کے مباحث پر غور کرنے سے ایک بات اور محسوس ہوتی ہے کہ جبری شادی کے تعلق سے تمام تر مباحث کا رخ اس جبر و اکراہ کی طرف ہے جو غیروں کی طرف سے یا غیر متعلق اشخاص کی جانب سے پیش آیا ہو، اگر خود اولیا اپنے لڑکے یا لڑکی پر جبر کریں اس سے فقہاء نے بحث نہیں کی ہے اور جبر و اکراہ کی عام صورتوں پر اکتفاء کیا ہے، غالباً اس کی دو وجوہات ہیں:

۱- جب غیروں کا اکراہ صحت نکاح میں مؤثر نہیں جن سے بالعموم ہمدردی و خیر خواہی کی امید نہیں کی جاسکتی تو اپنے اولیا کا اکراہ بدرجہ اولی مؤثر نہیں ہوگا، جن میں شفقت و خیر خواہی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔

۲- لڑکا یا لڑکی اولیاء کے جس اصرار کو جبر و اکراہ کا نام دے رہے ہیں، ممکن ہے فی الواقع وہ ان کی ناعاقبت اندیشی اور درحقیقت اولیاء کا منشا ان کے اچھے مستقبل کی تعمیر ہو۔ آج کے بچوں کی نگاہ ان باریکیوں تک کہاں پہنچ سکتی ہے جہاں تک ان کے بڑوں کی پہنچ سکتی ہے، اس لئے قاضی اور مفتی کو محض بچوں کی چیخ و پکار پر توجہ نہیں دینی چاہئے، بلکہ ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس باب میں ممکنہ حد تک ملحوظ ہو سکتے ہیں۔

ان تفصیلات سے درج ذیل مسائل پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

۱- اسلامی تعلیمات اور عقد نکاح کے مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ لڑکا اور لڑکی کی پوری رضامندی سے طے کیا جائے، اور اس باب میں کسی قسم کے جبر و اکراہ کو راہ نہ دی جائے،

---

(۱) رد المحتار الی الدر المختار ۳؍۸۷ کتاب النکاح۔

ورنہ ایک تو یہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہوگا، دوسرے اس نکاح سے وہ مقاصد حاصل نہ ہوں گے جو نکاح میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔

۲- لیکن اگر کوئی شخص ان تعلیمات اور منشا نکاح کا لحاظ نہ کر کے لڑکا یا لڑکی سے بجبر واکراہ کسی رشتہ کے بارے میں ہاں کرالے اور لڑکا اور لڑکی اپنے اولیاء یا دیگر حالات ومسائل کا غیر معمولی دباؤ محسوس کرتے ہوئے اپنی زبان سے ایجاب وقبول کرلیں، تو فقہ اسلامی کی روشنی میں یہ نکاح درست ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ تصرفات قولیہ میں سے ہے جن کی صحت میں اِکراہ مؤثر نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں حالت اکراہ میں رضامندی بالکلیہ مفقود نہیں ہوتی، نسبۃً رضامندی موجود ہوتی ہے، پھر قصد ورضا کے باب میں اکراہ کا معاملہ ہزل سے بھی کمزور ہے، اس لئے کہ اکراہ میں قصد ہوتا ہے، رضا نہیں ہوتی جب کہ ہزل میں دونوں میں سے کچھ نہیں ہوتا، اس کے باوجود ہزل کی حالت کا نکاح باتفاق فقہاء درست ہے، اس لحاظ سے حالت اکراہ کا نکاح بدرجۂ اولی درست ہوگا۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے محض اس فرق کو شرعی کفاءت کی بنیاد بنانا مشکل ہے، دیگر امور کفاءت حسب ونسب، دین ومذہب، دینداری وتقوی، مال ودولت اور پیشہ واشتغال میں اگر فرق نہ ہو اور مذکورہ امور لڑکا اور لڑکی کے درمیان مشترک ہوں تو محض مشرقیت ومغربیت یا اختلاف مکان یا تہذیبی ومعاشرتی فرق کو کفاءت کی قانونی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، ورنہ دیہات کی تہذیب ومعاشرت شہری تہذیب ومعاشرت سے مختلف ہوتی ہے، ایک علاقے کا مزاج رہن سہن اور طرز معاشرت دوسرے علاقے سے الگ ہوتا ہے، لیکن فقہاء نے اس کو کفاءت کے لئے قانونی درجہ دینے سے انکار کیا ہے۔

"القروي كفوء للمدني فلا عبرة بالبلد (درمختار) أي بعد وجود ما مر

من أنواع الكفاءة ، قال في البحر: فالتاجر في القرى كفء لبنت التاجر في المصر للتقارب"[1]۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، یعنی اگر کفاءت کی تمام مطلوبہ چیزیں موجود ہوں تو علاقائی اختلاف کا اعتبار نہیں، بحر میں ہے کہ دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، اس لئے کہ دونوں میں تاجرانہ یکسانیت موجود ہے)۔

۴- جبری شادی میں اگر کفاءت اور مہر مثل دونوں کی رعایت کی گئی ہو تو نکاح درست اور لازم ہوگا اور میاں بیوی میں ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد پورا، اور قائم ہونے سے قبل اگر طلاق یا تفریق ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا۔

اور اگر مہر مثل کی رعایت نہ کی گئی ہو تو شوہر کو مہر مثل کی تکمیل کا پابند کیا جائے گا، یا عورت کو کم پر راضی کیا جائے گا، اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ بن سکے تو تفریق کردی جائے گی، اس صورت میں اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے بالجبر وطی کرلے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور اگر تفریق سے قبل عورت سے بخوشی وطی کرلے تو اس کا مطلب ہوگا کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہوگئی ہے، اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا اور عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں میاں بیوی باہم کفو نہ ہوں تو عورت کو حق تفریق حاصل ہوگا، البتہ اگر تفریق سے قبل عورت صراحۃً یا دلالۃً اس نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا حق تفریق باطل ہو جائے گا، اس صورت میں اگر میاں بیوی میں جنسی تعلق کی نوبت نہیں آئی اور تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سبب تفریق شوہر نہیں ہے، البتہ اگر جماع کرلے تو مہر مقررہ واجب ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار ۴/۲۱۹۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آئے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ لڑکی کسی طرح نکاح کو منظور کرنے کے لئے راضی نہیں تھی، اور نہ اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی تھی، تب بھی اس کو محض جبر واکراہ کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، شرعی کونسل کو دوسرے امور کی بھی چھان بین کرنی چاہئے اور اگر کوئی چیز قابل اصلاح ہو تو اصلاح کرلے اور افہام وتفہیم کے ذریعہ لڑکی کو اس رشتہ پر آمادہ کرے، ورنہ محض جبر واکراہ کی بنا پر قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کی اجازت نہیں ہوگی۔

جبری شادی

مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)

۱، ۲- بلاشبہ نکاح کے لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ احادیث مبارکہ اس پر کثرت سے دلالت کرتی ہیں، لیکن ایک حقیقت رضا ہے اور ایک لفظی اور ظاہری رضا ہے۔ نکاح، طلاق، عتق ان کا تعلق ظاہری اور لفظی رضا سے ہے، یہاں تک کہ ہزل اور بلا قصد بھی اگر نکاح، طلاق، عتق کے الفاظ زبان سے ادا ہوجائیں گے تو نکاح، طلاق، عتق واقع ہوجائیں گے، پس معمولی اِکراہ اور جبر کے ساتھ نکاح منعقد ہوجائے گا، البتہ ایسا جبر و اِکراہ جس سے جان جانے کا یا کسی عضو کے تلف ہوجانے کا ظن غالب ہو، میرے نزدیک اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ ایسی لڑکیاں جن کا نکاح جبر و اِکراہ کے ساتھ کرادیا جاتا ہے ان کو خلع کا حق حاصل ہے، وہ مسلم پنچایتی اداروں میں خلع حاصل کرسکتی ہیں، پاسپورٹ کے ضائع کرنے کی دھمکی اگر لڑکی کے ظن غالب میں سچی ہے تو یہ بھی جبر و اِکراہ کی دوسری صورت میں داخل ہے، اگر لڑکی کو دھوکہ دے کر نکاح پڑھوایا جائے تو اس صورت میں اس کا اذن نہیں ہوگا۔

۳- معاشرتی فرق کوئی اہم چیز نہیں ہے، لڑکی ہندوستان یا پاکستان میں بیاہ کر آئے تو اس کو یہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے اور لڑکی یورپ گئی ہے تو اس کو وہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے۔

۴- نکاح کے بعد جو تعلقات زن وشوہر کے قائم ہوتے ہیں اس کا حکم الگ ہے، اور اگر نہیں قائم ہوئے ہیں تو اس کا حکم الگ ہے جو فقہاء پر ظاہر ہے۔

۵- اگر لڑکی کسی طرح بھی شوہر کے یہاں رہنا نہیں چاہتی تو قاضی یا شرعی کونسل کو پہلے خلع کی کوشش کرنا چاہئے اگر شوہر خلع کے لئے راضی نہ ہو تو پھر قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہے۔

جبری شادی

ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی، عراق

نکاح میں کفاءت کا مفہوم اور اس کی تعیین میں عرف کا اثر

پہلی بحث: کفاءت کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ:

الكفاءة: (زبر اور مد کے ساتھ)، اور المکافأة لغت میں "کافأ" کا مصدر ہے۔ یہ دونوں بطور اسم بھی استعمال ہوتے ہیں اور الكفاء بدلہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مالي به قِبَلٌ ولا كِفاء یعنی مجھے اسے بدلہ دینے کی طاقت نہیں۔ حضرت حسان بن ثابتؓ کا شعر ہے: و روح القدس ليس له كفاء، (یعنی جبرئیل کی کوئی نظیر اور مثال نہیں)۔ حدیث میں آیا ہے: "فنظر إليهم فقال: من يكافئ هؤلاء" (آپ نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا: کون ہے جو ان لوگوں کے برابر ہو) اور احنف کی حدیث میں ہے: "لا أقاوم من لا كفاء له (میں اس سے مقابلہ نہیں کرتا جس کے برابر کوئی نہ ہو)۔ الكفيء، الكفوء، الكفاء: نظیر اور مساوی کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: الكفاءة في النكاح۔ ہم کہتے ہیں: فلان كفء فلانة: جب کوئی مرد کسی عورت کا شوہر بن سکتا ہو، اس کی جمع أكفاء آتی ہے[1]۔ تكافأ الشيئان کا مطلب ہوا:

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط اور الموسوعۃ الفقہیہ طبع کویت، جلد ۳۲۔

دو چیزیں ایک دوسرے کے برابر ہوئیں۔ کافاه، مکافاةً و کفاءً کا مطلب ہے: برابر ہونا۔عرب کہتے ہیں: الحمد لله كفاء الواجب یعنی اللہ تعالی کے شایان شان تعریف، حدیث میں آیا ہے: "المسلمون تتكافأ دماء هم" یعنی دیات اور قصاص میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً كفاء ة في الدماء، كفاء ة في النكاح ۔ نکاح کے باب میں کفاءت یہ ہے کہ چند مخصوص امور میں زوجین کے مابین برابری ہو[1]۔

وہ مخصوص امور یہ ہیں: شوہر کا بیوی کے حسب نسب، دین اور گھر وغیرہ میں برابر ہونا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ زوجین کے مابین مخصوص درجہ کی برابری یا شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ہے[2]۔

میری رائے اسی بنیاد پر یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ امور میں شوہر بیوی کے برابر ہو۔

دوسری بحث: عرف کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

عرف لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو رسم ورواج اور معاملات میں لوگوں کے درمیان رائج ہو۔عرف معروف کو بھی کہا جاتا ہے اور عرف گھوڑے کی گردن کے بال، اور مرغ کی کلغی کو بھی کہتے ہیں۔اسی طرح عرف سمندر کی موج اور اونچی جگہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے[3]۔ عَرَفَ، عَرُفَ عَرِفَ وغیرہ ایسے افعال ہیں جن کے مختلف صیغے آتے ہیں اور ہر صیغہ کے لغوی

---

(۱) ملاحظہ ہو: البحر الرائق جلد ۳، صفحہ ۱۳۷، الدر المختار ورد المحتار جلد ۳ صفحہ ۸۴، الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۳۴۔

(۲) دیکھیں: البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۳) المعجم الوسیط ۲/۵۹۵۔

اعتبار سے کئی معانی ہیں لیکن وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ ہم نے اپنی بحث سے متعلق معنی نقل کردیئے ہیں۔ رہا عرف کا اصطلاحی معنی، تو عبداللہ بن احمد النسفی نے ''المستصفی'' میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

عرف: وہ چیز ہے جو عقلی لحاظ سے لوگوں کے ذہن میں بیٹھ گئی ہو اور جسے سلیم طبیعتوں نے قبول کرلیا ہو[1]۔

ابن عابدین نے عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں یہی تعریف الاشباہ للبیری کے حوالہ سے اور انہوں نے المستصفی کے حوالہ سے نقل کی ہے[2]۔

لیکن یہ تعریف مکمل نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس بات کی وضاحت نہیں کہ دل میں کیا چیز بیٹھی اور وہ کیا ہے، جسے سلیم طبیعت والے قبول کریں۔ مناسب تھا کہ تعریف کے اندر یہ بات بھی آتی کہ وہ افعال جو دل میں بیٹھ جائیں اور فعل میں مثبت ومنفی دونوں آتے ہیں (کیونکہ عدم فعل بھی ایک فعل ہے[3])۔ ارادۃً کسی چیز سے رکنا بھی فعل ہے۔ اسی وجہ سے اس پر انسان کا محاسبہ کیا جائے گا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ عرف وہ ہے جس کو عقل کی شہادت کے ساتھ دل مان جائیں اور طبائع سلیمہ اس قبول کرلیں[4]۔ عصر حاضر کی ایک جماعت نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ فعل، قول یا ترک ہے جو عام لوگوں میں متعارف ہوجائے اور لوگ اس پر چلنے لگیں[5]۔ لیکن یہ تعریف بھی پوری طرح دقیق نہیں، کیونکہ:

---

(۱) دیکھئے: احمد فہمی ابوسنہ، العرف والعادۃ فی رأي الفقھاء، مطبعہ ازہر جلد ۱۹، صفحہ ۸۔

(۲) ابن عابدین، رسالہ نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف۔ مذکورہ تعریف میں لفظ عادت کا اضافہ ہے۔

(۳) ثمار العقول فی علم الاصول از ڈاکٹر محمد محروس المدرس۔

(۴) البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۵) محمد مصطفی شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹م ۲۶۰، نیز دیکھئے: عبد الوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، دار القلم، کویت، ص ۸۹، نیز اسی مفہوم میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی الوجیز

۱-اہل منطق کے مطابق اس تعریف میں ''دور'' ہے، کیونکہ اس میں عرف لفظ تعارف پر مبنی ہے۔

۲-تعریف حقیقی نہیں جو اہل منطق کے نزدیک شرط ہے۔

۳-اس تعریف میں ترک کو ایک فعل نہیں قرار دیا گیا جبکہ جو بات معلوم ہے وہ اس کے برخلاف ہے (لہذا ترک کو بھی فعل کے زمرہ میں رکھنا چاہئے)۔ ہماری پسندیدہ تعریف وہی ہے جو نسفی نے کی ہے، اس قید کے ساتھ جو ہم نے لگائی ہے۔

اکثر فقہاء عادت اور عرف کو ایک جیسا قرار دیتے ہیں [۱]۔

بعض کا کہنا ہے کہ عادت عرف سے عام اور وسیع ہے [۲]۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ محض اصطلاحی مسئلہ ہے، اور "ولا مشاحة فی الاصطلاح" (اصطلاح میں بحث ومباحثہ کی چنداں ضرورت نہیں)، اور یہ معلوم ہی ہے کہ خود اصطلاح بھی ایک خاص قسم کا عرف ہوتا ہے، لہذا اس پر غور کیا جانا چاہئے [۳]۔

عرف کبھی عملی ہوتا ہے اور کبھی قولی۔ عرف عملی وہ ہے جس پر عمل ہوتا ہو، چاہے وہ عام ہو جیسے بغیر کسی وقت یا اجرت کی تعیین کے حمام میں داخل ہونا یا کسی شہر کے ساتھ خاص ہو، جیسے دیہات والوں کا سرمایہ چوپایوں کی صورت میں ہونا۔

عرف قولی الفاظ سے ہوتا ہے۔ اسے کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا

فی اصول الفقہ، مکتبۃ القدس رص ۲۵۲، اور ڈاکٹر مصطفیٰ الزحیلی کی اسباب اختلاف الفقہاء فی الأحکام الشرعیۃ، بغداد ص ۵۰۳۔

(۱) ان میں سے ابن عابدین اور صاحب المستصفی ہیں اور جدید فضلاء میں سے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان، ڈاکٹر مصطفیٰ زحیلی اور عبد الوہاب خلاف ہیں۔

(۲) ان میں سے ابن امیر الحاج اور القرافی ہیں اور ابن الہمام ''التحریر'' میں کہتے ہیں کہ عرف عادت سے عام ہے۔

(۳) ثمار العقول رمرجع سابق۔

جاتا ہے، لہذا وہ خاص ہوتا ہے، اگر لوگوں کے ایک طبقہ کے درمیان بولا جائے تو وہ خاص ہوگا، جیسے حیاتیات کے ماہرین زمین میں جو کھدائیاں وغیرہ ڈائنامائٹ کے ذریعہ کرتے ہیں، انہیں وہ زلزالی (زلزلہ سے متعلق) ریسرچ کا نام دیتے ہیں، جبکہ زلزلہ کا ایک معروف لغوی مفہوم ہے جو اس کے علاوہ ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے درمیان معروف ہو تو اسے عام کہیں گے، جیسے لفظ "دابۃ" کا اطلاق چوپایہ پر، حالانکہ لغت میں "دابۃ" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر رینگے۔

اس طرح لغوی عرف مجاز کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی تجاوز کرکے جن کو دوسرے لفظ کے معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ ہوتا ہے جو اصل کو مراد لینے سے مانع ہوتا ہے۔

تمام قسم کے مجازات کبھی حقیقت بھی بن جاتے ہیں۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

۱- جیسے ہی بولا جائے وہی معنی میں ذہن میں آئے۔

۲- اس کی نفی نہ کی جاسکے۔

لہذا بعض حقائق شرعی ہوتے ہیں اور بعض مخصوص عرفی جو مختلف خاص قسم کے اعراف میں بدل جاتے ہیں اور بعض اعراف عام ہوتے ہیں، جبکہ بھی ان کا استعمال کرتے ہوں۔

مسلمان فقہاء نے عرف کے اعتبار اور اس پر عمل کرنے کے لئے کئی شرطیں عائد کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم شرطیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- یہ ہے کہ عرف عام ہو یا غالب ہو۔ "الاشباہ والنظائر" میں کہا ہے: عادت اگر مستقل ہو یا غالب ہو تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر صرف مشہور ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا[1]۔

۲- یہ کہ بعض لوگوں کی رائے کے مطابق عرف عام ہو، کیونکہ بناء احکام کے لئے معتبر عرف کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا وہ صرف عرف عام ہو یا مطلق عرف؟

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم جلد ا صفحہ ۱۲۸، البرکتی، القواعد الفقہیہ قاعدہ نمبر ۵۵۔

میرا کہنا یہ ہے اور اسی پر عمل بھی کیا جاتا ہے کہ ترک قیاس اور تخصیص قیاس میں عرف خاص کا اعتبار ہوگا، چنانچہ جب اہل بلخ کا یہ معمول ہوگیا کہ بننے والے کو بنے گئے کپڑے کا کچھ حصہ بطور اجرت دے دیتے تو چونکہ اس کی حرمت قفیز طحان (آٹا پیسنے والے کی ناپ) پر قیاس کرتے ہوئے قیاسی طور پر ثابت ہوتی تھی، جس کی صریح ممانعت نبی علیہ السلام سے منقول ہے، اس لئے یہاں قیاس کو عرفِ خاص کے ذریعہ خاص کردیا گیا[1]۔

۳- یہ کہ عرف مخالفِ شرع نہ ہو۔

۴- یہ کہ وہ عرف جس پر تصرف کو محمول کیا جائے، انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اس طرح کہ عرف وقتِ تصرف سے پہلے ہی سے موجود چلا آرہا ہو اور اس وقت بھی ہو، تب موازنہ ہوگا، چاہے تصرف قولی ہو یا فعلی۔

صاحب ''الاشباہ'' کہتے ہیں[2]:

''وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا وہ متوازی ہوگا جو پہلے سے موجود ہو[3]، بعد میں وجود پذیر نہ ہوا ہو، اس لئے فقہاء کہتے ہیں کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں''۔

شارع حکیم نے عرف صالح کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ لوگ جس طریقہ کے عادی ہوں اور اس پر عمل پیرا ہوں اس سے ان کو نکالنے میں تنگی اور شدید مشقت ہوگی۔ انبیاء کرامؑ کو سخت مشکلات اسی لئے پیش آتی ہیں کہ وہ لوگوں کو ان کے فاسد اعراف سے باہر نکالتے ہیں۔

اسلامی شریعت نے ان اعراف کا بھی لحاظ کیا جو دور جاہلیت میں رائج تھے۔ بعض صحیح

---

(۱) مشائخ بلخ من الحنفیہ از ڈاکٹر محمد محروس المدرس ر ۲۔

(۲) الاشباہ جلد ۱، صفحہ ۱۳۳

(۳) اشباہ کے شارح حموی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''یعنی بولنے کے وقت سے مقدم، حتی کہ وہ اس وقت تک ثابت شدہ بن جائے اور جو عرف ابھی ابھی وجود پذیر ہوا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ اس کے مطابق کسی سابق لفظ کی تاویل کی جائے گی''۔ ماخوذ محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹ء، ص ۲۶۴۔

اعراف کو باقی رکھا اور جو مخالفِ شریعت تھے، انہیں باطل قرار دیا، اس کی مثالیں بہت ہیں۔

مثلاً شریعت نے بیع، شرکت، وکالت، رہن اور اجارہ وغیرہ کو باقی رکھا۔

جبکہ بادشاہ اپنے لئے جو زمینیں خاص کرتے ہیں ان کو اور بیع المنابذہ، بیع الملامسۃ، تلقی الرکبان (سواروں سے پہلے ہی سامان حاصل کر لینے کی کوشش)، بیع الحاضر للبادی (شہری کا دیہاتی سے دیہات ہی کے نرخ پر بیع کرنا) وغیرہ کو ممنوع قرار دیا۔

تیسری بحث: کفاءت کی غرض وغایت:

کفاءت کی شرط کے اعتبار کرنے نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض ائمہ احناف بشمول امام کرخی اور تابعین میں سے امام حسن بصری اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ کرخی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہی نہ کیا جائے، کیونکہ جو چیز نکاح سے بھی زیادہ اہم ہے، مثلاً دیت وغیرہ کے مسائل، ان میں کفاءت معتبر نہیں، لہذا زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ نکاح میں بھی اس کا اعتبار نہ ہو[1]۔

فقہاء حنفیہ میں سے بیشتر اس کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مصالح صحیح طور پر عموماً برابر کے لوگوں میں ہی انجام پاتے ہیں۔ نکاح ان ہی مصالح کے بہتر نظم کی خاطر مشروع کیا گیا ہے۔ غیر مساوی لوگوں کے بیچ عموماً معاملات ٹھیک سے انجام نہیں پاتے۔ شریف عورت کسی ذلیل کے بستر کی زینت نہیں بننا چاہتی۔ وہ اس میں عار محسوس کرتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح سسرالی رشتوں کے قیام کے لئے مشروع کیا گیا ہے، جس سے دور کا قریبی نزدیکی اور مددگار بن جائے۔ آپ کی خوشی اس کی خوشی ہو اور ایسا موافقت اور باہمی قربت ﷺ ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔ قربت نسب کی دوری سے پیدا نہیں ہوگی۔ اسی طرح غلامی یا (غلام ہو کر) آزاد ہونے وغیرہ سے بھی نہیں ہوگی، اس لئے غیر کفوء سے نکاح کرنا ایسا عقد ہوگا

(۱) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البدائع ۲ر۳۱۷۔

جو اپنے مقاصد سے دور ہوگا۔ حنفیہ، حسن کی روایت میں جو فتویٰ کے لئے زیادہ پسندیدہ ہے اور لخمی، ابن بشیر، ابن فرحون، ابن سلمون (مالکیہ میں سے) اس طرف گئے ہیں کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے[1]۔ یہی امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب کفاءت قتال میں مطلوب ہے، تو نکاح میں تو بدرجہ اولی مطلوب ہوگی، کیونکہ نکاح تو عمر بھر کے لئے کیا جاتا ہے، جو معاشرت، الفت ومحبت، حسن سلوک اور نئے رشتے بنانے جیسے اغراض ومقاصد پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ مقاصد ایک دوسرے کے ہم سر اور برابر کے لوگوں میں بہتر طریقہ پر حاصل ہو سکتے ہیں، پھر یہ کہ عورت کے کسی کی مملوک ہونے میں اس کے لئے ایک طرح کی ذلت پائی جاتی ہے۔ نبی ﷺ نے خود اس کی طرف یوں اشارہ کیا ہے: "النكاح رق، فلينظر احدكم أين يضع كريمته" (نکاح ایک طرح کی غلامی ہے، لہٰذا تم میں کا ایک شخص غور کرلے کہ وہ اپنی شریف زادی کو کس کے حوالہ کررہا ہے)۔ نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "ليس للمؤمن أن يذل نفسه" (مؤمن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے) جس ذلت کی اجازت ہے، وہ ضرورت کی وجہ سے ہے اور ایسے شخص کے بستر کی زینت بننا جو اس کے ہم سر نہ ہو، زیادہ بڑی ذلت ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں، اسی لئے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے[2]۔

علماء نے کہا ہے: کفاءت ازدواجی تعلق کو برقرار رکھنے کے لئے معتبر قرار دی گئی ہے، کیونکہ عورت طبعی طور پر اپنے سے کم تر کا بستر بننے پر عار محسوس کرتی ہے۔ بستر کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر ہوتا ہے اور اسے اور اس کے اولیاء کو عار لاحق ہوتی ہے، اسی طرح شوہر عورت سے کم درجہ کا ہو تو بھی اسے عار لاحق ہوگی، پھر جو اولاد ہوگی وہ باپ کی طرف ہی منسوب ہوگی[3]۔

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵۔

(۳) دیکھئے: الهداية شرح البداية جلد ۱ صفحہ ۲۰۰، صاحب البحر الرائق شرح کنز الدقائق لکھتے ہیں: ان

چوتھی بحث: کفاءت کے اعتبار کا دائرہ:

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت کن امور میں ہوگی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چھ امور میں معتبر ہوگی:

نسب، اسلام، آزادی، مال، دینداری، پیشہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار نسب، عیوب سے خالی ہونے، دینداری، نیکی، پیشہ اور آزادی میں ہوگا[1]۔ ان کے ہاں مال یا خوش حالی میں کفاءت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، ایک تو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، عیوب سے خالی ہونے کی شق کو چھوڑ کر، اور دوسری روایت میں کفاءت کا اعتبار تقوی اور نسب میں کیا گیا ہے، باقی میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے یہاں نسب، پیشہ، مال یا خوش حالی میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صرف تدین، تقوی اور عیوب، سے خالی ہونے میں اس کا اعتبار ہے اور آزادی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، دوسری میں نہیں کیا گیا ہے۔

کفاءت کے امور میں ائمہ مذاہب ہی کے درمیان نہیں بلکہ ایک ہی مذہب کے ائمہ کے مابین اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ کفاءت کا مسئلہ اضافی اور مختلف فیہ ہے اور اس میں

= المصالح لا تنتظم إلا بين المتكافئين عادة، ولأن الشريفة تأبى أن تكون مستفرشة للخسيس، بخلاف زوجها، لأن الزوج مستفرش فلاتغيظه دناءة الفراش" (مصالح عموماً برابر درجہ کے لوگوں کے درمیان بہتر طور پر انجام پاتے ہیں۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ ایک شریف زادی کسی کمتر کا فراش (بستر) نہیں بننا چاہے گی۔ اس کے شوہر کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ شوہر فراش (بستر) نہیں بلکہ مستفرش (بستر سے فائدہ اٹھانے والا) ہے، لہذا فراش کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر نہیں ہوگا) عرب ملکوں کے پرسنل لا میں سے متعدد نے کفاءت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ شام اور اردن کے قوانین میں اس کی صراحت ہے۔ اس بارے میں ان کے قوانین زیادہ تر حنفی فقہ سے متاثر ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱۶۶/۳، ملاحظہ ہو: محاضرات فی عقد النکاح، محمد ابوزہرہ ۱۹۰ تا ۱۹۱۔

زمان ومکان کے اثرات کا دخل ہے۔

پھر یہ کہ امور کفاءت کی تحدید اس طرح نہیں ہوئی جیسے آیت زکاۃ میں مصارف زکاۃ کی تحدید کردی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا، اس سلسلہ میں جن امور کی بھی تحدید کی گئی ہے، وہ عرف پر مبنی ہیں۔ اس لئے زمان ومکان کے فرق سے کفاءت کے احکام میں اختلاف ہوگیا۔ بعض فقہاء نے اس حقیقت کی طرف معروضی طور پر اشارہ بھی کردیا ہے، "البدائع" کے مصنف نے لکھا ہے: "فلایکون الفقیر کفأ للغنیة؛ لأن التفاخر بالمال أکثر من التفاخر بغیره عادةً وخصوصاً في زماننا هذا" (چنانچہ غریب آدمی مال دار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عموماً مال کی بنا پر تفاخر دیگر چیزوں کی وجہ سے تفاخر کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے خصوصاً ہمارے اس زمانہ میں) تو ان کے قول "خصوصا في زماننا هذا" سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف پر اس حکم کو قیاس کیا ہے۔

پیشہ میں کفاءت پر گفتگو کی مناسبت سے انہوں نے امام ابوحنیفہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی عرف پر مبنی ہوگا۔ وہ کہتے ہیں: رہا پیشہ تو کرخی نے ذکر کیا ہے کہ پیشوں اور صناعتوں میں کفاءت امام ابویوسف کے نزدیک معتبر ہے، اسی لئے پارچہ باف سونے کے تاجر اور سنار کا کفو نہیں ہوگا، اسی طرح ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں عربوں کے اس دستور کو بنیاد بنایا کہ ان کے غلام یہ کام کرتے تھے، لیکن بطور پیشہ نہیں، اسی لئے انہیں ان میں عار محسوس نہیں ہوتی تھی، اور امام ابویوسف نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے عرف کو دیکھ کر فتوی دیا کہ وہ ان کاموں کو پیشہ بناتے تھے اور کمتر درجہ کے کاموں سے عار محسوس کرتے تھے، اسی لئے حقیقۃً ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح "مختصر الطحاوی" میں ذکر کیا ہے کہ پیشہ میں کفاءت کا اعتبار ہوگا[1]۔

مذکورہ نص میں واضح اشارہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں عربوں کے عرف پر

---

(۱) بدائع الصنائع جلد ۲۔

قیاس کیا، تو اگر زمانہ بدل جائے تو حکم بدلا جاسکتا ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے: "لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الأزمان" (زمانہ کے تغیر سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا)۔ حقیقت میں زمانہ نہیں بدلتا، اہل زمانہ بدلتے ہیں، اور نتیجۃً ان کا عمل بدلتا ہے۔

اسی طرح ہم نے دیکھا کہ امام ابو یوسف نے حکم کی بنیاد اہل ملک کے عرف پر رکھی ہے۔

ابن الہمام "الفتح" میں کہتے ہیں: "فإذا ثبت اعتبار الکفاء ۃ بما قدمنا – أي بالأدلة المذکورة سابقاً – فیمکن ثبوت تفصیلها بعرف الناس فیما یحقرونه ویعیرون به، فیستأنس بالحدیث الضعیف فی ذلک"[1] (جب مذکور الصدر دلائل سے کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہوگیا تو اس کی تفصیلات لوگوں کے اس عرف کو دیکھ کر کہ وہ کن چیزوں کو حقیر سمجھتے ہیں اور کن چیزوں سے انہیں عار لاحق ہوتی ہے، ثابت کی جاسکتی ہیں، اور اس سلسلے میں ضعیف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے)۔ انہوں نے مزید کہا کہ پیشہ کے اچھے اور گھٹیا ہونے میں اعتبار ہر زمانہ اور ہر جگہ کے عرف کا ہوگا۔ پیشوں کے ایک دوسرے سے قریب یا ایک دوسرے سے دور ہونے کا مدار عرف پر ہوگا۔

کفاءت کے عرفی ہونے ہی کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان متعدد چیزوں میں اختلاف ہوا ہے مثلاً:

۱- آدمی کی دینداری کے بارے میں:

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر فاسق آدمی بھی بارعب اور لوگوں میں شوکت والا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ اس کا مطلق اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ فسق ختم ہوسکتا ہے۔

یہی بات امام ابو یوسف بھی کہتے ہیں، إلا یہ کہ فاسق لوگوں میں علانیہ فسق کا اظہار کرتا ہو، تو ایسا آدمی صالح لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا[۲]۔

---

(۱) الفتح جلد ۲ صفحہ ۴۱۸۔

(۲) السرخسی فی المبسوط، نیز دیکھئے: ابوزہرہ حوالہ سابق۔

۲-پیشہ:

اس کا امام ابو یوسف اور امام محمد نے اعتبار کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے نہیں کیا، امام ابو یوسف سے بھی امام ابوحنیفہ کی طرح کا قول منسوب ہے، اِلا یہ کہ پیشہ بہت ہی گھٹیا درجہ کا ہو مثلاً نائی، چمڑا درست کرنے والا اور سائیس۔

۳-مال:

کفاءت فی المال کے مفہوم کے سلسلہ میں مختلف روایات ہیں: بعض لوگوں نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ مہر دینے کی قدرت ہو اور بعض نے نان ونفقہ کی قدرت مراد لی ہے [۱]۔

۴-حسب:

امام محمد سے یہ مروی ہے کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں حتی کہ جو نشہ کرتا ہو اور بچے اس کا مذاق اڑاتے ہوں، وہ کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ظالموں اور جابروں کے مددگار اور ساتھی، ان میں سے جس کا استخفاف کیا جاتا ہو، وہ بھی کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ لوگوں میں بارعب اور ہیبت والا ہو۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نشہ آور چیز کا استعمال کرنے والے شخص کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ اسے چھپ کر استعمال کرتا ہو اور نشہ کی حالت میں باہر نہ نکلتا ہو تو وہ کفوء ہوگا اور اگر اس کو علی الاعلان کرتا ہو تو وہ شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا۔

امام ابوحنیفہ سے اس سلسلہ میں کچھ بھی مروی نہیں، ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کوئی ایسی ضروری چیز نہیں جسے چھوڑا نہ جاسکتا ہو [۲]۔ مذکورہ اختلاف سے پتہ چلتا ہے کہ احکام کفاءت کی بنیاد ان حضرات کے زمانہ میں رائج عرف پر تھی، چنانچہ ابو یوسف ظالموں کے حمایتیوں کو نیک عورت کا کفوء نہیں مانتے اگر ان کو ذلیل سمجھا جاتا ہو لیکن اگر

---

(۱) ابوزہرہ ر ۱۸۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البحر الرائق ۴ر ۱۳۳۔

وہ لوگوں میں مرتبہ رکھتے ہوں تو پھر کفوء ہوں گے، یعنی انہوں نے مسئلہ کی بنیاد اس پر رکھی کہ لوگ کیا سمجھتے ہیں!!

ہم اس اختلافی مسئلہ میں مختلف رایوں کو ذکر کر کے اسے طول دینا نہیں چاہتے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ جب ایک ہی مسلک کے قریب قریب زمانہ کے ائمہ کے مابین اس مسئلہ میں اتنا اختلاف ہو گیا تو زمان ومکان کی دوری کے بعد کتنا ہو سکتا ہے، یہ آپ سمجھ سکتے ہیں؟ اسی بات کو شیخ ابوزہرہؒ زور دے کر بیان کرتے ہیں، کیونکہ وہ کفاءت کو ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جو عرف کے تابع ہیں، اس لئے کہ ازدواجی زندگی کی بقاء کا تقاضا ہے کہ شوہر اور بیوی دونوں کے خاندانوں میں لازماً تقارب پایا جائے۔

پانچویں بحث: عرف اور عصر حاضر میں اس کا اثر:

اسلامی شریعت نے یہ تسلیم کیا ہے کہ احوال وظروف کی تبدیلی کا شرعی اور اجتہادی احکام پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ عدل قائم ہو، مصالح کا حصول ہو، مفاسد کو ختم کیا جائے، اسی لئے بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں جن میں لوگوں کے احوال وظروف اور مصالح کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، تو اگر شارع کوئی ایسا حکم نافذ کرتا جو نا قابل تبدیل ہوتا تو اس سے لوگوں کو تنگی اور حرج پیش آتا اور یہ اسلام کے مقاصد کے خلاف ہوتا جس نے شریعت کے احکام کی بنیاد بندوں کی مصلحتوں پر رکھی ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع نے مطلقاً احکام دے دئے ہیں اور ان کی تفصیل اور جزئیات کی توضیح نہیں کی، تاکہ ان کی تطبیق احوال وظروف کے لحاظ سے کی جا سکے جو فطری طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہ اسلامی ہر زمان ومکان کے لئے ہے، لیکن اگر احکام اجتہاد کے قابل نہ ہو سکتے تو یہ بات نہیں کہی جا سکتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء متاخرین نے مختلف فقہی مسالک کے بہت سے مسائل میں اپنے

ائمہ مذاہب اور فقہاء متقدمین کے فتووں کے خلاف فتوے دیئے ہیں اور یہ صراحت کردی ہے کہ اختلاف کا سبب فقط اختلاف زمان ہے، لہذا وہ فی الواقع متقدمین کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ بات یہ ہے کہ اگر متقدمین فقہاء متاخرین کے زمانہ میں ہوتے اور عرف وطبائع اور ضرورتوں کا اختلاف دیکھتے، بلکہ وسائل کا اختلاف بھی، تو وہ بھی وہی بات کہتے جو متاخرین نے کہی [1]۔

فقہاء حنفیہ عرف کے بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ توسع سے کام لیتے ہیں۔ ابن عابدین نے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف" اور ان حضرات نے متقدمین کے فروع سے اخذ کرکے متعدد قواعد وضع کئے ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ جن احکام کے سلسلے میں کوئی اجماع یا نص نہ ہو ان میں عرف کا اعتبار ہوگا۔ ہم ذیل میں ان قواعد کا ذکر کرتے ہیں:

۱-العادة محکمة (رواج فیصلہ کن ہوگا) [2]۔

۲-الحقیقة تترک بدلالة العادة (رواج کے پیش نظر حقیقی معنی ترک کردیا جائے گا) [3]۔

۳-استعمال الناس حجة یجب العمل بها [4] (لوگوں کا استعمال حجت سمجھا جائے گا۔ اس پر عمل ضروری ہوگا)۔

۴-المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً [5] (جو عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: رسالہ نشر العرف لابن عابدین، جو ان کے مجموعہ رسائل میں شامل ہے۔

(۲) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۰، برکتی نے اپنی القواعد الفقہیہ میں اسے بیان کیا ہے، قاعدہ نمبر ۱۲۶۔

(۳) حوالہ سابق دفعہ ۴۰۔

(۴) حوالہ سابق دفعہ ۳۷۔

(۵) مجلۃ الاحکام کی دفعہ ۴۳، البرکتی۔ قاعدہ ۳۲۴۔

۵-التعيين بالعرف كالتعيين بالنص[1] (عرف سے تعیین نص سے تعیین کی طرح ہے)۔

٦-لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[2] (زمانہ کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کوئی معیوب بات نہیں)۔

٧-العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه[3] (رواج کو حکم قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کے خلاف صراحت نہ پائی جائے)۔

٨-العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام[4] (مطلق کلام کو مقید کرنے میں رواج معتبر ہوگا)۔

٩-المعروف بين التجار كا المشروط بينهم[5] (تاجروں کے درمیان جاری عرف کو مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

١٠-الثابت بالعرف كالثابت بالنص[6] (عرف سے جو چیز ثابت ہو وہ نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

ابن عابدین عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: مفتی پر لازم ہے کہ وہ ظاہر الروایہ کی کتابوں میں منقول مسئلوں پر جمود نہ برتے کہ اپنے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت نہ کرے اور یہ کہ بہت سے حقوق ضائع نہ کرے اور نہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہو[7]۔

---

(۱) دفعہ ۴۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۵ البرکتی القاعدہ ۸۸۔

(۲) دفعہ ۳۹۔

(۳) البرکتی۔ قاعدہ ۱۳۵۔

(۴) البرکتی۔ قاعدہ ۱۳۷

(۵) البرکتی۔ قاعدہ ۱۳۵۔

(۶) البرکتی۔ قاعدہ ۱۰۱۔

(۷) نشر العرف۔ مجموعۃ رسائل ابن عابدین رجلد ۲ الرسالہ ۳۱۔

اسی لئے متاخرین نے امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے کئی مسائل میں تغیر احوال کو بنیاد بنا کر اختلاف کیا، مثلاً انہوں نے تعلیم قرآن، اذان اور امامت وغیرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام صاحب اور صاحبین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ امام ابوحنیفہ نے حدود و قصاص کو چھوڑ کر دیگر مسائل میں گواہوں کے بارے میں صرف ظاہری طور پر عادل ہونے کو کافی سمجھا اور ان کی تصدیق کو ضروری نہیں قرار دیا، دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا: "**المسلمون عدول بعضهم على البعض**" (مسلمان باہم راست باز ہیں)۔ یہ اجتہاد امام صاحب کے زمانہ کے لئے تو مناسب تھا، کیونکہ اس وقت خیر کا غلبہ تھا، لیکن جب امام ابو یوسف اور امام محمد کا زمانہ آیا اور جھوٹ عام ہو گیا تو ظاہر عدالت کو کافی سمجھنے میں مفسدہ تھا اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے فساد زمانہ کے سبب انہوں نے کہا کہ تمام گواہوں کی تصدیق کرائی جائے گی تاکہ مفسدہ کو دور کیا جاسکے، اس لئے فقہاء اس اختلاف کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ دور اور زمانہ کا اختلاف ہے اور انہوں نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے[1]۔

اسی بنیاد پر علماء نے عرف کو اصولِ استنباط میں سے ایک اصل سمجھا ہے۔ جن مسائل میں نص نہیں اور نہ وہ اجماعی ہیں، ان میں عرف کے ذریعہ حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ لوگ اپنے مصالح اور ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جس عرف پر چلتے ہوں اس کا لحاظ رکھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ مخالف شرع نہ ہو۔ شارع نے تشریع کے سلسلہ میں عربوں کے صحیح اعراف کا لحاظ رکھا ہے[2]۔ لیکن جو کمزور اعراف تھے انہیں باطل قرار دیا۔ اسی طریقہ پر اب بھی عرف پر احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تفصیل اس کی شرائط کے ضمن میں گذری۔

(۱) العرف والعادة فی رأی الفقہاء لأحمد فہمی أبوسنہ ص ۸۸، ابوسنہ نے ان کے علاوہ اور مثالیں بھی اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں اور شیخ مصطفیٰ زرقاء نے بھی کئی مثالیں اپنی کتاب المدخل الفقہی العام یعنی الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید میں ذکر کی ہیں، ۱؍ص ۹۲۶ تا ۹۲۹۔

(۲) علم اصول الفقہ لعبد الوہاب خلاف ر ۹۰۔

میری رائے یہ ہے کہ کفاءت ان امور میں سے ہے جن کا عرف پر بہت انحصار ہے، چنانچہ شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی رائے ہے کہ کفاءت بھی عربوں کے ان قدیم اعراف میں سے ہے جنہیں اسلام نے برقرار رکھا ہے[1]۔

اور چونکہ ہمارے زمانے میں اعراف کافی حد تک بدل چکے ہیں اور فقہاء متقدمین کے زمانہ کی حالت باقی نہیں رہی، اسی لئے اب پھر سے امور کفاءت پر غور وفکر کرنا ضروری ہے، بلکہ ان امور کے معانی پر بھی غور کرنا چاہئے تا کہ ازدواجی تعلقات کے استحکام اور ان کی بقاء سے متعلق شارع کے مقصد کو ہم بروئے کار لاسکیں۔

آج عورت یونیورسٹیوں اور مختلف قسم کے کالجز میں پڑھ رہی ہے اور مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے، مثلاً ڈاکٹری، انجینئر نگ، ٹیچنگ وغیرہ، اور ان میں ملازمت کے ذریعہ وہ اپنی روزی کمارہی ہے۔

مغربی ملکوں میں ٹیکنالوجی کے میدان میں زبردست ترقی کے باعث بہت سے تصورات بدل چکے ہیں۔ اس ترقی میں مسلمان بھی شامل ہیں۔ اب وہاں ان پڑھ اسے کہا جاتا ہے جو کمپیوٹر کو آپریٹ نہ کرسکتا ہو، جبکہ تیسری دنیا اور ترقی پذیر ملکوں میں ان پڑھ ہونے کا وہی پرانا اور روایتی تصور رائج ہے، یعنی پڑھنا لکھنا نہ جاننا! یوروپ، امریکہ اور جاپان وغیرہ بہت سے ملکوں میں زندگی آج جدید ترین آلات اور ترقی یافتہ تکنیک پر چلتی ہے، جبکہ غریب ملکوں میں آج بھی روایتی وسائل پر تکیہ کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں: کیا اس کی روشنی میں کفاءت کے تصور میں تبدیلی نہیں آنی چاہئے؟!

پیشہ کے سلسلہ میں باپ کے پیشہ کو دیکھا جاتا تھا، کیونکہ کام عموماً باپ ہی کرتا تھا اور عورتیں گذشتہ زمانوں میں بہت کم کام کرتی تھیں۔ ہمارے فقہاء نے پیشہ کی شرط کے سلسلہ میں

---

(۱) ابوسنہؒ، حوالہ سابق ۲/۲۷، خلاف، حوالہ سابق۔

یہی ذکر کیا تھا، مثلاً امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ دباغت دینے والا، نائی، جولاہا اور بھشتی، کپڑا فروش اور عطار کی بیٹی کے کفو نہیں ہوں گے، یعنی امام ابو یوسف نے اس سلسلہ میں رواج کا اعتبار کیا[1]۔

علم کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین نے باپ کی علمیت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے ان کا کہنا ہے کہ عالم کی بیٹی کے برابر کوئی نہیں، کیونکہ علم کی عزت مال اور نسب کی عزت سے بالاتر ہے[2]۔

اس کو بنیاد بنا کر کیا موجود زمانہ میں امورِ کفاءت کے تصور میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی؟ کیا ہم اب بھی باپ کے پیشہ کو دیکھیں گے جبکہ عورت مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے؟ کیا ہم لڑکی کی قابلیت سے صرف نظر کر کے باپ کی علمیت کو ہی دیکھیں گے!

کفاءت کے احکام کی بنیاد زیادہ تر سماجوں کے رواج پر ہے، یہی فقہاء کا کہنا ہے اور اسی کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے[3]، لہذا وہ عورت جو برطانیہ میں پلی بڑھی اور اس نے وہیں تعلیم پائی، اس کی نشو ونما مختلف احوال وظروف میں ہوئی جو ہندوستان بلکہ سارے مشرقی ملکوں کے احوال سے مختلف ہیں۔ امور کفاءت میں جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، اختلاف بلاد اور اختلاف تعلیم کا ذکر بھی مناسب ہے!

اس کے ساتھ ہی یہ اضافہ بھی کیجئے کہ برطانوی سماج جیسے دوسرے معاشروں میں عورتیں بالعموم تعلیم یافتہ ہوتی ہیں۔ اور جدید مواصلاتی ذرائع کا استعمال جانتی ہیں اور ترقی یافتہ سائنٹیفک آلات سے واقف ہوتی ہیں جبکہ وہ مرد جو ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں پروان چڑھا ہو اگر اس کی شادی کسی برطانوی لڑکی سے کر دی گی جائے تو یہ شوہر لڑکی کے مقابلہ میں کم تر ہوگا اور

(۱) المبسوط السرخسی جلد ۵۔

(۲) الدر المختار ۳؍ ۹۰، ۹۲۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسے البزازی نے بھی ذکر کیا ہے اور کمال نے پسند کیا ہے۔

(۳) دیکھئے: صفحات ۹، ۱۰۔

اپنے جہل اور ماحول کے اختلاف کی بناپر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بھی بنے گا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان بڑا فرق ہوگا اور اگر لڑکی ایسا نہ کرے گی تو سماج تو ضرور اسے نیچی نگاہ سے دیکھے گا، جس سے وہ اپنی بیوی کی نگاہ میں کم تر ہوگا، اور یہ اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ اس سے معاشرت ٹوٹے گی۔ ازدواجی زندگی میں استحکام ختم ہوجائے گا اور زوجین کے درمیان مودت اور رحمت جو اللہ کو مطلوب ہے وہ ختم ہوجائے گی!

میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے باپ اور شوہر کے پیشہ میں تشابہ اور تقارب کی شرط سے یہ چاہا ہوگا کہ عورت کو یکساں ماحول ملے، باپ کے گھر میں اور شوہر کے گھر میں۔

اسی طرح جہاں انہوں نے شوہر کی خوش حالی کی شرط لگائی ہے وہاں بھی اس سے مقصود یہی ہوگا کہ یہ شوہر بیوی کو ایسا ہی ماحول فراہم کرے جیسے میں وہ پلی بڑھی ہے۔

اور یہیں سے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے اختلاف ماحول نہ ہونے کو کفاءت کے امور میں سے کیوں نہیں قرار دیا؟ حتی کہ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ دیہاتی شہری کا کفوء ہوگا[1] تو موجودہ دور میں وہ ملکوں کے اختلاف کو فقدان کفاءت کے اسباب میں سے کیسے شمار کرتے ہیں؟!

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کا اعتبار کرتے ہیں، جب دونوں ملکوں کے احوال میں بہت زیادہ فرق ہوگا، مثلاً ہندوستان اور برطانیہ کا اختلاف، ایک تو سائنٹیفک اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی وجہ سے اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ برطانیہ کی روایات اور احوال اسلامی اور مشرقی ملکوں کے احوال سے عموماً مختلف ہیں۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ دونوں ملک احوال وظروف، معاشی معیار، تعلیم کے فروغ اور حاصل کئے جانے والے علوم کی نوعیت میں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو اس اختلاف مکان کو

---

(۱) دیکھئے: شرح فتح القدیر للسیوطی جلد ۳؍ص ۲۹۸۔

اختلاف کفاءت کے اسباب میں سے نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کی حالت ہے۔

جو اختلاف ہمارے فقہاء نے ذکر کیا ہے وہ ان کے زمانہ کی رائج صورت حال کی ترجمانی کرتا ہے، جہاں شہر اور گاؤں میں کوئی بہت بڑا فرق نہیں ہوتا تھا، پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے گاؤں اور شہر پر دارالاسلام کے ضمن میں گفتگو کی ہے، دارالکفر اور دارالاسلام کے اختلاف کے بارے میں انہوں نے گفتگو نہیں کی ہے۔

نتائج بحث:

چونکہ کفاءت کا موضوع ان موضوعات میں سے ہے، جن کا زیادہ تر دارومدار عرف پر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور احکام پر عرف کے اثر کا ذکر کیا اور یہ کہ بہت سے احکام اعراف کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اس لئے وہ عورت جو مغربی ملک میں پیدا ہوئی اور وہیں رہی، تیسری دنیا کا آدمی اس کا کفوء نہیں ہوگا۔

کیونکہ کفاءت میں جس چیز کا ہے وہ اعتبار لڑکی اور اس کے کنبہ سے عار اور حرج کو دفع کرنا ہے تاکہ اس ملک کے عرف کی وجہ سے جہاں وہ رہ رہی ہے، اسے عار نہ دلائی جائے اور اس آدمی سے شادی کے باعث اس کی تحقیر نہ ہو، کیونکہ کفاءت لڑکی ہی کے لئے مشروع کی گئی ہے، تو اگر اس آدمی سے شادی اس کے سماج کے مطابق اس کے لئے عار کا باعث بنے اور شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے، تو وہ اس کا کفوء نہیں ہوگا۔

امور کفاءت کے اختیار کرنے کی بعض صورتوں کے جواز کے لئے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے: ''لا تعتبر الديانة، لأنها من أمور الآخرة فلا تبنى أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصفع، ويسخر منه، أو يخرج إلى الأسواق سكرانا، ويلعب به

الصبيان، لأنه مستخف به"[1] (دیانت کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، لہذا اس پر دنیا کے احکام کی بناء نہیں رکھی جائے گی الا یہ کہ اسے تھپڑ رسید کیا جاتا ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو یا وہ نشہ کی حالت میں بازاروں میں نکلتا ہو اور بچے اس سے کھیلتے ہوں، کیونکہ ان صورتوں میں اس کا استخفاف کیا جاتا ہے)۔ یہ قول اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ امام محمد دینداری کو امور کفاءت میں سے اس لئے شمار نہیں کرتے کہ وہ آخرت کے امور میں سے ہے، ہاں کفاءت معتبر ہوگی اگر شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے۔

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ کفاءت کی غرض وغایت ازدواجی تعلق کی پائیداری واستواری ہے اور ایسے خاندان کی تشکیل ہے جو مودت ورحمت پر مبنی ہو، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو شارع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: "ومن آیاته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[2]۔

اور احکام اگرچہ علتوں سے مربوط ہوتے ہیں لیکن ان کی اصل حکمتیں ہیں، جن کے عدم انضباط کی وجہ سے اور علتوں کے انضباط کے باعث شارع نے حکمتوں سے عدول کر لیا ہے، لیکن اس باب میں حکمتیں بھی علتوں ہی کی طرح ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق ۳/۱۴۱۔ اسی مفہوم میں الہدایہ شرح البدایہ کے مؤلف نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

(۲) سورۂ روم/۲۱۔

جبری شادی

مفتی محمد صدر عالم قاسمی
ادارہ محکمہ شرعیہ، بدربنہ، نہرا، دربھنگہ

۱، ۲ - چونکہ معاملہ نکاح میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، اس لئے لڑکی کے اپنی زبان سے الفاظ قبولیت ادا کر دینے کے بعد خواہ جبراً ہی کیوں نہ ہو، اسے رضا تسلیم کیا جائے گا، اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية فی الأصل نوعان: إنشاء و اقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ: الطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الايلاء والتدبير والعفوعن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا تجوز"[1]۔

(تصرفات شرعیہ کی اصل میں دو قسمیں ہیں: انشاء اور اقرار، اور انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ جن تصرفات میں فسخ کا احتمال نہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

ظہار، ایلاء، فئ فی الایلاء، تدبیر، اور قصاص سے معافی۔ یہ تصرفات اِکراہ کے باوجود ہمارے نزدیک جائز ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز)۔

۳، ۴- قبولیت نکاح کے بعد بصورت اِکراہ ہی سہی اگر میاں بیوی کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں تو چونکہ یہ اس کی رضا ہے اس لئے اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا اور اگر لڑکی الفاظ قبولیت کی ادائیگی بعد بھی پہلے ہی کی طرح انکار کرتی رہے، حتی کہ زن وشوئی تعلقات تک کی نوبت نہ آئے تو یہ اس کی حقیقی عدم رضا کی دلیل ہے، اس کو حق تفریق حاصل ہوگا، چونکہ عاقلہ بالغہ اپنے معاملے میں صاحب اختیار ہوتی ہے اس لئے کسی کا جبر اس پر درست نہیں، لہذا اس کے باپ کی حیثیت اس معاملے میں باپ کی نہیں رہی بلکہ وہ دیگر اولیاء کے مثل ہو گیا اور صغیرہ کے سلسلے میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے غیر کفو میں کر دیا تو اس کو بعد بلوغ حق تفریق ملتا ہے، تو جب صغیرہ جس کو اپنے نفس پر کوئی اختیار نہیں تھا اس کو حق مل رہا ہے تو بالغہ کو تو اِکراہ کی صورت میں بدرجہ اولی یہ حق ملنا چاہئے، کیونکہ باپ نے اس کے شرعی اختیار کو پامال کیا ہے[1]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح فسخ کر دینا چاہئے، کیونکہ یہ نکاح کے مقاصد اور مصالح کا تقاضا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۹۸/۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، وارانسی

اسلامی شریعت نے عاقلہ بالغہ خاتون کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی شادی از خود کر سکتی ہے۔ اگر کوئی ولی اس کی شادی کرتا ہے تو اس کے لئے لازم اور ضروری ہے کہ اس سلسلے میں اس خاتون سے اجازت حاصل کرنے۔ نبی اکرم ﷺ نے واضح الفاظ میں اس کی تاکید فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[1] (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ باکرہ سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

دوسری روایت میں ہے:

"الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يستأذن بها أبوها في نفسها وإذنها صماتها"[2] (ثیبہ اپنی شادی کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے اس کے بارے میں اس کے والد اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

---

(۱) صحیح مسلم ۱/۴۵۵۔
(۲) حوالہ سابق۔

یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت خنساء بنت خذام کا نکاح محض اس بنا پر فسخ فرمادیا تھا کہ ان کے والد نے ان کی مرضی کے برخلاف ان کا عقد کردیا تھا (۱)، نیز اسی طرح کی صورت حال میں آپ ﷺ نے ایک باکرہ لڑکی کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور اس کے فسخ کرنے کا اختیار دیا (۲)۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کسی عورت کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے زبان سے اجازت دے دی تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ نکاح وطلاق انسانوں کے ان تصرفات میں سے ہیں جو اکراہ کے باوجود نافذ ہوا کرتے ہیں۔ ''نور الانوار'' میں ہے:

"فإن كان القول مما لا ينفسخ ولايتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح......فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلوأكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره و تنفذ على المكره" (۳) (اگر ایسا قول ہو کہ نہ فسخ ہوتا ہو اور نہ رضا پر موقوف ہوتا ہو تو وہ جبر واکراہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح وغیرہ، اس وجہ سے کہ یہ تمام تصرفات احتمال فسخ نہیں رکھتے اور نہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی کو ان چیزوں پر مجبور کیا گیا اور اس نے زبان سے انہیں کہہ دیا تو اکراہ کے سبب یہ باطل نہیں ہوں گے اور مکرہ پر نافذ ہو جائیں گے)۔

نبی اکرم ﷺ کے مبارک عہد میں بھی اس طرح کی مثالیں موجود ہیں کہ اکراہ کے باوصف آپ ﷺ نے یمین وطلاق کو صحیح اور نافذ مانا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان کی حدیث میں ہے کہ ''جب مشرکین نے انہیں گرفتار کیا اور یہ قسم لی کہ وہ غزوہ میں حضور ﷺ کا

(۱) صحیح بخاری ۲/۷۷۱۔
(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۵۔
(۳) نورالانوار ص ۳۱۶۔

ساتھ نہیں دیں گے تو انہوں نے دباؤ میں آ کر جبراً وقہراً قسم کھالی اور آ کر حضور ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا وعدہ پورا کرو، ہم ان کے خلاف اللہ تعالی سے مدد طلب کریں گے''[1]۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یمین طوعاً وکرہاً دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس طرح حالت اکراہ میں دی گئی طلاق کے تعلق سے ''نصب الرایہ للزیلعی'' میں صفوان بن غزوان کی ایک روایت ہے:

''إن رجلا کان نائما فقامت امرأته فأخذت سکینا فجلست علی صدره فوضعت السکین علی حلقه فقالت لتطلقني ثلاثا أو لأذبحنک، فناشدها الله فأبت فطلقها ثلاثا ثم أتی النبي ﷺ فذکر له ذلک فقال: لا قیلولة في الطلاق''[2] (ایک آدمی سویا ہوا تھا کہ اس کی عورت اٹھی اور ایک چھری لے کر اس کے سینے پر چڑھ بیٹھی اور اس کے حلق پر چھری رکھ کر بولی: یا تو مجھے تین طلاق دے دے یا پھر میں تمہیں ذبح کردوں گی، آدمی نے اسے اللہ کا واسطہ دیا مگر اس نے ایک نہ سنی، بالآخر اس آدمی نے اسے تین طلاق دے دی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: طلاق میں فسخ نہیں ہے)۔

نیز یہ پہلو بھی قابل غور اور نہایت اہم ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النکاح والطلاق والرجعة''[3] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد اور ہنسی مذاق بھی قصد ہوتا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں) اس سے یہ بات عیاں ہے کہ نکاح ہنسی مذاق کے طور پر بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا طلاق ہازل کے واقع ہونے پر اتفاق ہے۔ ''مرقاۃ المفاتیح'' میں ہے:

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۴۴۵۲، نصب الرایہ ۳/ ۲۲۳۔

(۲) نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲۔

(۳) سنن ترمذی ۱/ ۱۴۲۔

"قال القاضی: اتفق أهل العلم أن طلاق الهازل يقع"[1] (قاضی نے کہا: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہازل کی طلاق واقع ہوتی ہے)۔

جب ہازل کی طلاق کو تسلیم کیا جارہا ہے تو مکرہ کے تصرفات طلاق ونکاح کو بھی تسلیم کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ دونوں کی صورت حال یکساں ہے کہ دونوں نے اپنے اختیار سے ایسے الفاظ کہے جن کے حکم سے وہ راضی نہیں ہیں، لہذا حکماً دونوں ایک درجے میں ہوئے، چنانچہ اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ملاعلی قاری رقم طراز ہیں:

"وكذلك المكره مختار في التكلم اختيارا كاملا في السبب إلا أنه غير راض بحكمه، لأنه عرف الشرين فاختار أهونهما عليه غير أنه محمول على اختياره ذلك ولا تاثير لهذا في نفي الحكم"[2] (اسی طرح مکرہ سبب کے تعلق سے اپنی بات کہنے میں پورے طور پر بااختیار ہے مگر یہ کہ وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کے پیش نظر دو خرابیاں ہیں، جن میں سے اس نے اپنے لئے آسان ترین کو اختیار کیا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہے اور اس جبر کا نفی حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا)۔

اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ کا ضابطہ ہے کہ جو چیز "ہزل" کے ساتھ صحیح ہوگی وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه ،لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[3] (ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ شی جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اکراہ کے

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۲۸۷، بذل المجہود ۱۰/ ۲۸۶۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۲۸۸۔

(۳) الدر المختار ۹/ ۱۹۱۔

ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ جو شی ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا اور ہر وہ شی جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا، اس میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں دیکھا جائے تو سوالنامہ کے جواب کی یہ نوعیت بنتی ہے کہ:

۱- اگر کسی عورت کو دباؤ ڈال کر، مارنے پیٹنے کی دھمکی دے کر یا جبر و اکراہ کے کسی اور ذریعہ سے نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے لئے ہاں کرلیا تو نکاح ہو جائے گا، ''البحر الرائق'' میں ''المبسوط'' کے حوالے سے مرقوم ہے:

"وكل تصرف يصح مع الهزل كالطلاق والعتاق والنكاح يصح مع الإكراه"[1] (ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية فی الأصل نوعان: إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله ، أماالذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح......وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز"[2] (شرعی تصرفات کی دراصل دو قسمیں ہیں: انشاء و اقرار، انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک جس میں احتمال فسخ نہ ہو، دوسری جس میں احتمال فسخ ہو جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا وہ طلاق، عتاق، رجعت اور نکاح وغیرہ ہیں...... اور یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں اور امام شافعی کے یہاں جائز نہیں ہیں)۔

۲- یہ سچ ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی شادی کرنے کا پورا پورا حق ہے اور ولی کو قطعاً اجازت نہیں ہے کہ اس سلسلے میں جبر و اکراہ کا معاملہ کرے، تاہم اگر ولی نے دھوکہ سے یا دھمکی دے کر یا

(۱) البحر الرائق ۸/ ۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔

کسی اورطرح کے دباؤ کے ذریعہ لڑکی سے بوقت نکاح ہاں کہلوالیا تو یہ اذن مانا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة فى النكاح لصحته مع الإكراه والهزل...... بل عباراتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة"[1] (کیونکہ نکاح میں حقیقت رضا کی شرط نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ اکراہ اور ہزل کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے،...... بلکہ فقہاء کی عبارتیں اس سلسلے میں مطلق ہیں کہ مکرہ کا نکاح صحیح ہے جیسے اس کی طلاق وعتق کہ یہ ان امور میں سے ہیں جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، اور لفظ مکرہ مرد وزن دونوں کو عام ہے)۔

نیز علامہ شامی نے حاکم شہید کی "الکافی" کتاب الاکراہ کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ ولی کا اکراہ کے ساتھ کیا ہوا نکاح بھی منعقد ہوجاتا ہے[2]۔

اسی طرح حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانیؒ کا فتوی بھی فتاوی دارالعلوم میں موجود ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"زبردستی کرکے اور زدوکوب کرکے لڑکی بالغہ سے ایجاب یا قبول کرالینے سے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے"[3]۔

۳- برطانیہ اور ہندوستان کے معاشرے میں بلاشبہ نمایاں فرق ہے، مگر اسے مسئلہ کفاءت سے جوڑنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں چونکہ ایک نسل اور خاندان کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان ذہن ومزاج کی خاندانی یکسانیت ہوتی ہے، اس لئے دونوں کے لئے باہم

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۲۹۵۔

(۳) فتاوی دارالعلوم ۷/ ۶۸۔

نباہ کی صورت پیدا کرنا مشکل نہیں ہے، لہذا اس بنیاد پر عورت کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کفاءت کا مسئلہ کھڑا کرکے قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ کفاءت میں تفاوت اوطان کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، ردالمحتار میں ہے:

"القروی کفء للمدنی فلا عبرة بالبلد أي بعد وجود مامر من أنواع الکفاءة"[1] (دیہاتی آدمی شہری کا کفو ہے، لہذا کفاءت کی بیان کردہ انواع کے پائے جانے کے بعد شہر کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

اسی طرح علامہ شامی نے "البحر الرائق" کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

"فالتاجر فی القری کفء لبنت التاجر في المصر للتقارب"(دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، دونوں میں باہمی قربت کے سبب)۔

لہذا ایک ہندوستانی لڑکا، برطانیہ نژاد لڑکی کا کفو ہوگا، اور دونوں کے درمیان عقد نکاح صحیح ہوگا اور لڑکی کے لئے اس بنیاد پر تفریق کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۴- یہ حکم عام ہے، خواہ زوجین کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہوں یا اس کی نوبت ابھی تک نہ آئی ہو۔

۵- قاضی اس نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا ہے، باوجودیکہ یہ طے شدہ ہے کہ عورت کو مجبور کرکے ہاں کہلوایا گیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۵۱۔

جبری نکاح

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- حنفیہ کے یہاں رضامندی کے لئے حقیقی رضا ضروری نہیں بلکہ اگر ظاہری طور پر زبان سے رضامندی کا اظہار ہو جائے تو انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے [۱]۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' جلد اول میں اس موضوع پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حنفیہ کے یہاں جس طرح حالت اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے:

ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ شریعت نے اولیاء کو جو ولایت سونپی ہے بلاشبہ اس کی بنیاد شفقت اور لڑکی کے مفادات کی رعایت وحفاظت پر ہے، اس لئے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ اولیاء شفقت اور مفادات کے خلاف کوئی اقدام کریں، لڑکی کا راضی نہ ہونا یا اولیاء کے فیصلہ کے خلاف جذبہ کا ہونا یہ لڑکی کی عقل اور فہم کی کمی ہے، اس لئے اس کی اس عقل وفہم پر اولیاء کے فیصلہ کو ترجیح دینا ہی لڑکی کے مفاد میں ہے، لہٰذا لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں ڈال کر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے جو ہاں کہلوایا گیا

---

(۱) رد المحتار ۳/۲۱، المدخل الفقہی العام ۱/ ۳۶۴، ۳۷۲، ۳۷۳۔

ہو، گو کہ وہ دل سے راضی نہ ہو، انعقاد نکاح میں جو رضا مندی مطلوب ہے اس میں یہ شامل ہے اور نکاح ہو جائے گا۔

۲- حقیقی رضا اور اذن پر انعقاد نکاح کی بنیاد نہیں ہے بلکہ زبان سے اذن و رضا انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے جیسا کہ سوال نمبر ا میں تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- بلا شبہ برطانیہ اور ہندوستان کی معاشرت میں کافی فرق ہے اور اس معاشرتی فرق کی وجہ سے فریقین کے درمیان بے میل کا رشتہ کہلائے گا، لیکن عدم کفاءت کی بناء پر فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق اس صورت میں اولیاء کو ہوتا ہے، جب لڑکی نے اولیاء کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں کرلیا ہو۔ اس کا مقصد اولیاء کے مفادات کا تحفظ اور معاشرے میں ان کو ننگ و عار سے بچانا ہے۔ اگر لڑکی اپنے اس نکاح میں ناہمواری محسوس کر رہی ہے تو اسے خلع حاصل کر لینے کا حق موجود ہے، اس لئے وہ اس کو استعمال کرے۔

۴- میرے خیال میں جبری نکاح میں زن وشو کے تعلقات قائم ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتیں یکساں ہیں، ہاں غیر کفو میں جس میں کہ اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوتا ہے، زن وشو کے تعلقات کا فرق ہوتا ہے۔ اگر زوجین کے درمیان تعلقات قائم ہو گئے ہیں تو اس صورت میں اولیاء کا حق فسخ جاتا رہتا ہے، جیسا کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

۵- ناچیز کے خیال میں فسخ وتفریق کی بنیاد ضرر ہے، اگر اس نکاح سے لڑکی کو واقعی کوئی ضرر لاحق ہوا ہو اور اس کے مفادات متاثر ہو رہے ہوں تو جس طرح فسخ نکاح کی دیگر بنیادوں اور اسباب میں ضرر کو سامنے رکھتے ہوئے فسخ کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی "الضرر یزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) کے قاعدۂ شرعی کے تحت یہ حکم جاری ہونا چاہئے۔

جبری شادی

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم، مئو

۱- چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے جیسا کہ احادیث نبویہ ﷺ سے واضح بھی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی شخص بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت ورضامندی کے بغیر اس کی طرف سے کسی شخص نے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح شرعا درست نہیں، غرضیکہ عاقلہ بالغہ لڑکی جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، بنا بریں یہ صورت اس کی رضامندی میں شامل نہ ہوگی، اور اس طرح کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح ڈرا دھمکا کر جبری شادی کردینا لڑکی کے والدین یا دیگر اولیاء کی محبت وشفقت کے شرعا منافی ہے اور لڑکی کی زندگی کے ساتھ ایک کھلواڑ کرنا ہے(۱)۔

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لا نقطاع الولاية بالبلوغ"۔

۲- یہ اس کی رضا اور حقیقی اذن شرعا تسلیم نہیں کیا جائے گا، اور اس طرح نکاح کا انعقاد نہ ہوگا۔

---

(۱) درمختار وشامی ۲؍۳۲۴۔

ہاں عاقلہ بالغہ عورت کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے معاملہ نکاح کو اپنے ولی کے حوالہ کردے تاکہ بے حیائی کا دھبہ نہ لگے اور امام شافعیؒ کے اختلاف سے بچا جا سکے(۱)۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق ہے اور یہ بھی ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق کی وجہ سے یہ شادیاں بے جوڑ تصور کی جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود کفو کی شرط کے ساتھ اگر لڑکی اس شادی پر دل سے راضی ہے تو یہ شادی شرعاً درست ہے، لہذا اس صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے اور بر بناء کفاءت اسے حق تفریق بھی حاصل نہیں ہے، کیونکہ کفاءت میں اختلاف ملک اور اختلاف شہر ودیہات کا اعتبار نہیں ہے، شرعاً تو اس اختلاف ملک اور فرق معاشرہ کی بنیاد پر انعقاد نکاح متاثر نہ ہوگا(۲)۔

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے اس کے بعد دونوں کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم رہتے ہیں تو اچھی بات ہے اورس نکاح کو قائم رہنے دینا چاہئے، کیونکہ اس نکاح کو فسخ کردینا مضر ہوسکتا ہے، اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آئی تو اس صورت میں حتی المقدور صلح اور اصلاح اور گذارے کی شکل کی کوشش کرنی چاہئے، اس پر ناکامی کی صورت میں تفریق کی صورت اختیار کی جائے جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے قرآن کریم میں اس کا حل خود بیان فرمایا ہے:

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيرا"(۳)(اگر تم ڈرو کہ وہ آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے

---

(۱) درمختار وشامی ۲؍۳۲۱۔

(۲) درمختار وشامی ۲؍۳۵۱۔

(۳) سورۂ نساء؍۳۵۔

خاندان سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا ان دونوں میں بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، دونوں صورتوں میں تحریر مذکور کے مطابق عمل کیا جائے کہ اسی میں فلاح مضمر ہے۔

۵- شرعی کونسل یا قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعوی پیش کئے جانے کے بعد قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں۔

نکاح میں لڑکی کی پسند

مولانا ظفر الاسلام الاعظمی
دارالعلوم مئو

۱- "إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها رسول الله ﷺ". (ایک کنواری عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کرادی ہے اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

"وحجتنا في ذلک حديث أبي هريرة وأبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ رد نكاح بكر زوّجها أبوها وهي كارهة"[1] (ایک کنواری عورت کے نکاح کو جس کی شادی اس کے باپ نے کرادی تھی اور وہ اسے ناپسند تھی، آپ ﷺ نے رد فرمادیا)۔

"والدليل عليه حديث الخنساء، فإنهاجاء ت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه وأنالذلک كارهة فقال: أجيزي ماصنع أبوک، فقالت: مالي رغبة فيما صنع أبي......ولكني أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناتهم شئ ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ مقالتها"[2] (اس کی

(۱) مبسوط للسرخسی ۵/۲۔
(۲) حوالہ سابق۔

...ن یہ حدیث ہے کہ وہ نبی ﷺ کے پاس آئیں اور انہوں...
والد نے اپنے بھتیجے سے میری شادی کرادی ہے اور میں اسے ناپسند کرتی ہوں...
فرمایا: تم اسے برقرار رکھو جو تمہارے والد نے کردیا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اپنے...
دیئے ہوئے کام سے کوئی دلچسپی نہیں، میں تو صرف یہ چاہتی تھی کہ عورتوں کو معلوم...
باپوں کو اپنی بیٹیوں کے سلسلے میں کچھ اختیار نہیں، آپ ﷺ نے ان کی اس بات کو...
فرمایا)۔

"الأیم أحق بنفسها من ولیها" (١) (شوہر دیدہ عورت اپنی ذات کی اپنے ولی...
زیادہ حق دار ہے)۔

مذکورہ تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کو مجبور نہیں کرنا چاہئے۔ یہی اما...
ابوحنیفہؒ، امام ثوریؒ، امام اوزاعی اور قاضی ابوثور اور ایک جماعت کا مذہب ہے (١)۔

٢۔ اگر بجبر و اکراہ ہی سہی لڑکی ایجاب یا قبول کرتی ہے تو اس صورت میں نکاح ہو جائے گا۔

"إن نکاح المکره صحیح...... ولفظ المکره شامل للرجل والمرأة" (٢)

(مکرہ (جس کو مجبور کیا جائے) کا نکاح صحیح ہے...... اور لفظ مکرہ میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں)۔

لیکن انگوٹھے لگوا لینے اور دستخط کرا لینے سے نکاح نہ ہوگا، جیسا کہ خیر الفتاوی ۴/۲۵۷ پر ایک سوال کے جواب میں مرقوم ہے۔ ''صرف انگوٹھا لگانا نکاح نہیں ہے''۔

٣۔ چونکہ کفاءت بیوی اور اس کے اولیاء دونوں کا حق ہے جیسا کہ درمختار ۲/۳۱۷ پر تحریر ہے، اس لئے اس طرح کی بے جوڑ شادیوں پر عورت تفریق کا دعوی کرسکتی ہے۔

---

(١) بدایۃ المجتہد ۲/۶، ۱۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر مع ہدایہ ۲/۳۸۰، فتاوی دارالعلوم دیوبند ۸/۳۷۔

(٢) شامی ۲/۷۱ طبع بیروت۔

- اگر لڑکی نے جبراً ہی سہی ایجاب یا قبول کرلیا تو یہ نکاح صحیح ہو گیا ا...

...دینے پر نصف مہر لازم ہوگا۔

اہل ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔

لیکن اگر دخول ہوگیا تو پورا مہر لازم ہوگا اور قاضی کے ذریعہ فسخ کرانا ہوگا، لیکن اگر صرف دستخط کردیا یا نشان انگوٹھا لگادیا تو عاجز کے نزدیک سرے سے یہ نکاح ہی نہ ہونا چاہئے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، اس لئے اس میں تفریق کی ضرورت نہیں۔

۵- وہ دلائل جو اوپر مذکور ہیں ان کی روشنی میں سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل پورے طور پر مطمئن ہونے کے بعد اس نکاح کو فسخ کرسکتی ہے۔

نکاح میں لڑکی کی پسند کی رعایت

اسلامی اصول کی روشنی میں

مولانا سید اسرار الحق سبیلی
جامعۃ القرآن اکبر باغ، حیدرآباد

۱- نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کی اہمیت:

اسلام نے عاقل بالغ لڑکی کو شادی کے معاملہ میں اس کی پسند اور ناپسند کا اختیار دیا ہے اور اس کی اجازت اور اس کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[۱] (شادی شدہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ ذمہ دار ہے، اور غیر شادی شدہ لڑکی سے اس کے نکاح کی بابت اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

لہٰذا اگر کنواری لڑکی بھی کسی لڑکے سے شادی کرنے سے انکار کردے، تو زبردستی اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہوگا۔ ارشاد رسول اللہ ﷺ ہے:

"اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها ، وإن أبت فلا جواز

(۱) صحیح مسلم ۱/۴۵۵ کتاب النکاح، باب استئذان الثیب بالنکاح فی النکاح بالنطق۔

علیھا"[1] (کنواری لڑکی سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے، اگر وہ خاموش رہے تو اس کی اجازت سمجھی جائے گی، اگر وہ انکار کردے تو اس کی مرضی کے خلاف (نکاح) کرنا بھی جائز نہیں)۔

چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک لڑکی کی شادی اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود کردی، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ (ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کردی ہے تو نبی ﷺ نے اس کو اختیار دیا)[2]۔

بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (م:۱۱۸۲ھ) اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"وهذا الحديث أفاد ما أفاده، فدل على تحريم إجبار الأب لابنته البكر على النكاح وغيره من الأولياء بالأولى، وإلى عدم جواز إجبار الأب ذهبت الهادوية والحنفية"[3] (یہ حدیث باپ کے اپنی کنواری بیٹی کو نکاح پر مجبور کرنے کی حرمت کو بتاتی ہے، تو بدرجہ اولی دوسرے اولیاء کے لئے یہ حرام ہوگا۔ ہادویہ اور حنفیہ کا مذہب باپ کے لئے ولایت اجبار کے ناجائز ہونے کا ہے)۔

نسائی کی حدیث میں اسی طرح کا ایک واقعہ منقول ہے:

"عن عائشة أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي زوّجني ابن أخيه

(۱) سنن ترمذی ۱/۲۱۰ کتاب النکاح، باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزويج، نیز ابوداؤد ۱/۲۸۵، نسائی ۲/۶۴ باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۶ باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها۔

(۳) سبل السلام ۳/۲۳۷۔

ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي ﷺ ، فجاء رسول اله ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله:قدأجزت ماصنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء؟"[1] (سیدہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک لڑکی ان کے پاس آئی، اس نے کہا کہ میرے باپ نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کرادی، تاکہ میرے ذریعہ اس کی پستی کو دور کرے، جبکہ میں (یہ رشتہ) ناپسند کرتی ہوں، ام المومنین نے فرمایا: نبی ﷺ کے آنے تک یہاں بیٹھو، رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے، تو اس نے آپ ﷺ سے بتایا۔ آپ ﷺ نے کسی کو بھیج کر اس کے باپ کو بلایا، پھر لڑکی کو فیصلہ کا اختیار دیا، لڑکی نے کہا: اے اللہ کے رسول: جو کچھ میرے ابا نے کیا، میں اسے برقرار رکھتی ہوں، لیکن میں عورتوں کو بتانا چاہتی تھی کہ باپوں کو نکاح کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں ہے)۔

بخاری میں ایک دوسرا واقعہ شادی شدہ عورت کے بارے میں ہے:

"عن خنساء بنت خدام الأنصارية أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلک، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2] (خنساء بنت خدام انصاریہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کردی، جبکہ وہ شوہر دیدہ تھیں، ان کو یہ شادی ناپسند تھی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

چنانچہ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے[3] حنفیہ نے بالغ لڑکی کا جبری نکاح کرانا ناجائز قرار دیا ہے:

---

(۱) سنن النسائی ۲/ ۶۴ کتاب النکاح باب البکر يزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲ کتاب النکاح باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۵۲۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[1](ولی کے لئے کنواری بالغ لڑکی کونکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے)۔

علامہ حافظ ابن تیمیہؒ نے حنفیہ کے مذہب کوحدیث کی روشنی میں زیادہ صحیح قرار دیا ہے:

''وإذا كانت بكرا فالبكر يجبرها أبوها على النكاح، وإن كانت بالغة : في مذهب مالك والشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين وفي الأخرى وهي مذهب أبي حنيفة وغيره أن الأب لا يجبرها إذا كانت بالغاً، وهذا أصح مادل عليه سنة رسول الله ﷺ و شواهد الأصول"[2](جب لڑکی کنواری ہوتو امام مالک، شافعی اور احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کا باپ اس کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے، اگر چہ وہ بالغ ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت اور یہی امام ابوحنیفہ وغیرہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ جب لڑکی بالغ ہوتو باپ اس پر جبر نہیں کرے گا۔ حدیث نبوی اور اصول کی روشنی میں یہ زیادہ صحیح قول ہے)۔

حافظ ابن تیمیہؒ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"وسئل رحمه الله تعالى عن بنت بالغ، وقد خطبت لقرابة لها فأبت وقال أهلها للعاقد: اعقد وأبوها حاضر: فهل يجوز تزويجها؟

فأجاب: أما إن كان الزوج ليس كفؤا لها فلا تجبر على نكاحه بلا ريب، وأما إن كان كفوأ فللعماء فيه قولان مشهوران ؛ لكن الاظهر في الكتاب والسنة والاعتبار أنها لا تجبر؛كما قال النبي ﷺ: "لا تنكح البكر حتى يستأذنها أبوها وإذنها صماتها" والله أعلم"[3]۔

(ابن تیمیہؒ سے ایسی بالغ لڑکی کے بارے میں پوچھا گیا، جس کو اس کے کسی رشتہ دار

(۱) ہدایہ مع الفتح ۳/ ۲۵۱۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۲۹، ۳۰ مطبوعہ دار الرحمۃ قاہرہ۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۲۸۔

کی طرف سے پیغام دیا گیا ہو، وہ انکار کرتی ہو، اس کے گھر والے نکاح کرنے والے سے کہیں: اس سے عقد کرلو، وہاں اس کا باپ حاضر ہو، تو کیا اس لڑکی کا نکاح کرانا جائز ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا: اگر شوہر لڑکی کا کفو نہیں ہے، تو بلاشبہ اس کو نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر شوہر کفو ہے، تو اس بارے میں علماء کے دو اقوال مشہور ہیں، لیکن قرآن، حدیث اور قیاس کی روشنی میں زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: غیر شادی شدہ لڑکی کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا باپ اس سے اجازت لے لے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلابإذنها، ولا على طعام أو شراب أولباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته؟ والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلک؟"[1]۔

(لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرانا اصول شریعت اور عقل کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ولی کے لئے گنجائش نہیں رکھی ہے کہ اس کو خرید وفروخت یا کرایہ کے معاملہ میں مجبور کرے اور نہ ہی کھانے پینے یا لباس کے معاملہ میں اس کو مجبور ایسی چیز پر کرے جس کو وہ نہ چاہتی ہو، تو کیسے اس کو ایسے شخص کے ساتھ رہنے اور زندگی گزارنے پر مجبور کرسکتا ہے، جس کو وہ ناپسند کرتی ہو؟ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت اور رحم دلی رکھی ہے۔ جب لڑکی کی

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲۵/۳۲۔

طرف سے نفرت اور غصہ کے ساتھ یہ رشتہ طے پائے تو کون سی محبت اور رحم دلی پیدا ہوگی ؟)۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے، لہذا کتاب وسنت اور قیاس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عاقل بالغ لڑکی کو اس کی مرضی کے خلاف نکاح کے لئے مجبور کرنا، اس پر دباؤ ڈالنا اور نکاح نہ کرنے پر اس کو دھمکیاں دینا جائز نہیں ہے اور اس طرح ڈرا دھمکا کر لڑکی سے ہاں کہلوالینا اس کی رضامندی نہیں کہلائے گی، کیونکہ حدیث میں "کارهة" کا لفظ آیا ہے کہ وہ لڑکی اپنی چچازاد بھائی سے نکاح کرنا پسند نہیں کرتی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار دیا، تو جو چیز دل سے پسند نہ ہو اس پر رضامندی کیسے ہوسکتی ہے؟۔

۲- نکاح کے لئے زبردستی راضی کرنا:

حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ شرعی معاملات جو مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، وہ اکراہ کے باوجود جائز ہوتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء اور قسم وغیرہ [(۱)]، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"والمرأة إذا أكرهت على النكاح ففعلت صح النكاح" [(۲)] (عورت پر جب نکاح کے لئے زبردستی کی جائے اور وہ نکاح کرلے تو نکاح درست ہے)۔

حنفیہ کا استدلال اس سلسلہ میں قرآن کی مطلق آیات سے ہے، جن میں اکراہ وغیرہ کی کوئی قید اور تخصیص نہیں کی گئی ہے:

"وأنكحوا الأيامى منكم" [(۳)] (اپنے میں سے بے نکاحوں کا نکاح کرادو)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶ ر ۱۹۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵ ر ۵۳ طبع دیوبند۔

(۳) سورۂ نور ر ۳۲۔

"فطلقوهن لعدتهن"[1] (ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو)۔

نیز حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی کے درجہ میں ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اکراہ میں ہزل (مذاق) کا معنی پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں واقعی قصد نہیں ہوتا[3]۔ اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں سیدنا حذیفہ بن یمانؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو مشرکوں نے پکڑ لیا اور ان سے زبردستی قسم کھلائی کہ وہ مشرکوں کے خلاف رسول اللہ ﷺ کی مدد نہیں کریں گے تو انہوں نے قسم کھالی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا عہد یعنی قسم پوری کرو: "أوف لهم بعدهم"[4]۔

اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکراہ کی صورت میں کہ لڑکی دباؤ میں آ کر "ہاں" کر دے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، لیکن لڑکی کو قاضی کے پاس جا کر نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک کنواری لڑکی کو اختیار دیا تھا:

"إن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[5]۔

اور نسائی کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا، لیکن اس نے اس نکاح کو باقی رکھا:

---

(۱) سورۂ طلاق / ۱۔

(۲) سبل السلام ۳/ ۳۳۵۔

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۴ طبع المکتبۃ الحقانیہ پاکستان۔

(۴) مصنف عبدالرزاق بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲۔

(۵) ابوداؤد ۱/ ۲۸۶۔

"فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله اقد أجزت ماصنع أبي"[1]۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ناپسندیدگی اور اکراہ کی حالت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ قاضی کے پاس اس نکاح کو فسخ کرایا جاسکتا ہے، علامہ سندھی نسائی کی اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"فجعل الأمر إليها" يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها"[2] (نکاح کے معاملہ میں اس کو اختیار دیا)، اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، مگر اس کا نفاذ عورت کی صواب دید پر ہے۔

۳-عدم کفاءت کا دعویٰ:

برطانیہ یا کسی مغربی ملک کی شہریت رکھنے والی لڑکی کا نکاح اس کے سرپرست زبردستی اپنے خاندان کے ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کرادیں، تو لڑکی کو اس بنا پر تفریق کا حق حاصل نہیں ہونا چاہئے کہ یہ نکاح اس کے کفو میں نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ نکاح تو لڑکی کے کفو میں ہی شمار ہوگا کہ لڑکی کا نکاح اس کے آبائی وطن سے تعلق رکھنے والے اور اس کے خاندان کے لڑکے سے ہوا ہے۔ کسی انسان کے اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر دوسرے ملک جا بسنے سے اس کی قومیت اور نسل بدل نہیں جاتی۔ دوسرے یہ کہ فقہاء نے کفاءت کا اعتبار نسب، حریت، اسلام، دیانت، مال اور پیشہ میں کیا ہے[3]، کسی بھی فقیہ نے کفاءت میں شہریت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ علامہ حصکفی نے اس کے معتبر نہ ہونے کی صراحت کی ہے:

"والقروي كفء للمدني، فلا عبرة بالبلد، كمالا عبرة بالجمال"[4]۔

---

(۱) نسائی ۲/ ۶۴۔

(۲) حاشیۃ الامام السندی علی النسائی ۶/ ۸۷ طبع الدار المصریہ اللبنانیہ قاہرہ۔

(۳) کنز الدقائق مع البحر ۳/ ۱۳۰۔

(۴) الدر المختار ۴/ ۲۱۹۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، لہذا شہریت کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ خوبصورتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے)۔

۴-زبردستی نکاح کے بعد کی دو حالتیں:

اس طرح کے جبری نکاح کے بعد زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے ہوں، یا قائم نہ ہوئے ہوں گے، دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا، البتہ اگر ازدواجی تعلق قائم نہ ہوا ہو، تو مقررہ مہر کا آدھا واجب ہوگا، جیسا کہ قرآن میں ہے:

"وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم"[1]۔

(اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو، اور ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے، تو (ایسی صورت میں) مقرر کئے ہوئے مہر کا آدھا حصہ دینا ضروری ہے)۔

اور اگر ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو، تو مکمل مہر دینا ہوگا، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے:

"عن بصرة قال: تزوجت امرأة بكرا في سترها،فدخلت عليها، فإذا هي حبلى، فقال النبي ﷺ: لها الصداق بما استحللت من فرجها......وفرق بينهما"[2]۔

(بصرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک غیر شادی شدہ عورت سے شادی کی، میں اس کے پاس آیا، وہ حاملہ نظر آئی، تو نبی ﷺ نے فرمایا: ازدواجی تعلق قائم کرنے کی بنا پر عورت کے لئے مہر ہے،......اور ان دونوں کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۷۔

(۲) ابوداؤد ار۲۹۰ باب المراءة يتزوج المرأة فيجدها حبلى۔

۵-تفریق کا حق:

قاضی یا شرعی کونسل کے پاس جبری نکاح کا کوئی مقدمہ آئے، فریقین کے بیانات کو سننے کے بعد وہ محسوس کریں کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا، لڑکی اس نکاح پر راضی نہیں تھی اور اب بھی اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہیں ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، چنانچہ اس سے پہلے ابوداؤد اور نسائی کی حدیث ذکر کردی گئی ہے:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[1]۔

(ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرادیا ہے، تو نبی ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا)۔

اور دارقطنی وبیہقی کی روایت میں ہے:

"إن رجلا زوّج ابنته وهي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما"[2]۔

(ایک شخص نے اپنی کنواری بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرادی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئی، تو آپ ﷺ نے زوجین کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

لہذا سب سے بہتر راستہ یہی ہے کہ جبری نکاح کو منعقد مان کر عورت کو قاضی کے پاس تفریق کا حق دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

۱- عاقل، بالغ لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کرانا شریعت کی رو سے ناجائز ہے،

---

(۱) ابوداؤد ۱/ ۲۸۶۔

(۲) سنن الدارقطنی ۳/ ۲۳۳، سنن البیہقی ۷/ ۱۱۷۔

لڑکی کو ڈرا دھمکا کر اور اس پر دباؤ ڈال کر اس کو نکاح کے لئے تیار کر لینا اور ''ہاں'' کہلوا لینا اس کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔

۲- حنفیہ کے نزدیک جبر و اکراہ کی بنا پر ہی سہی اگر لڑکی نے نکاح کی اجازت دے دی تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔

۳- برطانوی شہریت یافتہ لڑکی کا نکاح اگر اس کے رشتہ داری میں ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کر دیا جائے اور دونوں ایک جگہ رہ رہے ہیں، تو لڑکی کو محض اس بنا پر تفریق کا حق نہیں ہوگا کہ اس کا شوہر برطانیہ کا شہریت یافتہ نہیں ہے اور اس کی تعلیم و تربیت برطانیہ کے ماحول میں نہیں ہوئی ہے۔

۴- جبری نکاح کے بعد چاہے ازدواجی تعلق قائم ہو جائے، یا تعلق قائم نہ ہو، دونوں صورتوں میں تفریق کا حق حاصل ہوگا، البتہ ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر واجب ہوگا اور ازدواجی تعلق سے پہلے تفریق کی صورت میں آدھا مہر واجب ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے نزدیک جب اس بات کی تصدیق ہو جائے کہ لڑکی کو اس کی رضامندی کے بغیر جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا ہے، لڑکی کو وہ نکاح پسند نہیں، اور وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتی ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبداللہ جولم
عمرآباد، تامل ناڈو

ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ عاقلہ بالغہ کی شادی اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کردے، اگر اس نے ایسا کیا تو لڑکی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نکاح قبول کرے یا فسخ کروالے، اس کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟قال: أن تسكت"[1] (حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلک،فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2]۔

(۱) بخاری ومسلم۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم کو چھوڑ کر محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔

(حضرت خنساء بنت خذامؓ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کرادی تھی اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہیں یہ شادی ناپسند تھی، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

"عن ابن عباس قال: إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"(1)۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کردی ہے اور وہ اس کو ناپسند ہے تو آپ ﷺ اس کو اختیار دیا)۔

اِکراہ کی صورت میں اس کے ہاں کہنے یا دستخط کرنے سے رضامندی ظاہر نہیں ہوتی۔

۱، ۲- لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔

۳- اگر لڑکی ابتداءً نکاح سے راضی رہی ہو اور بعد میں معاشرتی فرق کی وجہ سے جدائی چاہے تو اسے خلع لینا پڑے گا، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے اس قسم کی کفاءت کی کوئی شرط نہیں ہے۔

۴- اگر زن وشوئی تعلقات قائم ہو چکے ہوں تو اس بات کی چھان بین اچھی طرح کرنی ہوگی کہ ابتداء نکاح میں لڑکی راضی تھی یا نہیں، کیونکہ لڑکی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کرنا فی الغالب اس کی رضا کی دلیل ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنے آپ کو مجبور پاکر حوالہ کرنے کے لئے تیار ہوئی ہو، تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان و پاکستان سے باہر جانے کے بعد ان کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے یا نہیں، اگر قائم ہوئے ہوں تو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہ ہوگا، حضرت بریرہؓ کے آزاد ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

---

(1) اس کی روایت ابن ماجہ کو چھوڑ کر حدیث کے پانچوں ائمہ نے کی ہے۔

"وإن قربک فلاخیار لک"[1]۔

(اگر وہ (یعنی تمہارے شوہر) تم سے جماع کر چکے ہیں تو تمہیں اختیار نہیں ہے)۔

۵- اگر قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اس بات کا ثبوت مل جاتا ہے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا اور لڑکی کسی طرح نکاح منظور کرنے کے لئے تیار نہیں تھی اور نہ ہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو اس کے مطالبہ پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ یہی مسلمانوں کے لئے حکومت کے قائم مقام ہیں۔

---

(۱) ابوداؤد۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

یہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ اسلام جس نے عورتوں کا الگ وجود تسلیم کیا اور ان کو طرح طرح کے حقوق دیئے ہم اپنے عمل سے اس کی گھناؤنی تصویر پیش کریں۔ اور اغیار کو اس پر ہنسنے کا موقع فراہم کریں، مغرب کے عیش کدہ میں زندگی گذارنے اور اس کے آزادانہ ماحول میں بچوں کو اسی طرح نشو ونما ہونے دینے کے بعد صرف شادی کی حد تک یہ زور وزبردستی کسی طرح اسلامی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ جس کو ہو ایمان ودل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟ یہ مرحلہ تو آنا ہی تھا۔ ایسے لوگوں کو پہلے ہی سوچ کر یا تو اس مغربی ماحول کو خیر باد کہہ کر واپس آجانا چاہئے تھا اور نہیں آئے تو اس کے کڑوے کسیلے پھلوں کو کھانا پڑے گا۔ اس کی اصلاح کے لئے مشرق میں رشتے کرنے سے جو نتائج ہو سکتے ہیں ان کی سوالنامہ میں پوری طرح عکاسی کردی گئی ہے۔ یہ رشتے مذہبی، علمی وتہذیبی اعتبار سے بالکل غیر کفو میں ہوں گے، خواہ حسب ونسب کے اعتبار سے ایک ہوں جن کی اس ماحول میں پروردہ نسل کے لئے کوئی اہمیت نہیں ہے۔ شادی کے سلسلہ میں اس طرح کی زور زبردستی اور مکر وفریب مغرب میں پروردہ اولاد کو مذہب سے اور دور کردے گی اور اسلام کی الگ جگ ہنسائی ہوگی۔ ایسے خاندانوں کے لئے بہتر ہے کہ

اسی ماحول میں رہنے والے مسلمانوں کے درمیان رشتے تلاش کریں۔ اس مختصر تمہید کے بعد دیئے گئے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

۱- بے شک اسلام میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اور مذکورہ ظالمانہ حربے رضامندی کے منافی ہیں، اس لئے شاید نکاح کا انعقاد ہی نہ ہو۔

۲- دھوکہ، مار پیٹ اور پاسپورٹ کو ضائع کردینے جیسی دھمکی کے ذریعہ شادی کے لئے عاقلہ و بالغہ لڑکی سے جبر واکراہ کے ساتھ ہاں کرالیا جائے یا دستخط کرالئے جائیں تو یہ اس کی حقیقی رضا یا اذن ہرگز تسلیم نہیں ہوگا۔ اس طرح کی چیز کا تصور افریقہ کے کسی جنگلی قبیلہ میں بھلے ہی کیا جائے اسلام میں اس کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳- تہذیبی وتمدنی اور علمی و مذہبی فرق کی بنیاد پر لڑکی کا یہ دعوی حق بجانب ہوگا کہ اس کی شادی جس سے کی جارہی ہے وہ اس کا کفو نہیں ہے اور اس بنا پر اس کو حق تفریق حاصل ہے۔

۴- اس طرح کے جبری نکاح کے بعد دونوں کے درمیان تعلقات زن وشوئی قائم ہوتے ہیں تو اسے اقرار نکاح پر دلیل مانا جائے گا ورنہ نہیں (جس طرح ایک طلاق کے بعد اس طرح کا فعل رجوع کے مترادف ہوتا ہے اور ایسا نہ ہو تو جدائی ہوجاتی ہے)۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات کے بعد اس بات کا یقین ہوجائے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ وہ کسی طرح راضی نہیں تھی تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں۔

نکاح میں اولیاء کے اختیارات

مفتی احمد نادر القاسمی

اسلام کے معاشرتی اورازدواجی نظام میں اولیاء کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اورشریعت کی طرف سے بہت سی معاشی، انتظامی، تربیتی اوراخلاقی ذمہ داریاں ان پر ڈالی گئی ہیں، اوراسے ہرممکن نبھانے اور برتنے کا تقاضا کیا گیا ہے، اور ذمہ داریاں خواہ آداب واخلاق، تعلیم وتربیت اورحسن معاشرت سے متعلق ہوں یا نان ونفقہ اورشادی بیاہ سے، ان میں کسی بھی قسم کی کوتاہی اورکمی پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ ارشادنبوی ہے:

"کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته"(۱)(کہ تم میں کا ہرشخص نگہبان ہے، اورہرایک سے اس کی رعیت (ماتحتوں) کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اسی طرح جب بچے جوان اور بالغ ہوجائیں تو ان کی وقت پرشادی بیاہ کردینے کا بھی شریعت نے مطالبہ کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وأنکحوا الأیامی منکم والصالحین من عبادکم و إمائکم إن یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله"(۲)(اورنکاح کردو بے نکاح لوگوں کا اپنے میں کے (اوران غلام اور باندیوں کا جونیک اورصالح ہوں) اگروہ غریب اورمفلس ہوں گے تو اللہ تعالی اپنے فضل سے انہیں غنی اور مالدار کردے گا)۔

---

(۱) اخرجہ الشیخان فی کتاب الامارہ، اللؤلؤ والمرجان ۸۷/۴۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

اسی طرح جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فليزوجه، فإن بلغ ولم يزوّجه، فأصاب إثما فإنما إثمه على أبيه، وفي رواية: عن رسول الله ﷺ قال: في التوراة مكتوب من بلغت ابنته اثنتي عشرة سنة ولم يزوجها فأصابت إثما فإثم ذلک عليه"(۱) (جس شخص کے گھر بچہ پیدا ہوا سے چاہئے کہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے عمدہ اخلاق وآداب سکھائے اور جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کی شادی کرائے، بالغ ہونے کے بعد اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس کے باپ پر ہوگا۔ اور دوسری روایت میں جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ توریت میں یہ موجود ہے کہ جس شخص کی لڑکی بارہ سال کی ہوگئی اور اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس لڑکی سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس شخص پر ہوگا)۔

یہی نہیں بلکہ معاشرے کو پاک وصاف رکھنے اور بن بیاہی عورتوں کے رشتہ ملنے کے بعد فوراً ان کا نکاح کردینے کی جناب رسول اللہ ﷺ نے اولیاء کو تاکید فرمائی، چنانچہ ایک روایت میں ہے:

"ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيّم إذا وجدت لها كفوا"(۲)۔

(تین چیز میں تاخیر نہیں کرنی چاہئے، نماز جب اس کا وقت آ جائے، جنازہ جب حاضر ہو جائے، اور جب بے شادی شدہ لڑکے یا لڑکی کا رشتہ مل جائے)۔

اولیاء کی رضامندی اور عاقلہ بالغہ سے اجازت:

لڑکے اور لڑکی کے نکاح اور شادی بیاہ میں والدین اور اولیاء کا کردار (بالخصوص جب

(۱) رواہما البیہقی فی شعب الایمان، نیز دیکھئے: المشکاۃ ۲/۲۷۱۔

(۲) رواہ الترمذی وقال: إسنادہ غریب۔

بالغ ہوں) ایک دینی فریضہ اور شرعی حق کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ہر ممکن ادا کرنا ہے۔ شریعت کے مقاصد، بندے کے عمومی مصالح اور سماجی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں اولیاء کی رضامندی اگر وہ حد اعتدال میں ہو اور کسی خاص جگہ نکاح کی کسی مصلحت کی وجہ سے اجازت نہ دینے کی صورت میں ان کے شریعت کے دیئے ہوئے حقوق ضائع نہ ہور ہے ہوں، تو یہ یقیناً شرعاً مطلوب ہے اور وہ روایات جن میں اولیاء کی اجازت کو ضروری اور ان کی مرضی کے بغیر کئے ہوئے نکاح کو مردود و باطل گردانا گیا ہے، ان کا منشاء دراصل یہی ہے کہ اگر بچے اپنی مرضی سے اولیاء اور ذمہ دار کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلیں گے تو سماجی حیثیت سے ان کی غیرت اور جذبات کو ٹھیس پہنچے گی جو یقیناً شریعت کی نگاہ میں والدین اور اولیاء کی ناقدری اور ادب واحترام سے دور کی بات ہے، نیز اس لئے بھی کہ اولیاء کی اجازت پر نکاح کو موقوف کرکے دراصل لڑکے اور لڑکی کی شخصی عزت اور سماج میں اس کے وقار واحترام کو برقرار رکھنا ہے، تاکہ لوگ اسے برا اور معیوب نہ سمجھیں، اسی لئے روایات میں اولیاء کی اجازت ورضامندی کے بغیر کئے گئے نکاح کو معیوب سمجھا گیا ہے، اور بعض روایات میں تو اسے زنا تک کہہ دیا گیا ہے، اس باب کی چند وہ روایات ذیل میں درج کی جاتی ہیں جن سے ولی کی اجازت کے بغیر کئے گئے نکاح کے عدم انعقاد کا پتہ چلتا ہے:

"عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها، فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"(۱)۔

(حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح

(۱) رواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ..والدارمی۔مشکاۃ ۲؍۷۰-۲۷۱، طبع مکتبہ تھانوی سہارنپور۔

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس کے شوہر نے دخول کرلیا تو اس عورت کا مہر اس کو اپنے لئے حلال سمجھنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوگا، اور اگر اولیاء آپس میں اختلاف کرلیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں)۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"أن النبي ﷺ قال: البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة"(۱)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عورت زانیہ اور فاحشہ ہے جس نے اپنا نکاح بغیر ثبوت کے کرلیا (اس کی سند حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے))۔

حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے:

"أن النبي ﷺ قال: أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر"(۲)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلی وہ زانی ہے)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے:

"قال رسول الله ﷺ: لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية التي تزوج نفسها"(۳)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی عورت خود سے شادی نہ کرے، کیونکہ وہ عورت زانیہ ہے جو خود سے اپنی شادی کرلے (اولیاء کی اجازت کے بغیر))۔

مذکورہ بالا روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لڑکیاں، خواہ بالغ ہوں، یا نابالغ ان کا نکاح اولیاء کی اجازت اور مرضی کے بغیر درست نہیں۔

(۱) والصحيح أنه موقوف على ابن عباس، رواه الترمذي، مشكاة: ۲۷۱/۲۔

(۲) رواه الترمذي وابوداؤد والدارمي۔ مشكاة ۲۷۱/۲۔

(۳) رواه ابن ماجه۔ مشكاة ۲۷۱/۲۔

اجازت کے عدم وجوب کی روایات:

اب وہ روایات نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں لڑکی اگر بالغہ اور عاقلہ ہو اور اپنی زندگی کا فیصلہ خود کر سکتی ہو تو اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر، یا اس کی منشاء کے خلاف اور جبر و اکراہ کے ساتھ کسی دوسری جگہ شادی کر دینا درست نہیں، خواہ وہ اولیاء کی نظر میں کتنا ہی بہتر رشتہ کیوں نہ ہو، مگر وہ شرعاً اس کے مجاز نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون"(۱)۔

(اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنے عدت کے ایام پوری کر چکیں تو تم ان کو اپنے انہیں سابقہ خاوندوں سے نکاح کرنے سے مت روکو جب دونوں آپس میں خوش گوار ماحول میں اور دستور کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہوں، یہ نصیحت ان لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، اور اسی میں تمہارے لئے بڑی پاکیزگی اور ستھرائی کی بات ہے، اس بات کو اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعلمون خبير"(۲)۔

(تو جب پوری کر چکیں وہ اپنی عدت تو تم پر کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ کوئی فیصلہ کریں اپنے حق میں قاعدہ کے مطابق، اور اللہ تعالی اچھی طرح واقف اور باخبر ہے تمہارے کاموں سے جو تم کرتے ہو)۔

"وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح الأيم حتى

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها: قال: أن تسكت "(۱)۔

(ثیبہ کا نکاح اس سے رائے لئے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے پوچھا اس کا طریقہ کیا ہوگا؟ فرمایا: اس کی طرف سے اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

"عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: الأیّم أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها، وفی روایة: الثیب أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأمر وإذنها سکوتها، وفی روایة: البکر یستأذنها أبوها فی نفسها" (۲)۔

(بے شوہر والی (أیم) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے رائے لی جائے گی، اور اس کی رائے خاموشی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ باکرہ کے بارے میں اس کے والد اس سے اجازت لیں گے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهی ثیب فکرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فرد نکاحها" (۳)۔

(خنساء بنت خذام سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی بغیر ان کی اجازت کے کردی جب کہ وہ ثیبہ تھیں، وہ اس شادی سے خوش نہیں تھیں، لہٰذا انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی تو جناب رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح کو رد فرمادیا)۔

---

(۱) مسلم ۵/ ۲۱۸ ووافقہ البخاری، والنسائی عن یحیٰ بن أبی کثیر بہ۔

(۲) مسلم: باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق ۵/ ۲۲۰۔

(۳) رواہ البخاری۔ مشکاۃ ۲/ ۲۷۰۔

اس باب سے متعلق روایات پر اصولی بحث:

وہ تمام روایات جن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ''ولی کی اجازت کے بغیر باکرہ کا نکاح باطل ہے، یا جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلیا تو وہ زانیہ ہے'' ان تمام روایات کی سندی حیثیت کو بھی سامنے رکھنا چاہئے۔

حضرت خنساء بنت خذامؓ (۱) والی حدیث جس میں جناب رسول اللہ ﷺ نے نکاح کو رد فرمادیا تھا یہ حدیث بھی مرسل ہے اور اس کی روایت ابوسلمہ نے کی ہے۔ فرواہ ابو سلمۃ موسلاً، اور مرسل روایات علی الاطلاق قابل حجت نہیں ہوتیں (۲)۔

حدیث: ''لا نکاح إلا بولی'' یہ روایت بھی عن ابی اسحاق عن أبی بردۃ مرسل ہے (یعنی وہ حدیث جس میں سند کا آخری حصہ یعنی تابعی سے اوپر کے راوی کا نام غائب ہو) سفیان ثوری کے بعض تلامذہ نے اسحاق کے واسطے سے اسے مرفوع یعنی (وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو اور بیچ میں کوئی راوی غائب نہ ہو) ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ عثمان زیلعی کہتے ہیں: ''واسندہ بعض أصحاب سفیان عن أبی إسحاق ولا یصح''، البتہ موصوف عن ابی اسحاق عن ابی بردۃ عن ابی موسی عن النبی ﷺ والی روایت کو درست اور متصل قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: ''وروایۃ ھولاء الذین رووا عن أبی إسحاق عن أبی بردۃ عن أبی موسی عن النبی ﷺ ''لا نکاح إلا بولی'' عندی أصح'' (۳) اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، گویا یہ ثابت شدہ روایت ہے، مگر ضعیف ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ سند میں اختلاف ہے اور اسی اختلاف کا تذکرہ امام ترمذی نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی دو اور سندیں ہیں:

---

(۱) بخاری فی الحیل، احمد فی المسند ۶/ ۳۶۸۔

(۲) والمرسل لیس بحجۃ، نصب الرایہ ۳/ ۲۳۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/ ۲۳۲۔

ایک عن عروہ عن عائشہ جس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اس روایت میں ایک راوی حجاج ہے جو ضعیف ہے، دوسری سند عن ہشام عن ابیہ عن عائشہ ہے، اس میں ایک راوی محمد بن یزید بن سنان ہیں، اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ دونوں باپ بیٹے ضعیف ہیں (۱)، ابن حجر نے عدی بن الفضل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور عدی کو ضعیف گردانا ہے (۲)۔

حدیث: "لا تزوج المرأة نفسهافإن الزانية هی التی تزوج نفسها" اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ روایت ہے۔ اس میں دو راوی ہیں، ایک جمیل اور دوسرے مسلم ان دونوں کے بارے میں ابن الجوزی کہتے ہیں: "وجميل ومسلم هذان لا يعرفان" یہ روایت بھی موقوف ہے "ورواه بحر بن نضر......عن ابن سيرين عن ابی هريرة موقوفا وهو اشبه" (۳)۔ اس زمرے کی تقریباً تمام روایات کو ابن الجوزی نے "أحاديث واهية ضعيفة" یعنی ضعیف و بے حیثیت کہا ہے (۴)۔

حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل......الخ"۔

اس روایت میں ایک راوی عمر بن صبیح ہے جو ضعیف ہے، اس حدیث کی ایک سند حضرت انس کے واسطے سے ہے، ایک حضرت علی کے واسطے سے، دو حضرت ابو ہریرہ کے واسطے سے، ایک حضرت جابر سے اور ان تمام سندوں میں کوئی نہ کوئی ضعف ہے، حضرت ابو ہریرہ والی دونوں سندوں میں سے ایک میں سلیمان بن ارقم جن کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے میں عزرمی ہیں جن کو بخاری، نسائی اور ابن معین نے کمزور قرار دیا ہے، عثمان زیلعی آخر میں لکھتے ہیں: "وهذه الأحاديث كلها غير محفوظة انتهى" یعنی یہ تمام حدیثیں غیر محفوظ

---

(۱) دیکھئے: نصب الرایہ ۳/ ۲۳۶۔

(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۲/ ۱۶۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/ ۲۳۷۔

(۴) حوالہ سابق۔

ہیں(۱)، مستدرک نے اس روایت کو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق قرار دیا ہے۔ امام ترمذی نے حسن کہا ہے، باوجود اس کے کہ اس روایت پر کلام کیا گیا ہے، صاحب نصب الرایہ آگے تحریر کرتے ہیں: "وفیه کلام تقدم، وتقدم ذلک فی حدیث ابن عباس، وفی حدیث جابر، وفی حدیث علی، وفی حدیث عبد الله بن عمرو بن العاص وکلها معلولة" یعنی ان سب میں کمزوری ہے(۲)۔

حدیث: "لا تنکحوا النساء إلا الأکفاء ولا یزوجهن إلا الأولیاء ولا مهر دون عشرة دراهم" یہ حدیث بھی اسی باب سے متعلق ہے۔ اس کی روایت بیہقی نے سنن میں کی ہے، اس کے راوی مبشر بن عبید ہے جو متروک الحدیث ہے اس کے اوپر جھوٹ اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے، امام احمد بن حنبل نے ان سے مروی روایات کے متعلق کہا ہے: "أحادیث مبشر بن عبید موضوعة کذب" یعنی ان کی روایات موضوع ہیں(۳)۔

یہاں سے یہ شبہ کہ اولیاء کو ثیبہ پر کسی جبر کا اختیار نہیں لیکن باکرہ پر ہے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ بیہقی کی وہ روایت جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اس میں بصراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ثیبہ اور باکرہ دونوں کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف کئے جانے کو رد فرما دیا: "عن ابن عباس أن النبی ﷺ رد نکاح بکر وثیب أنکحهما أبوهما وهما کارهتان فرد النبی ﷺ نکاحهما"(۴)۔

مذکورہ تشریحات سے یہ بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ اس باب کی تمام روایات متکلم فیہ یا مرسل، یا ضعیف ہیں یا ان میں کوئی نہ کوئی فنی کمی ہے، اس لئے مسائل کے استنباط میں علماء اور مجتہدین کو اسے پیش نظر ضرور رکھنا چاہئے۔

---

(۱) نصب الرایہ ۲۴۵۔
(۲) حوالہ سابق ۲۴۶۔
(۳) حوالہ سابق ۲۴۸۔
(۴) بیہقی ۳/ ۲۳۳ حدیث نمبر ۴۸-بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۲۴۱۔

ائمہ کے نقاط نظر:

مذکورہ بالا نصوص اور آیات واحادیث سے اتنا تو واضح ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت اور رضامندی شرط ہے، عاقلہ بالغہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی نہیں کرسکتی، اور اگر کرلیا تو نکاح درست نہیں ہوگا، خواہ ثیبہ ہو، یا باکرہ، چنانچہ علامہ نووی ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

''واختلف العلماء في اشتراط الولي، فقال مالك والشافعي: يشترط ولا يصح نكاح إلا بولي، وقال أبوحنيفة رحمه الله: لا يشترط في الثيب ولا في البكر البالغة، بل لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها''(۱)۔

(نکاح میں اولیاء کے شرط قرار دیئے جانے کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کا ہونا شرط ہے، اور نکاح ولی کے بغیر درست نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ تو ثیبہ کے نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے، اور نہ باکرہ بالغہ کے، اسے پورا اختیار ہے کہ وہ ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلے)۔

اور ''ہدایہ'' میں ہے:

''ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رحمه الله له الاعتبار بالصغيرة، وهذا، لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها، ولنا أنها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية، والولاية على الصغيرة لقصور عقلها، وقد كمل بالبلوغ بدليل

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۱/۴۵۵، طبع مختار اینڈ کمپنی سہارنپور۔

توجه الخطاب، فصار كالغلام و كالتصرف في المال، وإنما يملك الأب قبض الصداق برضاها دلالة، ولهذا لا يملك مع نهيها"(۱)۔

(ولی کے لئے باکرہ بالغہ پر نکاح میں جبر کرنا جائز نہیں، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ باکرہ بالغہ کو صغیرہ پر قیاس کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے ہے کہ وہ عدم تجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ولی اپنی صغیرہ بچی کا مہر اس کی اجازت کے بغیر بھی لے سکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ چونکہ آزاد ہے، اور براہ راست شریعت کی مخاطب ہے، لہذا اولیاء کو اس پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور جہاں تک صغیرہ پر ولایت کا تعلق ہے تو وہ صرف عقل وشعور کی کمی کی وجہ سے ہے، اور یہ کمی بالغ ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، جس کی دلیل اس کا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا ہے، لہذا وہ ایسے ہی ہوگئی، جیسے لڑکا کہ اس کو اپنے اوپر تصرف کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور جس طرح اپنے مال میں وہ پوری طرح تصرف کی حقدار ہے (اپنے نفس پر بھی حقدار ہوگی)۔ اور جہاں تک باپ کے مہر وصول کرنے کے اختیار کا تعلق ہے، تو وہ اس کی رضامندی اور اشارہ کی بنیاد پر ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اپنے والد کو مہر وصول کرنے سے منع کردے تو وہ وصول نہیں کرسکتا)۔

ترجیح:

اس باب میں چونکہ روایات دونوں طرح کی ہیں جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہوا، اس لئے بظاہر یہ دقت محسوس ہوتی ہے کہ کس پر عمل کیا جائے، یا کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں دونوں پر عمل ممکن ہو سکے، لہذا اس کے لئے ترجیح وتطبیق کا راستہ ہی اختیار کیا جانا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، تاکہ روایات کی بے جا تاویل اور نقد وتبصرہ سے بچا جاسکے۔

---

(۱) الہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۱-۲۵۶۔

امام شافعیؒ کا اس باب میں اگرچہ اختلاف منقول ہے مگر خود شافعیہ کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، اور نووی اور قاضی عیاض کی رائے اس سے مختلف ہے، اور جہاں تک ثبوت حق کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حق اولیاء کے بھی ہیں، اور عاقلہ کے بھی ہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ شرعاً کس کا حق مقدم ہے؟ اس بارے میں نووی لکھتے ہیں:

"أن لفظة "أحق" هنا مشاركة، معناه أن لها فى نفسها فى النكاح حقا، ولوليها حقا، وحقها أو كد من حقه، فإنه لو أراد تزويجها كفوا وامتنعت لم تجبر، ولو أرادت أن تتزوج كفواً فامتنع الولى أجبر، فإن اسرّ زوجها القاضى، فدلّ على تاكد حقها"(۱)۔

(لفظ "اُحق" یہاں پر دونوں کے حق کو شامل ہے، لہذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ عاقلہ بالغہ کا بھی نکاح میں اپنے اوپر حق ہے اور ولی کا بھی اس پر حق ہے، اور عاقلہ کا حق ولی کے حق پر مقدم اور مؤکد ہے، لہذا ولی اگر اس کی شادی کفو میں کرنا چاہے اور عاقلہ بالغہ انکار کرے تو اس کو اس شادی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ خود کفو میں شادی کرنا چاہے اور ولی کو اس سے انکار ہو تو ولی کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنے انکار پر مصر رہے تو قاضی اس کی شادی کرائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق ولی کے حق پر مقدم ہے)۔

اسی لئے فقہاء حنفیہ نے ولایت کی دو قسمیں کی ہیں اور نابالغہ پر ولایت اجبار اور بالغہ عاقلہ پر ولایت استحباب کو ثابت کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں:

"والولاية فى النكاح نوعان: ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت أو ثيبا......"(۲)۔

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۲/۲۵۵۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۵۹۔

(نکاح میں ولایت دوطرح کی ہوتی ہے، ولایت استحبابی، اور وہ عاقلہ بالغہ پر ہے، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ......)۔

اور درمختار میں ہے:

"وهي نوعان: ولاية ندب على المكلفة ولو بكرا، وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيبا ومعتوهة" (ولایت کی دو قسم ہے: ندب، یہ مکلفہ پر ہے اگرچہ باکرہ ہو، اور اجبار، یہ صغیرہ پر ہے اگرچہ وہ ثیبہ ہو اور کم عقل ہو)۔

یک شبہ اور اس کا ازالہ:

دونوں طرح کی روایات کو اگر سامنے رکھا جائے تو تجزیاتی پہلو سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سارے حقوق خود عاقلہ بالغہ کے ہیں اور اولیاء کو کوئی اختیار اس پر نہیں تو پھر ان روایات کی کیا توجیہ کی جائے گی جن میں اولیاء کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور جیسا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ ان کے بغیر نکاح ہی درست نہیں ہے، اس سے تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، اور دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش بھی کی ہے، اور جواب بھی دیا ہے، چنانچہ قرآن کریم کی ان دو آیات: "وإذا طلقتم النساء فبلغهن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف "(۱) اور "فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"(۲) میں یہ بات کہی گئی ہے کہ محض دفع عار اور سماجی اعتبار سے باعث ننگ ہونے کی بنیاد پر عاقلہ بالغہ اور ثیبہ یعنی شوہر دیدہ عورت کو شرع کے دیئے ہوئے شخصی اور ذاتی حقوق پر عمل کرنے سے روکنے کا اولیاء کو

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

کوئی حق نہیں ہے، اور نہ ان کو یہ اختیار ہے کہ اس کی مرضی کے خلاف جبر واکراہ کے ذریعہ جہاں چاہیں نکاح کردیں، یا ان کو اپنا نکاح مرضی کے مطابق کرنے سے روکیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"فإن له أدلة أخرى سمعية هي المعمول عليها، وهي قوله تعالى: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" نهى الأولياء عن منعهن من نكاح من أن ينكحن إذا أريد بالنكاح العقد، هذا بعد تسليم كون الخطاب للأولياء، وإلا فقد قيل للأزواج: فإن الخطاب معهم في أول الآية: "وإذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن " اى لا تمنعوهن حسا بعد انقضاء العدة أن يتزوجن"(۱)۔

(جولوگ اجبار کے قائل نہیں ان کے پاس دوسری بھی سماعی اور نقلی دلیلیں ہیں جو ان کے دلائل کو مزید معتمد بناتی ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" اس میں اولیاء کو عاقلہ بالغہ کے اپنے نکاح سے روکنے سے منع کیا گیا ہے، جب وہ شادی کرنا چاہیں، اور یہ بھی اس بات کے تسلیم کرلینے کے بعد کہ اس آیت میں خطاب اولیاء کو کیا گیا ہے، کیونکہ شوہروں کو تو پہلی آیت میں مخاطب کیا ہی گیا ہے: "فلا جناح عليكم فيما فعلن الخ" (جب تم عورتوں کو طلاق دے دو تو ان کو عدت کے بعد حسی طور پر اور قید کرکے نکاح سے نہ روکو)۔

اسی طرح دونوں روایت کے تعارض سے متعلق لکھتے ہیں:

"وأما الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث فمعارضة بقوله ﷺ: الأيّم أحق بنفسها من وليها، رواه مسلم وأبوداؤد والترمذي والنسائي ومالك في المؤطا، والأيّم لازوج لها بكرا كانت أوثيبا، وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منها ومن الولي حقا في ضمن قوله "أحق"، ومعلوم أنه ليس للولي

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۵۰۔

سوی مباشرة العقد إذا رضیت، وقد جعلها أحق منه به، فبعد هذا إما أن یجری بین هذا الحدیث وما رواه الحاکم المعارضة والترجیح، أو طریقة الجمع فعلی الأول یترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فی صحته بخلاف الحدیثین – فإنهما ضعیفان فحدیث "لا نکاح إلا بولی" مضطرب فی أسناده فی وصله وانقطاعه وإرساله – قال الترمذی : هذا حدیث فیه اختلاف"(۱)۔

(مذکورہ حدیث اور ان کے ہم معنی روایات رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد: "الأیم أحق بنفسها من ولیها" سے معارض ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ "أحق" کے ضمن میں ولی کے لئے بھی حق ثابت کیا گیا ہے اور "ایامی" کے لئے بھی، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اولیاء کے لئے صرف یہ حق ہے کہ جب وہ (عاقلہ) کسی نکاح پر راضی ہو تو وہ ان کا نکاح کردیں، گویا اس نے رضامندی کے بعد ولی کو عقد کا حق سونپا ہے، اس تفصیل کے بعد یا تو اس حدیث اور وہ روایت جسے حاکم نے کی ہے، کے درمیان معارضہ اور ترجیح کو باقی رکھا جائے، یا پھر دونوں میں تطبیق کا راستہ تلاش کیا جائے، لہذا پہلی صورت میں سند کی قوت اور اس کی صحت میں عدم اختلاف کی بنیاد پر اس کو ترجیح دی جائے گی، بخلاف اولیاء کی شرط والی دونوں حدیثوں کے، کیونکہ وہ دونوں ضعیف ہیں، حدیث "لا نکاح إلا بولی" کی سند میں اتصال، انقطاع اور ارسال کے سلسلہ میں اضطراب پایا جاتا ہے، اور ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اختلاف ہے)۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تمام تفصیلات اور نصوص، نیز تجزیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، بلکہ ولایت استحباب ہے، اور جن روایات میں اولیاء

---

(۱) فتح القدیر ۳/۲۵۰۔

کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے، یا اجازت کی بات کہی گئی ہے وہ استحباب کے طور پر ہے، نہ کہ وجوب کے، لہذا کوئی شخص اگر لڑکی کی شادی جبراً کفو، یا غیر کفو میں اپنی پسند سے کردیتا ہے اور لڑکی اسے ناپسند کرتی ہے تو لڑکی کو قاضی کی عدالت میں اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، یا نکاح کے وقت ایسا ماحول پیدا کردیا گیا کہ شرم وحیا اور حالات کے جبر کی بنیاد پر کچھ بول نہ سکی یا ہاں کہہ دیا اور نکاح ہوگیا تو نکاح تو منعقد ہوجائے گا، البتہ اسے بعدالت قاضی فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، اس طرح کا ماحول بنا کر جبراً شادی کرنے کا اولیاء کو شرعی نقطہ نظر سے کوئی حق حاصل نہیں، ولی خواہ باپ ہی کیوں نہ ہو۔

البتہ لڑکی کو چاہئے کہ اپنی پسند کی بابت اپنے والدین اور اولیاء کو بتائے، اور اگر کوئی رشتہ پسند ہو تو اولیاء کو اپنا معاملہ اخلاقی طور پر سپرد کرے تاکہ لوگ معاشرے میں اسے گری نظروں سے نہ دیکھیں، فقہاء نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ درمختار میں ہے: "یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها کی لا تنسب إلی الوقاحة" (عورت کے لئے بہتر بات یہ ہے کہ وہ اپنا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ لوگ اسے بے حیائی کی طرف منسوب نہ کریں)۔

جبری شادی

مولانا عبدالاحد تاراپوری
دارالعلوم گجرات

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت کے بغیر کسی نے اس کی طرف سے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح درست نہیں ہے، غرض یہ کہ عاقلہ بالغہ جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے، اس کی رضا کے بغیر اس کے والدین کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

"الأیم أحق بنفسها من ولیها"[1] (شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے)۔

حدیث: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد" (تین امور میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے) کے پیش نظر اگر لڑکی نے زدوکوب کے ڈر سے یا نفسیاتی دباؤ میں آکر یا پاسپورٹ ضائع کرنے کی دھمکی سے بچنے کے لئے رضامندی ظاہر کردی جب کہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے تو اس کا نکاح ہوجانا چاہئے۔

۲- قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں، اس کی دلیل ایک حدیث شریف ہے:

---

(۱) مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا۔

”عن خنساء بنت خدام أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها“ (حضرت خنساء بنت خدام انصاریہ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہوں نے اس نکاح کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا) اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے ”نكاح أبيها“ (آپ ﷺ نے ان کے والد کے کیے ہوئے نکاح کو رد کر دیا)۔

فقہاء کرام نے کفاءت کا اعتبار چار چیزوں میں کیا ہے: ۱-نسب، ۲-دین، ۳-مال، ۴-پیشہ، لہذا برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس بنیاد پر اگر لڑکی یہ دعوی کرے کہ میرا نکاح کفو میں نہیں ہوا اور اس بنا پر مجھے تفریق کا حق حاصل ہے تو اسے اس طرح کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبری شادی

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم، نور محل روڈ، بھوپال

۱- ایسا نکاح جائز نہیں ہے[۱]۔

۲- ولی اگر دھوکہ دے کر نکاح کردے تو حقیقت کی خبر ہونے پر عاقلہ بالغہ اس نکاح کو رد کرسکتی ہے[۲]۔

نکاح کے سلسلے میں عاقلہ بالغہ کی رضامندی کے متعلق ولی کا قول معتبر نہیں:

"ولا يقبل عليها قول وليها بالرضاء، لأنه يقر عليها بثبوت الملك للزوج، وإقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح"[۳] (اس کے خلاف اس کی رضامندی کے بارے میں اس کے ولی کا قول قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے خلاف شوہر کے لئے ثبوت ملک کا اقرار کررہا ہے، اور اس کے بلوغ کے بعد اس کے خلاف اس کا اقرار صحیح نہیں ہے)۔

۳- زوج اور زوجہ کے درمیان کفاءت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے بالغ لڑکی کو تفریق کرانے کا حق حاصل رہے گا۔

---

(۱) فتاوی عالمگیری ۱/ ۲۸۸۔
(۲) فتاوی عالمگیری ۱/ ۲۸۸۔
(۳) فتاوی عالمگیری ۱/ ۲۸۹۔

"لو شرطت الكفاء ة بقي حقها(شامی)تعتبر الكفاء ة للزوم النكاح ای علی ظاهر الرواية ولصحته علی رواية الحسن المختارة للفتوی"[1] (اگر کفاءت کی شرط لگائی گئی تو عورت کا حق باقی رہے گا (شامی) کفاءت کا اعتبار ہوگا، لزوم نکاح کے لئے یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق اور صحت نکاح کے لئے حسن کی روایت کے مطابق جو فتوی کے لئے مختار ہے)۔

بالغ لڑکی کو تفریق کا حق حاصل رہے گا۔

۴- زن وشوئی کے تعلقات لڑکی کو مجبور کر کے قائم کئے ہیں تو نکاح کو رد کرنے کا بالغہ لڑکی کا قول معتبر ہوگا[2]۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو عاقلہ بالغہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر مان کر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

---

(۱) شامی ۳۱۸/۲۔

(۲) شامی ۳۰۲/۲۔

جبری نکاح کی شرعی حیثیت

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
شکر پور بھروارہ، دربھنگہ

۱- بحالت اکراہ نکاح کی اجازت کا شرعی حکم:

اس صورت میں اس کا نکاح شرعاً منعقد و نافذ ہو جائے گا۔

"وإن أكره على النكاح جاز العقد"[۱] (اگر نکاح پر مجبور کیا گیا تو عقد نافذ مانا جائے گا)۔

اسی طرح فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد ولا ضمان على المكره"[۲] (جب کسی عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے نکاح کر لیا تو عقد جائز ہو گیا اور مجبور کرنے والے پر کسی بھی حال میں تاوان نہیں ہے)۔

کون نہیں جانتا کہ مذہب اسلام کو قبول کرنے کے لئے اِکراہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "لا إكراه في الدين"[۳] تاہم حالت اکراہ کے اسلام کو بھی حضرات

(۱) الجوہرۃ النیرۃ، الجزء الثانی من المجلد الثانی رص ۱۳۰۔

(۲) فتاوی عالمگیری ار ۲۹۴۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۵۶۔

فقہاء نے معتبر مانا ہے[1]۔

بحالت اِکراہ اسلام قبول کرنے ہی کی طرح بحالت اکراہ نکاح کے اذن کو سمجھنا چاہئے۔ایک حدیث نبوی میں صاف صراحت موجود ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں بالقصد اور پختگی کے ساتھ ہوں یا مذاق کے ساتھ ہوں انہیں بالقصد ہی مانا جائے گا، نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس حدیث پاک سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نکاح وطلاق اور رجعت کے معاملہ کو مذہب اسلام نے ہر حال میں یہاں تک کہ حالت اکراہ میں بھی معتبر مانا ہے، کیونکہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول سے ہوتا ہے جس کا تکلم زبان سے کیا جاتا ہے، اس لئے زبانی اذن کے سبب جبری نکاح بھی شرعاً معتبر تسلیم کیا جائے گا[3]۔

۲- بحالت اکراہ نکاح کی زبانی وتحریری اجازت کا حکم:

اگر زبانی اجازت کے بجائے زبردستی اس سے تحریر لکھوا کر دستخط کروالیا گیا، اور بحالت اکراہ ہی تحریری اجازت نامہ حاصل کیا گیا مگر زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا تو شرعاً حالت اکراہ کی اس تحریر کو حقیقی اذن و رضا نہیں مانا جائے گا اور اس حالت میں کیا ہوا نکاح شرعاً معتبر نہ ہوگا[4]۔

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ، کتاب الاکراہ ۳/ ۱۳۰۔

(۲) ابوداؤد/ ۲۹۸، ابن ماجہ ۱/ ۱۴۸، مشکاۃ ۲/ ۲۸۴، ترمذی ۱/ ۱۴۲، شرح معانی الآثار ۲/ ۵۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۳۴۔

(۴) ردالمحتار ۲/ ۱۵۷، فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/ ۲۷۴، قواعد الفقہ، قاعدہ/ ۲۵۵ ص ۱۰۷۔

۳-عورت کے ولی کے غیر کفومرد سے بحالت اکراہ شادی کردینے کے دعوی کی بنیاد پر فسخ نکاح کی شرعی حیثیت:

اگر برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی کی ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے سے دباؤ ڈال کر شادی کر دی جائے پھر شادی کے بعد دونوں ملک کے طرز رہائش، طور وطریق، معاشرت ومزاج اور زبان کے فرق کے سبب لڑکی شوہر کو اپنے لئے بے جوڑ پاکر قاضی کی عدالت میں یا شرعی پنچائت میں فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو شرعاً عورت کا یہ مطالبہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرات فقہاء نے مذکورہ امور میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا ہے، البتہ اگر واقعۃً شوہر غیر کفو ہو، مثلاً فاسق ہو، فقیر ہو، بالکل ہی ادنی پیشہ والا ہو، یا نسبی اعتبار سے بے جوڑ ہو تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور قاضی ان صورتوں میں نکاح فسخ کردے گا، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"وأما إذا أكرهت على أن تزوج نفسها من غير الكفوء أو بأقل من مهر المثل ثم زال الإكراه فلها الخيار، كذا في المحيط"[1] (جب کسی عورت کو غیر کفو مرد یا مہر مثل سے کم مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا تو اکراہ کے ختم ہونے کے بعد عورت کو خیار فسخ ہوگا)۔

۴-بحالت اکراہ بے جوڑ شوہر سے شادی ہونے کی صورت میں عورت کو حق تفریق حاصل ہونے میں تفصیل:

اگر جبری شادی ہونے کے بعد عورت نے خود کو شوہر کے حوالہ کردیا، یا شوہر سے اس نے مہر کی رقم کا مطالبہ کردیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے، اور اس رضامندی کے بعد عورت کو مہر مسمی

---

(۱) فتاوی ہندیہ ۱/۲۹۷۔

ملے گا اور اسے شرعاً فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، چنانچہ "السراج الوہاج" کے حوالہ سے فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"إذا مكنت الزوج بعد ما زوّجها الولي فهو رضا وكذا لوطالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا"[1] (جب عورت نے ولی کے شادی کرا دینے کے بعد اپنے اوپر شوہر کو قدرت دے دی اسی طرح نکاح کے علم کے بعد عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے)۔

ہاں اگر عورت نے بخوشی شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ شوہر نے زبردستی اس سے وطی کر لی ہو تو عورت کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق باقی رہے گا[2]۔

اسی طرح زوجین میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تب بھی عورت کو شوہر کے غیر کفو ہونے کے صورت میں فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، اور دخول سے پہلے نکاح فسخ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر کی رقم میں سے کچھ نہیں ملے گا[3]۔

اور اگر عورت کے اولیاء نے کسی عورت کا نکاح مہر مثل پر کفو مرد سے زبردستی کر دیا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو ہرگز ہرگز فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها عن كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[4] (جب عورت کو مہر مثل پر کفو سے شادی کرنے پر مجبور کیا گیا تو ازالہ اکراہ کے بعد عورت کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ ہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) حوالہ بالا۔

۵-بحالت اکراہ منعقد ہونے والی شادی کا اگر قاضی کو علم ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

محض جبر واکراہ کی بنیاد پر قاضی نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا، ہاں اگر ولی نے غیر کفو مرد سے اور مہر مثل سے کم پر بحالت اکراہ بے جوڑ نکاح کردیا ہو اور نکاح کے بعد برضا ورغبت میاں بیوی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا تعلقات قائم ہو گئے ہوں مگر عورت نے خوشی سے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ مرد نے زبردستی وطی کی ہو تو ان صورتوں میں قاضی یا شرعی کونسل عورت کے فسخ نکاح کے مطالبہ کے بعد نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، ورنہ نہیں، اور عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق بچہ کی ولادت سے پہلے تک رہے گا[1]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/ ۲۸۳۔

جبری شادی

مولانا محمد اقبال قاسمی
مدرسہ اسلامیہ، شکرپور بھروارہ دربھنگہ

عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح:

شریعت میں عقل اور بلوغ پر احکام اصلیہ اور فرعیہ کا مدار ہے، جب تک یہ دونوں چیزیں انسان میں موجود نہ ہوں وہ احکام کا مکلّف نہیں ہوتا، اسی لئے بچہ اور مجنون غیر مکلّف ہیں، اور جب آدمی عاقل، بالغ ہو جائے تو وہ احکام شرع کا مکلّف ہو جاتا ہے، مرد ہو یا عورت، اور بندہ مجبور محض نہیں ہے، اس لئے احکام شرع پر عمل کرنے کی صورت میں ثواب کا اور عمل نہ کرنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب مجبور محض نہیں ہے تو اس کو کسی کام پر مجبور کرنا اور اس پر دباؤ ڈالنا یا زدوکوب کرنا شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"إنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا" (1)۔

(ہم نے انسان کو راستہ بتادیا، اب اس کو اختیار ہے کہ وہ شکر گذار بنے یا ناشکرا)۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بالکل آزاد ہے، وہ جو چاہے کرے، اور جیسی چاہے زندگی گذارے بلکہ اس کو ایک قانون دیا گیا ہے، اسی قانون میں شادی اور نکاح ہے،

---

(۱) سورۂ ہود: ۳۔

شادی اور نکاح کے جو اصول وضوابط ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ زوجین کے مابین توافق، ہم آہنگی اور مودّت ومحبت تا حیات برقرار رہے، اسی مقصد کے پیش نظر جہاں عورت کو جب وہ عاقلہ بالغہ ہو جائے اپنے اختیار اور رضا ورغبت سے نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کے پسند کردہ شوہر سے نکاح کو شریعت نے نافذ مانا ہے:

"وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي"[1]۔

(آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے، اگرچہ ولی نے عقد نہ کرایا ہو)۔

اور اولیاء پر پابندی لگادی ہے کہ وہ اس کو نکاح پر مجبور نہ کریں:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[2]۔

(بالغہ باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا ولی کے لئے جائز نہیں ہے)۔

وہیں عورت پر یہ پابندی بھی لگادی ہے کہ وہ اپنی شادی غیر کفو میں نہ کرے، اگر کر لیتی ہے تو حسن بن زیاد کے قول کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا اور جمہور کے قول کے مطابق نکاح لازم نہیں ہوگا اور اولیاء کو اختیار ہے کہ وہ قاضی شریعت سے نکاح کو ختم کروالے۔

''عدم کفاءت کے وقت ولی کے لئے نکاح فسخ کرانا جائز ہے، اور یہ مبنی ہے ظاہر الروایۃ پر کہ عقد صحیح ہے اور ولی کو حق اعتراض حاصل ہے، اور حضرت حسنؒ کی روایت کے مطابق عقد صحیح نہیں ہے، اور یہی قول فتوی کے لئے پسندیدہ ہے''[3]۔

اور عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے وہ نکاح کے نشیب وفراز اور اس کے مصالح سے

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۱۳۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۳۱۴۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

واقف نہیں ہوتی، اس لئے عورت کے لئے عاقلہ بالغہ ہونے کے باوجود مستحب یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ خود سے اپنا نکاح نہ کرے بلکہ نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردے:

"يستحب للمرأة تفويض أمرها إلى وليها كيلا تنسب إلى الوقاحة" [1]۔

(عورت کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے معاملہ کو اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ اس کی طرف بے حیائی منسوب نہ ہو)۔

جب شریعت نے عورت کے عاقلہ بالغہ ہونے کی حالت میں اس کے کئے ہوئے نکاح کو جائز اور درست مانا ہے اور اسے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے مستحب یہی قرار دیا ہے کہ وہ نکاح خود سے نہ کرے بلکہ ولی سے کرائے تو اب ولی کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے کرائے، کسی ایسے لڑکے کا انتخاب نہ کرے جو لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو، جب لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے ہوگا تو ایسی صورت میں لڑکی اور ولی دونوں کی رضامندی پائی جائے گی اور نکاح لازم ہوگا، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ بے جوڑ لڑکے سے اس کو نکاح پر بیجا مجبور کرے، اور لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کرکے یا نفسیاتی دباؤ ڈال کر کے نکاح کرادے حالانکہ وہ لڑکی اس سے نکاح کرنے کے لئے بالکل آمادہ نہ ہو، کیونکہ ولی کی ولایت کا مقصد یہ ہے کہ صحیح جگہ نکاح ہو ورنہ اس طرح بے جوڑ شادی تو وہ خود بھی کرسکتی تھی لیکن اگر ولی اس کا رشتہ اس کے میل اور کفو میں کرائے یا غیر کفو میں کرائے اور لڑکی زبان سے ہاں نہ کہے تو اس صورت میں نکاح ہی درست نہ ہوگا، ردالمحتار میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"ليس للولي إلا مباشرة العقد إذا رضيت" [2] (ولی کو حق نہیں ہے مگر عقد کو انجام دینا جب کہ وہ راضی ہو)۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۲۱۔

(۲) ردالمحتار ۲/۳۲۲۔

اور اگر ولی نے لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا غیر ملکی لڑکی کو پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جب کہ دل سے وہ اس پر راضی نہیں ہے اور اس کا نکاح کرادیا تو یہ نکاح شرعاً درست ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد"[1]۔

(جب عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے کرلیا تو بلاشبہ عقد درست ہے)۔

اور یہ صورت رضامندی میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں ہے، اس نے تو ولی کے دباؤ میں آ کر نکاح کی اجازت دی ہے۔ رضامندی کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ خوش ہو کر قبول کرے، دباؤ میں آ کر نہیں، چنانچہ مفتی عمیم الاحسان صاحب مجددی ''التعریفات الفقہیہ'' میں رضا کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"الرضاء الاختيار والقبول...... وهو اسم من رضى ضد سخط"[2]۔

(رضا کے معنی پسند کرنا اور قبول کرنا...... اور یہ رضی کا اسم ہے جو سخط بمعنی ناراضگی کی ضد ہے)۔

ہاں یہ جبر و اکراہ ہے، کیونکہ اس کو دھمکی دے کر ہاں کہنے پر مجبور کیا جارہا ہے، اور اکراہ کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی شخص کو بغیر اس کی رضامندی کے دھمکی دے کر کسی کام پر مجبور کیا جائے۔

"الإكراه هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]۔

(اکراہ کسی شخص کو ناحق بغیر اس کی رضا کے ڈرا کر کسی کام کے کرنے پر مجبور کرنا ہے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۲۹۴۔
(۲) التعریفات الفقہیہ ص ۳۰۸۔
(۳) التعریفات الفقہیہ ص ۱۸۸۔

اور جب اس پر اکراہ کی تعریف صادق آتی ہے تو پھر رضا کی تعریف صادق نہیں آ سکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ لفظ دون رضاہ دلالت کر رہا ہے۔

رضا اور اذن کی حقیقت اور لڑکی سے زبردستی دستخط کرانا:

فقہاء کرام نے عاقلہ بالغہ لڑکی کے جواز نکاح کے لئے اذن کو لازم قرار دیا ہے، رضا اور خوشی کو نہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيباً فإن فعل ذلک فالنكاح موقوف على إجازتها"[1]۔

(کسی شخص کا نکاح بالغہ عاقلہ پر بغیر اس کی اجازت کے نافذ نہیں ہوگا، خواہ باپ ہو یا بادشاہ، لڑکی کنواری ہو یا بیاہی، پس اگر ایسا کیا تو لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

اور اذن کی حقیقت کسی شئ کو نافذ یا جائز قرار دینے کی اطلاع اور رخصت دینا ہے، "المعجم الوسیط" میں ہے:

"الإذن الإعلام بإجازة الشئ والرخصة فيه"[2]۔

(اذن کسی چیز کو جائز قرار دینے سے باخبر کرنا اور اجازت دینا ہے)۔

اور رضا کی حقیقت ہے کسی چیز کو پسند کرنا، دل سے قبول کرنا، اور اس کی ضد ناراضگی آتی ہے[3]۔

اور ان دونوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی صرف اذن پایا جائے گا، رضا نہیں جیسے زبان سے کسی شخص کو اپنا کوئی سامان لینے کی اجازت دینا اور دل سے اس پر

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۲) معجم الوسیط ۱/ ۱۲۔

(۳) التعریفات الفقہیہ/ص ۳۰۸۔

ناپسندیدگی کا اظہار کرنا اور کبھی رضامندی پائی جائے گی، اذن نہیں جیسے دل سے کسی شخص کو کوئی سامان دینے کے لئے تیار اور آمادہ رہنا لیکن نہ صراحتاً اجازت دینا اور نہ دلالۃً اور کبھی دونوں پائے جائیں گے جیسے بخوشی اجازت دینا، پھر اذن کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً اجازت دینا دوسرے دلالۃً اجازت دینا جیسے کنواری لڑکی کی خاموشی بوقت اجازت دلالۃً اذن ہے۔

"وإن استأذن الولي البكر البالغة فسكتت فذلك إذن منها"[1]۔

(اگر ولی نے کنواری بالغہ لڑکی سے اجازت لی اور وہ چپ رہی تو یہ اس کی جانب سے اجازت ہے)۔

زیر بحث مسئلہ میں جب لڑکی نے ہاں کہہ دیا تو کیسے اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ اس نے اجازت نہیں دی ہے، اس نے اجازت دی ہے اور وہ بھی زبان سے دی ہے، اگرچہ دلالۃً لڑکی کی طرف سے اجازت نہیں ہے اور فقہاء اصولیین کے نزدیک صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں، قواعد الفقہ میں ہے:

"لا عبرة بالدلالة في مقابلة الصريح"[2]۔

(صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں)۔

دوسری جگہ ہے:

"يسقط اعتبار دلالة الحال إذا جاء التصريح بخلافها"[3]۔

لہٰذا زبردستی ہاں کہلوا لینا اذن صریح ہے اور دستخط کرا لینا نہ اذن صریح ہے نہ کنائی، اس لئے پہلی صورت میں نکاح کا انعقاد ہو جائے گا، دوسری صورت میں نہیں۔

---

(۱) الہندیہ ۱؍۲۸۷۔

(۲) قواعد الفقہ (قاعدہ ۲۵۵) مفتی عمیم الاحسان صاحب رص ۱۰۷۔

(۳) قواعد الفقہ (قاعدہ ۴۰۸) رص ۱۴۱۔

لڑکی کی طرف سے عدم کفاءت کا دعوی:

برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان اگرچہ معاشرتی فرق ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے کفو نہیں ہوسکتے۔ کفو کے لئے شریعت نے جن چیزوں میں برابری کو معتبر مانا ہے، وہ حریت، اسلام، نسب، دیانت وتقوی، مالداری اور صنعت وحرفت ہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"الکفاء ة تعتبر في أشياء، منها النسب ومنها الإسلام ومنها الحرية ومنها الكفاء ة في المال ومنها الديانة ومنها الحرفة"(۱)۔

(کفاءت چند چیزوں میں معتبر ہے، نسب میں، اسلام میں، آزادی میں، مال میں، دیانت میں اور پیشہ میں)۔

اور کچھ فقہاء نے عقل، خاندانی وجاہت اور عیوب سے پاک ہونے کو بھی امور کفاءت میں شمار کیا ہے لیکن اصحاب متون نے ان سب کو معتبر نہیں مانا ہے اور صرف امور بالا ہی کو ذکر کیا ہے(۲)۔

اب اگر والدین یا دیگر اولیاء نے لڑکی کا نکاح ایسے لڑکے سے کرایا ہے جس میں کفاءت کے مذکورہ بالا امور موجود ہیں اور لڑکا لڑکی کے جوڑ اور میل کا ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ جس شخص سے میری شادی کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها من كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"(۳)۔

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، کنز الدقائق علی ہامش، البحر الرائق ۳/ ۱۳۹۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۱۴۳۔

(۳) عالمگیری ۱/ ۲۹۴۔

(جب عورت لو اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی شادی کفو سے مہر مثل میں کرلے پھر جبر ختم ہوجائے تو عورت کے لئے کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

اور اگر لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے تو ایسی صورت میں لڑکی عدم کفاءت کا دعوی کرکے نکاح فسخ کراسکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب موقوف ہے اس پر کہ کفاءت عورت کا حق ہے یا ولی کا یا دونوں کا، تو فقہاء کی عبارتیں اس بابت مختلف ہیں، صاحب درمختار لکھتے ہیں:

"والکفاءة هي حق الولي لا حقها فلو نکحت رجلا ولم تعلم حاله فإذا هو عبد لا خیار لها بل للأولیاء"[1]۔

(کفاءت ولی کا حق ہے، عورت کا نہیں، لہذا اگر عورت نے کسی شخص سے نکاح کیا اور اس کا حال نہ جان سکی پھر اچانک معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو عورت کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اولیاء کو ہے)۔

اس قول کے اعتبار سے جب کفاءت عورت کا حق ہے ہی نہیں تو پھر اس کو ولی کے خلاف عدم کفاءت کا دعوی کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا، اور جب حق دعوی نہیں تو حق تفریق کہاں سے حاصل ہوگا، لیکن علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ کفاءت عورت اور ولی دونوں کا حق ہے، دلیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ اگر کوئی دوسرا ولی صغیرہ کا نکاح غیر کفو سے کردے تو یہ درست نہیں ہے[2]۔

اور یہی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ کفاءت دونوں کا حق ہے، اس لئے کہ لڑکے کا غیر کفو ہونا جس طرح والدین اور خاندان والے کے لئے شرم وعار کی بات ہے اس سے کہیں زیادہ لڑکی کے لئے عار کا سبب ہے، اسی لئے شریعت نے لڑکی کے لئے لڑکے کا کفو ہونا معتبر گردانا ہے، نہ کہ لڑکے کے لئے لڑکی کا کفو ہونا، اور جب کفو عورت کا بھی حق ہے تو غیر کفو سے

---

(۱) درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

شادی کرنے کی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہے کہ میری جس شخص سے شادی کی گئی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے بر بنائے کفاءت مجھے حق تفریق حاصل ہے [1]۔

جبری شادی کے بعد زن و شوئی تعلقات:

اس طرح جبری شادی کے بعد اگر میاں بیوی میں زن و شوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں اور لڑکی نے برضاء و رغبت لڑکے کو اپنے اوپر قدرت دی ہے تو یہ رضامندی شمار کی جائے گی، اس لئے کہ بخوشی اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے۔ اسی طرح اگر لڑکی شادی کے بعد لڑکے سے مہر کا مطالبہ کرے تو وہ بھی رضامندی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"وكذا إذامكنت الزوج من نفسها بعد مازوّجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا كذا في السراج الوهاج" [2]۔

(اسی طرح جب وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے بعد اس کے کہ ولی نے اس کی شادی کرائی تھی تو یہ رضامندی ہے، اسی طرح اگر وہ شادی کے علم کے بعد اپنے مہر کا مطالبہ کرے تو یہ بھی رضا ہے)۔

اور اس صورت میں لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہوگا اگرچہ لڑکا غیر کفو ہو۔

"وإن دخل بها طائعة يلزمه المسمى ولا يزاد عليه ويكون هذا رضا منها بالنكاح لأن تمكينها من نفسها إجازة للعقد كقولها: رضيت ويسقط الخياران الثابتان لها: التفريق لعدم الكفاء ة وإتمام مهر المثل" [3]۔

(اور اگر اس نے عورت سے رضامندی کے ساتھ دخول کیا تو شوہر پر مہر مسمی لازم ہوگا، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا اور یہ عورت کی جانب سے نکاح پر رضامندی ہوگی، اس لئے کہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

عورت کا اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے جیسے یہ کہنا کہ میں راضی ہوں اور وہ دونوں اختیار ساقط ہو جائیں گے جو عورت کے لئے ثابت تھے، تفریق بر بنائے عدم کفاءت اور مہر مثل کی تکمیل)۔

اور اگر لڑکی نے بخوشی وطی کی اجازت نہیں دی اور اس نے اس سے زبردستی وطی کر لی تو یہ رضامندی شمار نہیں ہوگی اور لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا۔

"فإن دخل بها إن كانت مكرهة لزمه مهر المثل، وحق الاعتراض لعدم الكفاء ة باقٍ"[(۱)]۔

(اگر اس نے اس سے دخول کیا تو اگر زبردستی کیا ہو تو شوہر پر مہر مثل لازم ہو جائے گا اور بر بنائے عدم کفاءت حق اعتراض باقی رہے گا)۔

اسی طرح اگر زن وشوئی تعلقات زوجین کے مابین قائم نہیں ہوئے ہیں تو عورت کو عدم کفاءت یا مہر کے مہر مثل سے کم ہونے کی بنا پر حق تفریق حاصل ہے، وہ چاہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کو فسخ کرنے کی درخواست دے سکتی ہے جیسا کہ اوپر آ چکا ہے[(۲)]۔

اگر قاضی یا شرعی کونسل نکاح فسخ کردے تو شوہر پر نہ مہر مثل لازم ہوگا اور نہ مہر مسمی، اس لئے کہ تفریق عورت کی جانب سے آئی ہے اور وہ بھی دخول سے پہلے ہے۔

"ولو فرق بينهما قبل الدخول لايلزمه شئ كذا فى السراج الوهاج"[(۳)]۔

(اور اگر دونوں میں دخول سے پہلے تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا)۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو، اور اگر کفو ہے اور مہر مہر مثل

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) المحیط بحوالہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۳) الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

ہے یا مہر پر اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے تو پھر لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہے نہ دخول سے پہلے نہ دخول کے بعد[1]۔

قاضی شریعت یا شرعی کونسل کا نکاح کو فسخ کرنا:

قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو محض جبر واکراہ کی بنیاد پر فسخ نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ جبر واکراہ اسباب فسخ میں سے نہیں ہے، ہاں لڑکا لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو اور دونوں کے درمیان شرعی اعتبار سے برابری نہ پائی جاتی ہو یا مہر مہر مثل سے کم ہو اور دونوں میں برضاء ورغبت زن وشوئی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں اگر لڑکی فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہے تو پھر قاضی یا شرعی کونسل فریقین کے بیانات اور شہادت کے بعد دلائل کی بنیاد پر نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں اور اگر دونوں میں برابری پائی جاتی ہو اور مہر پر لڑکی کو کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر جبر واکراہ کے باوجود ان کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

جبری شادی

مفتی عبدالرحیم
دار العلوم مصطفوی، محلہ توحید گنج، بارہ مولہ کشمیر

۱-عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے اختیارات اور حدود فقہاء کی نظر میں:

بالغہ، عقل مند اور آزاد عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، خواہ وہ کنواری ہو یا غیر کنواری (بیوہ، مطلقہ وغیرہ) یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مشہور مذہب ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی عورت کا نکاح بغیر ولی کے درست نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک ولی کی اجازت پر موقوف ہے[۱]۔

یہاں جو موقف امام محمدؒ کا بیان ہوا ہے بعد میں انہوں نے اس رائے سے رجوع فرما کر وہی قول اختیار کر لیا تھا جو اوپر حضرات شیخین کا بیان ہوا ہے جیسا کہ خود صاحب ہدایہ نے اس کی تصریح فرما دی ہے، نیز ہدایہ میں ہی آگے چل کر (۲/۳۰۱) پر "وقد صح ذلک" سے اس رجوع کی مزید تائید ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح ہی درست نہیں (صاحب بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد الحفید مالکیؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں اس موضوع پر

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

تفصیل سے کلام کیا ہے اور فریقین کے دلائل نقل کرنے کے بعد مالکی ہونے کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مسلک کی کھل کر تائید کی ہے اور فریق مخالف کی پیش کردہ تمام آیات وروایات کو ان کے دعوے کے لئے ناکافی قرار دیا ہے۔

پوری بحث کے بعد وہ یوں تبصرہ کرتے ہیں:

جو بات دل کو زیادہ لگتی ہے وہ یہ ہے کہ شارع نے (نکاح میں) ولایت کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ اگر نبی ﷺ (عاقلہ بالغہ کے لئے) ولایت کی شرط لگاتے تو لازمی طور پر اولیاء کی جنس، ان کی قسمیں اور ان کے مراتب بیان فرماتے، وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ولایت عامۃ الورود ہے اور اس قدر کثرت سے پیش آنے والے اہم مسئلہ میں وضاحت طلب چیزوں کی وضاحت میں تاخیر نا قابل فہم ہے اور یہ بات حضور ﷺ کے منصب نبوت کے خلاف ہے اور آپ ﷺ کی شان سے بعید تر، لہذا یہی ماننا پڑے گا کہ دراصل ولایت کی شرط لگانا شارع علیہ السلام کا مقصد ہی نہیں ہے)۔

اس کے بعد صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ظاہر روایت میں ہے کہ ولی کو اس صورت میں اعتراض (اور فسخ نکاح) کا حق ہوگا جبکہ بالغہ عاقلہ عورت غیر کفو میں نکاح کرلے اور امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غیر کفو میں نکاح جائز ہی نہیں، اس لئے کہ بہت سے اولیاء ناپسندیدگی کے باوجود غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں متعدد وجوہات کی بنا پر قاضی شرعی کے پاس اعتراض ودعوائے فسخ پیش نہیں کرسکتے اور اگر پیش کر بھی دیں تو قاضی انصاف کے تقاضوں کو پورا کرے اس کی کوئی ضمانت نہیں۔

اسی وجہ سے اب فتوی یہ ہے کہ بے جوڑ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، چنانچہ فقہ حنفی کی مستند کتاب ''مجمع الانہر میں فتاوی قاضی خانؒ سے یہ فتوی نقل کیا گیا ہے:

''نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي وله الاعتراض في غير الكفوء وروى

الحسن عن الإمام عدم جوازه وعليه الفتوى "، پھر مصنف خودفرماتے ہیں:"وهذا أصح وأحوط والمختار للفتوى في زماننا"[1] ۔

۲-عاقلہ، بالغہ آزادلڑکی کا نکاح جبراً کرنا ناجائز ہے:

الف۔"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح(إلى قوله)ولنا أنها حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الاجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب"[2] ۔

(کنواری بالغ لڑکی کے ولی کوشرعاً اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کرے، کیونکہ یہ بالغہ ہے، آزاد ہے، شرعاً مکلّف ہےاور بالغ ہوجانے کی وجہ سے فہم کا وہ قصوراور کمی جس کی وجہ سے اولیاءکواس پرولایت اجباراور بالادستی حاصل تھی اب باقی نہیں رہی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اب یہ بالغہ بلاواسطہ احکام خداوندی کی مخاطب ومکلّف بن چکی ہے،لہذا کسی کوبھی اس پر جبر کرنے کا اختیارنہیں ہے)۔

"(قوله وهو السنة) بان يقول له قبل النكاح فلان يخطبک أو يذكرک فسكتت وإن زوجها بغيراستئمار فقد أخطأ السنة وتوقف على رضاها۔ بحر عن المحيط۔واستحسن الرحمتي ما ذكره الشافعية من أن السنة في الا ستئذان أن يرسل إليها نسوة ثقات ينظرن ما في نفسها والأم بذلک أولى، لأنها تطلع على مالا يطلع عليه غيرها"[3] ۔

(اورسنت یہ ہے کہ نکاح سے قبل ولی بالغہ لڑکی سے باقاعدہ مشورہ کرے اوراس سے

---

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۳۳۲۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۹۴۔

(۳) شامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع نعمانیہ۔

اجازت لے مثلاً فلاں شخص نے تمہارے لئے نکاح کا پیغام بھیجا ہے یا فلاں شخص تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے (وغیرہ) تو اگر یہ سن کر بالغہ خاموش رہے تو یہ نکاح درست ہے، لیکن ولی کا بالغہ سے پوچھے بغیر ہی نکاح کر دینا سنت کے بالکل خلاف ہے اور ایسا نکاح منعقد نہ ہوگا تا آنکہ بالغہ اپنی آزادانہ رضامندی سے اُسے قبول نہ کرے، یہ صاحب بحر نے "المحیط" سے نقل کیا ہے اور رحمتی نے اس سلسلے میں شافعیہ کا بیان کردہ یہ طریقہ پسند کیا ہے کہ ولی کو چاہئے کہ بالغہ کی آزادانہ رائے و حقیقی رضامندی معلوم کرنے کے لئے چند قابل اعتماد عورتوں کو اس کے پاس بھیج دے، سب سے بہتر اس معاملے میں اس کی والدہ رہے گی، کیونکہ والدہ اس کے تعلق سے بہت سے ان حالات سے بھی یقیناً واقف ہوگی جن کی دوسروں کو ہوا تک نہ لگی ہو، لہذا حال دل کی صحیح ترجمانی وعکاسی بھی کماحقہ والدہ ہی کر پائے گی)۔

درمختار ہی میں ہے:

اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور شوہر کے رشتہ دار شوہر کی وراثت سے محروم کرنے کے لئے اس عورت سے یہ کہیں کہ تمہارا نکاح مرحوم سے درست نہیں تھا، لہذا تم اس کی وارث نہیں بن سکتیں، ادھر عورت کا دعوی ان کے برعکس ہو اور یہ معاملہ عدالت شرعی تک پہنچ جائے تو قاضی شرعی اس عورت سے سوال کرے گا کہ بتاؤ تمہارا نکاح تمہارے باپ نے تمہاری اجازت سے کیا تھا یا نہیں؟ اس پر اگر عورت جواب میں یہ کہہ دے کہ میرا نکاح میرے باپ نے میری اجازت سے کیا تھا اور شوہر کے رشتہ دار اس کی بات سے انکار کر دیں جب بھی یہ نکاح درست ہی سمجھا جائے گا اور مرحوم کے رشتہ داروں کے برخلاف وہ اپنے شوہر کی وارث قرار پائے گی، نیز عدت وفات گذارے گی، (لیکن اگر عورت کا جواب اس طرح ہو کہ) گو میرا نکاح میرے باپ نے مجھ سے پوچھے بغیر ہی کر دیا تھا مگر جب مجھے اس کی خبر ملی تو میں اس نکاح پر رضامند ہوگئی تھی، تو اب اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس عورت کے خلاف اور اس کے مخالفین شوہر کے رشتہ داروں کے حق میں جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ولی نے پہلی صورت میں نکاح سے قبل ہی

بالغہ سے اجازت لی تھی، لہذا بلا کسی شک وشبہ کے وہ نکاح درست قرار دیا گیا لیکن دوسری صورت میں بغیر اجازت جو نکاح ہوا وہ نکاح کے وقت درست نہیں ہوا البتہ بعد میں اگرچہ بالغہ اپنی رضامندی کا اقرار کر رہی ہے جس کی وجہ سے نکاح درست ہو جاتا ہے مگر چونکہ خاص طور پر یہ جگہ تہمت سے خالی نہیں، لہذا قاضی نکاح کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرے گا[1]۔

غور فرمایئے کہ بالغہ کی اجازت پر نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا کس قدر دار و مدار ہے جیسا کہ اس مسئلہ سے واضح ہے۔

۳- بالغہ کی اجازت و انکار کی چند صورتیں اور ان کا حکم:

۱۔ ولی نے مسنون طریقے پر از خود بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی مثلاً فلاں تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے کیا تمہیں یہ رشتہ منظور ہے؟ یا ولی کے وکیل یا قاصد نے بالغہ سے اجازت لی اور اس نے اپنی فطری شرم و حیا کی وجہ سے بجائے صاف جواب دینے کے خاموشی اختیار کی تو یہ شرعاً اس کی طرف سے اجازت ہے اور یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

۲۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بعد میں از خود یا اپنے قاصد کے ذریعہ بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع دی جس کو سن کر بالغہ نے حیاء کی وجہ سے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا[3]۔

۳۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور کسی معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی جس پر اس نے حیاءً خاموشی کو اپنا لیا تو یہ نکاح بھی صحیح ہو گیا[4]۔

---

(۱) در مختار مع رد المحتار ۲/ ۲۹۹۔

(۲) در مختار علی الشامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۳) در مختار علی شامی ۲/ ۲۹۹۔

(۴) در مختار علی ہامش الشامی ۲/ ۲۹۹۔

۴۔مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں بالغہ خاموش نہیں بلکہ جس وقت اس سے اجازت لی جارہی تھی یا اطلاع دی جارہی تھی تو وہ ہنس پڑی یا مسکرانے لگی یا (یا اپنے والدین، بھائی بہنوں اور متعلقین کی جدائی کا تصور کر کے) چپکے چپکے رونے لگی تو ان صورتوں میں بھی نکاح منعقد ہوگیا[1]۔

۵۔ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ وغیرہ بیان کرکے بالغہ سے اس کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت مانگی جس پر پہلے تو اس نے نامنظور کردیا مگر کچھ عرصہ کے بعد (جبکہ اس شخص کے متعلق بالغہ کو مکمل اطمینان ہو چکا تھا) ولی نے بغیر پوچھے اسی سے بالغہ کا نکاح کردیا اور معلوم ہونے پر اب کی بار شرم کی وجہ سے بالغہ نے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہوگیا۔ صاحب فتح القدیر اور صاحب البحر الرائق کے نزدیک اس صورت میں نکاح درست نہیں لیکن معتبر قول صحت نکاح کا ہی ہے[2]

۶۔ولی نے بالغہ کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کردیا اور وہ شرم کی بنا پر خاموش رہی تو نکاح درست ہوگیا بشرطیکہ نکاح کے وقت ہی اپنے ہونے والے شوہر کو پہچان رہی ہو[3]۔

اوپر وہ صورتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں نکاح درست ہوجاتا ہے، اس کے بعد ان صورتوں کا مع حوالہ ذکر کیا جاتا ہے جن میں نکاح درست نہیں ہوتا۔

۱۔جس وقت بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی جارہی تھی اس نے اسی وقت رشتے

---

(۱) درمختار علی ہامش الشامی ۲/۲۹۹۔

(۲) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۳) حوالہ بالا ۲/۳۰۱۔

کومنظور کرنے سے انکار کر دیا مثلاً یہ کہا کہ وہ تو دباغ ہے یا دوسرا شخص اس سے اچھا ہے، وغیرہ وغیرہ تو نکاح ہی درست نہیں ہوا[1]۔

۲۔ جب بالغہ سے اجازت لی گئی یا اس کو نکاح کی اطلاع دی گئی تو وہ زور زور سے رونے لگی یا طنز و تمسخر کے انداز پر ہنسنے لگی (جو کہ حاضرین کو محسوس ہو جاتا ہے) تو اس صورت میں بھی نکاح نہیں ہوگا[2]۔

۳۔ بالغہ سے نکاح کی اجازت ولی، اس کے وکیل یا اس کے قاصد نے نہیں لی بلکہ کسی اجنبی یا دور دراز کے رشتہ دار یا دوسرے وتیسرے درجہ کے ولی نے حقیقی ولی کی موجودگی کے باوجود نکاح کی اجازت چاہی اور بالغہ خاموش رہی تو نکاح درست نہیں جب تک کہ وہ زبان قال یا زبان حال سے اس رشتے پر رضامند نہ ہو، مثلاً صاف صاف قبول یا رد کرے یا زبان سے کچھ نہ کہے بلکہ مہر طلب کرے، یا شوہر کے ساتھ صحبت وغیرہ پر راضی ہو تو ان شرائط کے ساتھ نکاح درست ہو جائے گا[3]۔

۴۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع نہ ولی کے ذریعہ ملی نہ اس کے وکیل یا قاصد نے اسے مطلع کیا بلکہ کسی غیر معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی اور وہ یہ خبر سن کر خاموش ہوگئی تو اس صورت میں بھی نکاح منعقد نہیں ہوا البتہ درج بالا (۳) میں مندرج شرائط کے ساتھ یہاں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

۵۔ ولی نے بالغہ سے نکاح کی اجازت لیتے وقت ناکح کا نام نہیں لیا نہ بالغہ کو وہ ناکح پہلے سے معلوم ہے تو ایسے وقت بالغہ کے چپ رہنے سے رضامندی ثابت نہ ہوگی اور اجازت نہ سمجھیں گے بلکہ نام ونشان بتلانا ضروری ہے جس سے بالغہ اتنا سمجھ جائے کہ یہ فلاں شخص ہے،

---

(۱) درمختار علی الشامی ۲/۲۹۹۔
(۲) درمختار ۲/۱۹۸، بہشتی زیور اختری حاشیہ ۴/۲۸۵۔
(۳) فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۷، اختری بہشتی زیور حاشیہ ۴۰/۲۸۶۔

اسی طرح اگر مہر نہیں بتلایا اور مہر مثل سے بہت کم پر نکاح کر دیا تب بھی بالغہ کی اجازت کے بغیر نکاح نہ ہوگا بلکہ اس سے از سرِ نو اجازت لینا ضروری ہے، فقہاء متاخرین کی رائے یہی ہے اور فتح القدیر میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے[1]۔

۶۔ اجازت مانگنے پر بالغہ کا ردِ عمل کچھ ایسا تھا کہ جس میں رضامندی کا بھی احتمال ہے اور انکار و ناپسند کا بھی تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے انکار ہی سمجھا جائے گا اور نکاح منعقد نہ ہوگا[2]۔

۷۔ ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ بتلا کر جب بالغہ سے نکاح کی اجازت چاہی تو اس نے رشتہ رد کر دیا پھر کچھ عرصہ گذرنے کے بعد ولی نے بالغہ سے پوچھے بغیر ہی اس شخص سے اس کا نکاح کر دیا، جب بالغہ کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے دوبارہ پھر انکار کر دیا یا صرف اتنا کہا کہ ''میں پہلے ہی کہہ چکی ہوں کہ مجھے فلاں پسند نہیں'' تو ایسا نکاح منعقد نہیں ہوگا حتی کہ اگر بالغہ اس مکرر انکار کے بعد اس رشتے پر راضی بھی ہو جائے جب بھی نکاح درست نہ ہوگا[3]۔

۸۔ جب بالغہ سے نکاح کی اجازت لی جا رہی تھی تو اسے کھانسی یا چھینک آنے لگی اور کھانسی و چھینک بند ہوتے ہی اس نے کہا: مجھے یہ رشتہ منظور نہیں یا جس وقت وہ کچھ جواب دینا چاہتی تھی تو زبردستی اس کا منہ بند کر دیا گیا اور جونہی اس کا منہ آزاد ہوا اس نے فوراً رشتہ نامنظور کر دیا، ان سب صورتوں میں بھی نکاح درست نہیں ہوگا اور بالغہ کے انکار کو درست مانا جائے گا، کیونکہ کھانسی، چھینک یا منہ بند ہو جانے کی وجہ سے بالغہ کی عارضی و جبری خاموشی درحقیقت وہ خاموشی ہی نہیں ہے جس کو شریعت مطہرہ نے اقرار و رضامندی کا بدل قرار دیا ہے، لہٰذا اس اختیاری خاموشی اور اس اضطراری سکوت میں فرق لازمی چیز ہے[4]۔

---

(۱) عالمگیری ملخصاً ۱/۲۸۸ حاشیہ بہشتی زیور ملخصاً حصہ ۴/۲۸۵۔

(۲) شامی ۲/۳۰۰۔

(۳) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۴) شامی ۲/۲۹۹۔

۴-نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا شرعی حکم:

علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں فرمایا: (جس صورت میں زوجین کے متضاد دعووں اور شرعی ثبوت نہ ہونے پر زوجہ کے حق میں اس کے قسم کھانے کی بنا پر فیصلے کا حکم ہے جبکہ زوجین میں صحبت نہ ہوئی ہو) تو وہاں صحبت نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یا تو بالکل صحبت نہ ہوئی ہو، یا صحبت تو ہوئی لیکن اس میں عورت کی رضا شامل نہ ہو، لہذا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ زوجہ صحبت پر رضامند تھی تو پھر اس کا نکاح منعقد ہونے سے انکار کرنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کر دیا جائے گا، حاشیۃ الغزی علی الاشباہ میں صحبت ہو جانے کے بعد عورت کے انکار کے متعلق فقہاء کرام کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ صحبت ہو جانے کے باوجود بھی اگر عورت سرے سے ہی نکاح منعقد ہونے کا انکار کر رہی ہو تو اس کا انکار درست اور معتبر ہے، کیونکہ یہ تحریم فرج کا معاملہ ہے جو انتہائی حزم واحتیاط کا متقاضی ہے بلکہ مذکورہ مؤلف علامہ غزیؒ نے اپنے شیخ علامہ مقدسیؒ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تالیف فرما کر اس میں زوجین کے صحبت کرنے کے باوجود سرے سے ہی نکاح کے انعقاد کے متعلق عورت کے انکار کو معتبر وراجح قرار دیا ہے[1]۔

پھر اس مسئلہ میں عورت کے قول کا اعتبار کرنے کے متعلق علامہ شامیؒ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ چونکہ عورت مرد کے بقول عقد نکاح کے لازم ہونے اور اس کے نتیجے میں اسے ملک بضعہ حاصل ہونے کا انکار کر رہی ہے، لہذا شریعت مقدسہ کے مقرر قواعد کی روشنی میں اس کے انکار کرنے اور قسم کھانے کی وجہ سے فیصلہ اسی کے حق میں کیا جائے گا، کیونکہ ضابطہ ہے: "الیمین علی من أنکر"[2]۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۵۔

اس کے بعد صاحب فتح القدیر اور الکافی للحاکم الشہیدؒ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں عورت کا ولی (باپ، دادا اور بھائی وغیرہ) بھی شوہر کے حق میں شہادت دے تو اس کے باوجود فیصلہ عورت کے ہی حق میں ہوگا اور نکاح باطل قرار دیا جائے گا[1]۔ واضح رہے کہ زیر بحث صورت میں عورت کے قسم کھانے کا مسئلہ صاحبین کی رائے پر ہے اور اسی پر فتوی ہے ورنہ امام اعظمؒ کے نزدیک عورت کی بات بغیر قسم کے ہی معتبر ہے یعنی انعقاد نکاح کے متعلق اس کے انکار پر بغیر قسم لئے ہی فیصلہ کر دیا جائے گا[2]۔

مزید توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: فتاوی محمودیہ ۳ر ۲۴۰۔

۶-خلاصہ بحث:

۱- مذکورہ صورتوں میں ہرگز نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

۲- جبر، زبردستی اور نفسیاتی دباؤ کے تحت اگر بالغہ بظاہر نکاح کے لئے ہاں کہہ دے یا نکاح نامہ وغیرہ پر اپنے دستخط بھی ثبت کر دے تب بھی حقیقی اجازت اور آزادانہ رضامندی کے فقدان کی وجہ سے نکاح نہ ہوگا اور شرعاً اسے اذن اور رضا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

۳- شریعت مطہرہ میں نکاح کے سلسلے میں برابری اور کفاءت کا اعتبار مسلمہ حقیقت ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا یزوجن إلا من الأکفاء"[3] (عورتوں کے نکاح کفو میں کئے جائیں)۔

لیکن چونکہ زیر بحث مسئلہ میں دوسری وجوہات کی بنا پر نکاح باطل ہو چکا ہے، لہذ بالغہ کو یہ دعوائے کفاءت پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

---

(۱) شامی ۲ر ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲) شامی ۲ر ۳۰۳، ہدایہ ۲ر ۲۹۶۔

(۳) ہدایہ ۲ر۔

۴- جیسا کہ شامی، درمختار، ہدایہ اور فتاوی محمودیہ کی تصریحات سے قبل ازیں ثابت ہوچکا ہے کہ شرعی وجوہات کی وجہ سے جس طرح قبل صحبت وہمبستری تفریق کردی جائے گی، اسی طرح قاضی شرعی، عالم ومفتی اور مسلمان حاکم بعد صحبت وانعقاد نکاح بھی تفریق کا مجاز ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے۔

۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب قاضی یا شرعی کونسل پر یہ بات واضح ہوجائے گی کہ جبر واِکراہ کے مختلف حربے اختیار کرکے بالغہ کو نکاح پر مجبور کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ قاضی صاحب وشرعی کونسل وغیرہ صرف برائے نام ہی فسخ نکاح کی خانہ پری فرمائیں گے، کیونکہ سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔

جبری نکاح

مولانا ابوالعاص وحیدی، سدھارتھ نگر

تمہیدی بحث:

مذہب اسلام تمام انسانوں کا انتہائی ہمدرد و غمگسار مذہب ہے۔ اس نے انسانوں کے تمام طبقات کے ساتھ بڑی محبت و رافت اور اعتدال و توازن کا معاملہ کیا ہے۔ طبقہ نسواں پر ایک نظر ڈالئے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ عورتیں مختلف مذاہب اور تاریخی مراحل میں حد درجہ مظلوم رہی ہیں۔ انہیں صرف اسلام کے دامن رحمت میں پناہ ملی ہے۔

مذہب اسلام نے ایک طرف عورتوں کی شرم و حیاء کا لحاظ اور تحفظ کیا ہے تو دوسری طرف اس کی آزادی ضمیر اور پسندؒ و ناپسند سے بھی صرف نظر نہیں کیا ہے، چنانچہ عورتوں کی حیا کے تحفظ کے پیش نظر اور اس اندیشہ کے پیش نظر کہ ان کے اندر حد درجہ شوخی و بے باکی نہ پیدا ہو جائے، اسلامی شریعت نے کہا کہ عورت کے لئے ولی ضروری ہے، چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، بنابریں نہ وہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور نہ دوسرے کا نکاح کرا سکتی ہے، لیکن مردوں کے حق ولایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عورتوں کے ساتھ جبر و اکراہ کا معاملہ کریں، اس لئے شریعت نے نکاح وغیرہ میں جبر و اکراہ سے روک دیا ہے اور یہ واضح فیصلہ کر دیا ہے کہ "**الثیب أحق بنفسها من**

ولیھا" مگر یہاں "احق" اسم تفضیل استعمال کیا گیا ہے جس سے لطیف انداز میں حق ولایت کا ثبوت بھی ہورہا ہے، پھر بھی کسی مرد کو عاقلہ وبالغہ کے معاملہ میں اجبار واکراہ کا حق نہیں ہے، صغیرہ نابالغہ کے ساتھ اس کا ولی اجبار کا معاملہ کرسکتا ہے مگر بالغ ہونے کے بعد اسے شریعت نے خیار بلوغ دے کر اس کی آزادی رائے کا پورا لحاظ رکھا ہے، عورتوں کی آزادی ضمیر کا لحاظ مذہب اسلام نے یہاں تک کیا ہے کہ اگر کسی ولی نے کسی عورت کی شادی اس کی مرضی کے خلاف کہیں کردی تو اسے عدالت میں جا کر احتجاج اور سخت ردعمل کا پورا حق دیا ہے۔

اور ایک زاویہ سے طبقۂ نسواں کے معاملہ میں مذہب اسلام کا اعتدال وتوازن دیکھئے کہ اس نے اگر ایک طرف مرد کو حق طلاق دیا ہے تو دوسری طرف عورت کو حق خلع دیا ہے تاکہ ناخوشگوار ماحول میں وہ گھٹ گھٹ کر زندگی گذارنے پر مجبور نہ ہو۔

میں نے مندرجہ بالا امور روح کتاب وسنت اور جمہور فقہاء وائمہ کے نقطۂ نظر کے مطابق لکھے ہیں اگرچہ علماء حنفیہ نے ولایت اور خلع وغیرہ کی بعض جزئیات سے اختلاف کیا ہے، بہرحال ضروری ہے کہ عورتوں کے بارے میں مندرجہ بالا نکات کا لحاظ رکھا جائے تاکہ آزادی نسواں اور حقوق انسانی کی پرفریب تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ مذہب اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق کو پامال کیا گیا ہے۔

مذہب اسلام میں اولاد کی صحیح تعلیم وتربیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے، اگر ان کی صحیح تعلیم وتربیت ہوتو مسلمان لڑکے یا لڑکیاں مشرقی ماحول میں رہیں یا مغربی ماحول میں رہیں، ان کے قدم غلط سمت نہیں بڑھ سکتے۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں!

۱- اس صورت کو اس کی رضامندی ہرگز نہیں تصور کیا جائے گا جب کہ وہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے۔

دراصل جبر واکراہ کے نتیجہ میں نکاح، طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوتا، اس لئے کہ جبر و

اکراہ کے نتیجہ میں جو فیصلہ آدمی کرتا ہے اسے اضطراری ترجیح تو کہا جاسکتا ہے مگر اسے اختیاری فیصلہ نہیں کہا جاسکتا، اختیاری فیصلہ کا تعلق تو داخلی جذبہ وشعور سے ہوتا ہے جو حالت اکراہ میں مفقود ہے۔

۲- اگر جبر واکراہ کے نتیجہ میں کسی عاقلہ بالغہ نے نکاح کے لئے ہاں کرلیا تو اسے اس کی رضا اور حقیقی اذن ہرگز تصور نہیں کیا جائے گا۔ عہد نبوی کا یہ واقعہ ملاحظہ ہو کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میرے والد نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کردی ہے جو مجھے ناپسند ہے تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا، مگر اس دانشمند عورت نے بعد میں کہا: "قد اجزت ما صنع ابی ولكن أردت أن اعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء"[1] اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

یعنی میرے والد صاحب نے جو کیا میں اسے درست قرار دیتی ہوں، لیکن میں نے یہ چاہا کہ دوسری عورتوں کو بتادوں کہ باپ کو عورت کے معاملہ میں کچھ بھی (جبر واکراہ کا) حق نہیں ہے۔ اس طرح کا ایک دوسرا واقعہ مسند احمد، سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں بھی آیا ہے۔

اور طلاق وعتاق میں بھی جبر واکراہ معتبر نہیں، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق" (ابوداؤد، ابن ماجہ)[2]۔

یعنی جبر واکراہ کی طلاق وعتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان یقیناً بڑا معاشرتی فرق ہوتا ہے مگر اس فرق کی وجہ سے لڑکی کو دعوی کرنے کا کوئی حق

---

(۱) فقہ السنہ ۲/۲۶۶۔

(۲) مشکاۃ المصابیح ۲، باب الخلع والطلاق۔

نہیں کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام اور دینداری میں کفاءت کا اعتبار ہے، دیگر امور میں نہیں۔

۴- اگر جبر و اکراہ سے نکاح ہوا ہے اور کسی طرح زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے تو چونکہ وہ نکاح ہوا ہی نہیں، اس لئے دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور عورت مہر کی مستحق ہوگی جیسا کہ سنن ابی داؤد میں بصرہ بن اکثم کا واقعہ آیا ہے کہ ایک عورت سے ان کی شادی ہوئی مگر وہ حاملہ تھی تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"لها الصداق بما استحللت من فرجها...... وفرق بينهما"[1]۔

وہ جماع کی وجہ سے مستحق مہر ہوگی، اس کے بعد آپ ﷺ نے دونوں میں تفریق کرادی۔

اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے تو تفریق کرادی جائے گی۔

۵- اگر لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا تو فریقین کے بیانات کے بعد قاضی یا شرعی کونسل کو چاہئے کہ نکاح فسخ کردے، چونکہ وہ نکاح منعقد نہیں ہوا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲/۲۹۸ بحث المہر۔

جبری شادی

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری
مدنی دارالافتاء، مدرسہ عربی مدینۃ العلوم، بجنور

اللہ تعالیٰ نے انسانوں ہی میں نہیں بلکہ جانوروں اور حیوانوں میں بھی جوڑے پیدا فرمائے ہیں۔ اس سے مقصد جہاں ازدیادِ نسل ہے وہیں ایک دوسرے کے لئے باعث راحت اور سکون ہے۔

''ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة''[1] (اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے نفوس سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم کو سکون حاصل ہو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت قائم کر دی ہے)۔

معلوم ہوا کہ جوڑا اور برابری ہونا باعث سکون اور راحت ہے، اگر یہ نہ ہو تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ولا يزوجن إلاّ من الأكفاء ''[2] (عورتوں کی شادی ان کے کفو ہی سے کی جائے)۔

---

(۱) سورۂ روم۔
(۲) الہدایہ۔

اسی وجہ سے ہمارے فقہاء اور مشائخ نے ارشاد فرمایا ہے:

۱-"الکفاء ة معتبرة في ابتداء النکا ح لزومه وصحته"[1] (ابتدائے نکاح میں اس کے لازم ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے کفاءت معتبر ہے)۔

۲-"إن الولي لوزوج الصغيرة غير الكفوء لا يصح مالم يكن أبا وجدا"[2] (ولی اگر نابالغہ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بشرطیکہ باپ اور دادا نہ ہو)۔

۳-"والمختار للفتوی أنه لا يصح العقد"[3] (مفتی بہ قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں ہوگا)۔

۴-امام محمدؒ فرماتے ہیں: غیر کفوء میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا[4]۔

۵-"العجمي لا يكون الكفوء للعربية ولو كان عالما أو سلطانا" (عجمی مرد عربی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے اگرچہ وہ عالم ہو یا بادشاہ)۔

مندرجہ بالا تصریحات سے چند باتیں ثابت ہیں:

۱۔ غیر کفو میں نکاح جائز نہیں ہے اگر ہوگا تو منعقد نہیں ہوگا۔

۲۔ عجمی عربی کا کفو نہیں ہوتا اگرچہ وہ عالم ہو یا سلطان ہو، ان تمام صورتوں میں علت عدم سکون اور انتظام عالم میں بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

---

(۱) درمختار۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) ردالمختار ۲/ ۳۴۴۔

(۴) درمختار۔

لہذا وہ لڑکیاں جو دوسرے ملکوں میں پیدا ہوئیں ہیں، وہاں کا ماحول پایا اور تربیت پائی وہ اگر کسی دوسرے ملک میں جبراً یا بلا رضا مندی کے بیاہ دی جائیں تو ایسے نکاح منعقد نہ ہوں گے، جبکہ عاقلہ بالغہ کا نکاح کسی دباؤ سے نہیں کیا جا سکتا ہے، ان حالات میں جبری شادیاں نہ ہوں گی، بلکہ ان کا انعقاد ہی نہ ہوگا، تاہم قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجک نکاح فسخ کر دینا چاہئے، یہ احتیاطاً ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

جبری نکاح

مولانا محمد انظار عالم قاسمی
مرکزی دارالقضاء، امارت شرعیہ، پٹنہ

اِکراہ کی لغوی تعریف:

انسان کا کسی ایسی چیز کے کرنے پر مجبور ہونا جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اکراہ ہے۔ "حمل الإنسان علی شئ یکرہ"[1]، اِکراہ رضا اور محبت کی ضد ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل استعمال کیا جاتا ہے، ارشادِ ربانی ہے: "وعسی أن تکرھوا شیئا وھو خیر لکم وعسی أن تحبوا شیئا وھو شر لکم"[2]۔

اِکراہ کی شرعی تعریف:

ناحق کسی شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر کسی کام کے کرنے پر ڈرا کر مجبور کرنا اکراہ ہے۔

"ھو إجبار أحد علی أن یعمل عملا بغیر حق من دون رضاہ بالإخافة"[3]،
اور بعض فقہاء کرام نے اکراہ کی شرعی تعریف اس طرح کی ہے:

(۱) البحر الرائق ۸/ ۱۲۷، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۹/ ۱۷۷، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۱۶۔
(۳) التعریفات الفقہیہ علی قواعد الفقہ/ ص ۱۸۸، البحر الرائق ۸/ ۱۲۸۔

"وشرعاً حمل الغير على فعل بما يعدم الرضا دون اختياره لكنه قد يفسد وقد لا يفسد"(1)۔

إکراہ کی اقسام:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- ملجی، ۲- غیر ملجی، اکراہ ملجی: جس میں رضا معدوم اور اختیار فاسد ہوتا ہے، جیسے کسی انسان کو ناحق مجبور کرنا کہ اگر تم فلاں کام نہیں کرو گے تو تم کو قتل کردیں گے، یا یہ کہ فلاں عضو کاٹ دیں گے، اکراہ غیر ملجی: ایسا اکراہ جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، یعنی کسی انسان کو پٹائی یا قید کی دھمکی دے کر کسی کام کے کرنے پر ناحق مجبور کرنا۔

"هو أن الإكراه نوعان: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار ...... ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار......"(2)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کی تمام صورتوں میں رضا معدوم ہے، اور اصل اختیار تمام صورتوں میں ثابت ہے، ہاں البتہ اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اصول وفروع کی تمام کتابوں میں ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه وأصل الاختيار ثابت في جميع صوره لكن في بعض الصور يفسد الاختيارو في بعضها لا يفسد"(3)۔

---

(۱) اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷۔

(۲) شرح بدایۃ المبتدی علی ہامش الہدایہ ۶/ ۱۴، ۱۵، ۴، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷، البحر الرائق ۸/ ۷۰، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی، کتاب الاکراہ، ص ۲۶۹۔

(۳) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۲/ ۲۶۹۔

اکراہ مکرہ کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی حالت اکراہ میں مکرہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، کیونکہ دراصل مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور مبتلی سے اہلیت اور خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکرہ حالت اکراہ میں فرض، حظر، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

"ثم اعلم أن الإكراه لا ينافي أهلية المكره ولا يوجب وضع الخطاب عنه بحال؛ لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب والدليل عليه أن أفعاله تتردد بين فرض و حظر وإباحة ورخصة ويأثم تارة ويؤجر أخرى"۔

رضا کی لغوی تعریف:

رضا، رضي يرضى رضىً ورضواناً مرضاة سے ماخوذ ہے، جس کے معنی راضی ہونا، پسند کرنا، خوش ہونا وغیرہ ہے، رضا سخط (امور کراہت) کی ضد ہے اور صوفیاء کے یہاں رضا سے مراد سرور قلب ہے۔

رضا کی اصطلاحی تعریف:

حنفیہ نے رضا کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اختیار کا ایسا کامل ہونا ہے کہ جس کا اثر چہرہ کے ظاہر سے جانا جاتا ہو۔

"في الاصطلاح عرفه الحنفية بأنه امتلاء الاختيار أي بلوغه ونهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها"[1]۔

اور جمہور فقہاء کرام نے رضا کی تعریف: "أنه قصد الفعل دون أن يشوبه إكراه"[2] سے کی ہے۔

---

(۱) التلويح على التوضيح ۲/۱۹۵۔

(۲) الحواشي على مختصر الخليل ۵/۹۔

اب فقہاء حنفیہ اور جمہور میں اختلاف اس بات میں ہے کہ رضا اور اختیار دونوں ایک ہیں، یا دو الگ الگ چیزیں ہیں تو اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں، جب کہ جمہور علماء کرام کا کہنا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، یعنی دونوں مترادف الفاظ ہیں۔

"ذهب الحنفية إلى أن الرضا والاختيار شيآن مختلفان من حيث المعنى الاصطلاحى والآثار في حين الجمهور إلى أنهما مترادفان"[1]۔

مذکورہ باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تصرفات مکرہ کے سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور کے درمیان دراصل اختلاف کی بنیاد رضا اور اختیار پر ہی ہے، کیونکہ جمہور کے نزدیک حالت اکراہ میں مکرہ سے رضا اور اختیار دونوں معدوم ہو جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک مکرہ سے حالت اکراہ میں صرف رضا معدوم ہوتی ہے نہ کہ اختیار، بلکہ حنفیہ کے نزدیک اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو اختیار بھی فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقیقت رضا:

اب غور طلب امر یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں رضا کی کیا حقیقت اور اہمیت ہے؟ آیا رضا احکام شرعیہ کے لئے شرط صحت ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں جمہور نے تمام احکام شرعیہ میں رضا کو شرط صحت قرار دیا ہے، سوائے ان احکام کے جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو جیسے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والعتاق والنكاح"[2] (اگر کسی شخص نے مذاق سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، یا کسی سے مذاق میں نکاح کر لیا، یا اپنے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۵۰۷، کشف الاسرار ۴/۳۸۳۔

(۲) ترمذی وابوداؤد۔

غلام کو مذاق ہی میں آزاد کردیا تو سب نافذ ہوں گے)، حنفیہ کے نزدیک بعض تصرفات شرعیہ میں رضا شرط صحت ہے اور بعض میں نہیں (آگے تفصیلی بحث آرہی ہے)۔

اب حالت اکراہ میں مکرہ کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں یا نہیں تو اس سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور میں اختلاف ہے۔

تصرفات کی دو قسمیں ہیں: تصرفات حسیہ اور تصرفات شرعیہ، پھر تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔انشاء، ۲۔اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ جو تصرفات شرعیہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، نکاح، ظہار، یمین، قصاص کا معاف کرنا وغیرہ، اور وہ تصرفات شرعیہ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں وہ بیع، اجارہ وغیرہ ہیں۔

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والرجعة والعتاق والنكاح واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيئ فى الإيلاء والتدبير والعفوعن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعندالشافعي لاتجوز"[1]۔

جمہور کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے جب کہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور نہ ان میں رضاء شرط ہے تو ان احکام میں اکراہ مؤثر نہیں اور ایسے تصرفات حالت اکراہ میں بھی مکرہ کے کرنے سے نافذ ولازم ہوں گے، پس اگر کسی شخص کو ناحق مجبور کیا گیا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور اس شخص نے بھی حالت اکراہ میں ڈر کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، اسی

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۴۔

طرح سے اگر کسی شخص کو کسی سے نکاح کرنے پر ناحق مجبور کیا گیا اور زبردستی اس سے ڈرا دھمکا کر نکاح پر ہاں کہلوالیا گیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

"وضابط ذلك أن كل مالا يؤثر فيه الفسخ بعد وقوعه لا يعمل فيه الإكراه من حيث منع الصحة، لأن الإكراه يفوت الرضا وفوات الرضا يؤثر في عدم اللزوم وعدم اللزوم يمكن المكره من الفسخ، فالإكراه يمكن المكره من الفسخ بعد التحقق، فما لا يحتمل الفسخ لا يعمل فيه الإكراه"(۱)۔

جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے، اور حالت اکراہ میں کئے گئے تصرفات شرعیہ نافذ نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جمہور کے نزدیک تمام تصرفات شرعیہ میں رضا شرط ہے اور حالت اکراہ میں رضا معدوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی مکرہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوتا ہے، بلکہ تمام تصرفات شرعیہ حالت اکراہ میں فاسد ہوتے ہیں۔

"ويرى جمهور العلماء غير الحنفية أن الإكراه يؤثر في هذه التصرفات فيفسدها، فلا يقع طلاق المكره مثلا، ولا يثبت عقد النكاح بالإكراه ونحوها"(۲)۔

شریعت میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی:

شریعت اسلامیہ نے عاقلہ بالغہ عورت کی رضامندی کو نکاح میں بڑی اہمیت دی ہے جیسا کہ آیت قرآنی اور احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبارت نساء سے حنفیہ

---

(۱) فتح القدیر ۹/ ۲۵۴، شرح النقایہ ۲۱/ ۵۲۹۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۱۸، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۴، نیز دیکھئے: المحلی لابن حزم ۹/ ۲۵۸، التفسیر الکبیر ۲/ ۹۹، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۱۳، الإنصاف ۸/ ۴۴۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جبکہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صحت نکاح کے لئے ولایت شرط ہے، اس لئے اگر کوئی عورت از خود اپنا نکاح کر لے تو نکاح درست نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے:

"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره"[1]۔

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن"[2]۔

ان دونوں آیتوں میں زواج کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی اور اسناد میں اصل فاعل حقیقی ہے، اب زواج کی نسبت عورت کی طرف ہونے سے یہ واضح ہوا کہ عورت کو بھی نکاح کرنے کا حق ہے[3]۔ حدیث شریف میں بھی عورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ حدیث پاک ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها"[4]۔

الأیم: ایسی عورت کو کہا جاتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ شریعت نے ایسی عورت کو دوسرے سے زیادہ اپنے نفس کا حقدار بنایا ہے اور زبانی حق کا صدور اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنا نکاح از خود ولی کی رضامندی کے بغیر کرنے کی مجاز ہوگی[5]۔

باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا:

ولی کے لئے بالکل مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی عاقلہ بالغہ لڑکی کو کسی ایسے شخص سے نکاح

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۳) فقہ السنہ ۲/ ۲۹، ۱۲۸۔

(۴) مسلم شریف۔

(۵) البحر الرائق ۳/ ۱۱۷، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/ ۱۵۵۔

کرنے پر مجبور کرے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے۔ اگر کوئی ولی ایسا کرتا ہے تو وہ شریعت اسلامیہ کے خلاف کرتا ہے۔ اس کو ایسی حرکت سے باز آ جانا چاہئے، اس لئے کہ نکاح کے باب میں شریعت نے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی اور اجازت کو ملحوظ رکھا ہے۔

"ولا إجبار علىٰ البكر البالغة في النكاح"[1]۔

مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں سوالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

۱- ایسی صورت میں رضا نہیں پائی جائے گی اور لڑکی کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں یعنی خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی رضا معدوم ہوتی ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه"[2]۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کے باب میں انعقاد نکاح کے لئے رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ کتب فقہ میں ہے، چنانچہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل"[3]۔

۲- اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اس کی رضا اور حقیقی اذن تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کی حالت میں مکرہ سے حنفیہ کے نزدیک اختیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب اس کو اختیار ہے اور وہ اہلیت بھی رکھتا ہے تو اس کے اذن کو حقیقی اذن شمار کیا جائے گا، ہزل پر قیاس کرتے ہوئے[4]، چنانچہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

"ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والعتاق"[5]۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۹۲۔

(۲) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی/ ۲۶۹۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۱، البحر الرائق/۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۶۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۳، البحر الرائق ۳/ ۲۴۶، در مختار علی ہامش رد المحتار ۲/ ۴۲۱، کتاب الطلاق۔

(۵) ترمذی، ابوداؤد۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نکاح بذریعہ دستخط کا حکم:

اگر کسی لڑکے یا لڑکی کو غیر معمولی دباؤ میں لا کر بوقت نکاح دستخط کرالیا تو یہ نکاح درست ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح منعقد ہونے کے لئے عاقدین کا ایجاب وقبول، زبان سے کہنا اور سننا ضروری شرائط میں سے ہے۔ اسی طرح شاہدین کا بھی عاقدین کے ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے، صرف کسی سے دستخط کروا لینے سے نکاح منعقد نہیں ہوگا[1]۔

۴- اس صورت میں لڑکی کو قطعاً یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ میری شادی جس لڑکے سے کی جارہی ہے یا کی گئی وہ میرا کفو نہیں ہے اور نہ ہی اس لڑکی کو معاشرتی فرق کو کفاءت کی بنیاد بنا کر حق تفریق حاصل ہے۔

۵- چونکہ یہ ایک قسم کا ظلم ہے اور رفع ظلم قضاء یا شرعی کونسل کا فریضہ ہے، اس لئے ایسی صورت میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل کو بر بنائے ناحق جبر واکراہ لڑکی کا نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے اور لڑکی کو بھی بر بنائے جبر واکراہ فسخ نکاح کا حق دیا جائے۔

---

(۱) الدر المختار ۱/۱۸۶، البحر الرائق ۳/۲۴۶، رد المختار ۲/۴۲۱۔

جبری شادی

مولانا اعجاز احمد قاسمی
مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دملہ

نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کا اختیار:

عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے۔ اس کو کوئی شخص نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ حدیث صحیح میں ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها" (عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اس کی اجازت اور مرضی معلوم کی جائے اور اس کی اجازت خاموش رہنا ہے)، نیز دیکھئے: درمختار ۲/۴۱۰۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ويجب علي ولي المرأة أن يتقي الله فيمن يزوجها به وينظر في الزوج هل هو كفوء أو غير كفوء، فإنه إنما يزوجها لمصلحتها لالمصلحته، وليس له أن يزوّجها بزوج ناقص لغرض له"[1]۔

(عورت کے ولی پر ضروری ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس سے اس کی شادی کرنا

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۳۵۔

چاہتا ہے اللہ سے ڈرے، اور شوہر کے بارے میں غور کرے کہ آیا وہ کفو ہے یا نہیں، اس لئے کہ وہ عورت کی شادی کرا رہا ہے اس کی مصلحت کی خاطر، نہ کہ اپنی مصلحت کے پیش نظر اور ولی کے لئے جائز نہیں اپنی غرض کو حاصل کرنے کے لئے کسی ناقص شوہر سے اس کی شادی کردے)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"أما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والنقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع وإجارة إلا بإذنها ولا على طعام أو شراب أو لباس لاتريده فكيف يكرهها على مباضعة و معاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته"[1]۔

(ولی کا عورت کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرانا اصول ونقول سب کے خلاف ہے۔ اللہ نے کسی ولی کے لئے جائز قرار نہیں دیا کہ وہ عورت کی مرضی کے بغیر کسی شی کی بیع اور اجارہ پر اس کو مجبور کرے اور نہ ایسی چیز کے کھانے، پینے، اور پہننے پر مجبور کر سکتا ہے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے، تو ولی کس طرح عورت کی مرضی کے خلاف کسی شخص سے نکاح پر اس کو مجبور کر سکتا ہے؟ اور ایسے شخص کے ساتھ معاشرت پر مجبور کر سکتا ہے جس کی معاشرت کو وہ پسند نہیں کرتی)۔

حالت اِکراہ کا نکاح:

کسی ولی نے تمام تر شرعی ذمہ داریوں کو فراموش کرتے ہوئے عاقلہ بالغہ کو کسی ناپسندیدہ شخص سے نکاح پر مجبور کر دیا اور بحالت مجبوری اس نے قبول کرلیا تو حنفیہ کی رائے کے مطابق یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۳۵۔
(۲) رد المحتار ۲/۵۷۹۔

قاضی یا شرعی کونسل کے ذریعہ فسخ:

عورت کسی طرح شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے پر راضی نہ ہو تو اپنے دعوی کو ثابت کر کے بذریعہ قاضی نکاح فسخ کرالے [1]۔

---

(۱) شامی ۲/ ۴۳۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ، مئو

۱- یہ صورت رضامندی پر محمول ہوگی، اور نکاح صحیح ہوگا۔

۲- اولیاء کے بارے میں یہ پہلو غالب ہے کہ وہ لڑکی کے حق میں خیر خواہی، شفقت اور اس کے مفادات کی رعایت کو ملحوظ رکھیں گے۔ اگر اس سے ہٹ کر کسی جذبہ کے تحت وہ لڑکی پر دباؤ ڈالتے ہیں تو ان کا یہ فعل باعث گناہ ہوگا، مگر لڑکی کی اجازت جو جبر و اکراہ کے تحت حاصل ہورہی ہے، نکاح کے باب میں اس کی رضامندی پر ہی محمول ہوگی۔

۳- نکاح کے باب میں شرعاً صرف دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا چاہئے جیسا کہ احادیث نبویہ اور عہد رسالت و قرون مشہودہ کی شادیوں سے معلوم ہوتا ہے (۱) اور امام مالکؒ نیز امام کرخی، ابوبکر الجصاص اور دیگر علماء عراق نے بھی صرف اسی کا اعتبار کیا ہے، اگرچہ بعض خارجی امور (فخر و مباہات) کا لحاظ کرتے ہوئے عرفاً دیگر امور میں بھی حنفیہ کے نزدیک کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ امور یہ ہیں:

نسب، اسلام، پیشہ، آزادی، دیانت اور مال (۲)۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت تالیف محدث حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ۔
(۲) ردالمحتار ۴/۲۰۹۔

برطانوی لڑکی کے نکاح کی جوصورت سوالنامہ میں مذکور ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لڑکی کے اولیاء اس کا نکاح اپنے خاندان اور گھرانہ میں ہی کرتے ہیں اگرچہ ملک اور وطن بدلا ہوا ہے، لہٰذا لڑکی کا یہ دعوی کہ میرا نکاح غیر کفو میں ہورہا ہے، جائز نہیں ہوگا۔

اول تو اس لئے کہ کفاءت کو اولیاء کا حق شمار کیا گیا ہے۔

دوم: اس لئے کہ لڑکی کو اس کا علم ہوتا ہے کہ اس کا نکاح کس سے کیا جارہا ہے اور اس کی اجازت شامل ہوتی ہے اگرچہ اِکراہ کے ساتھ ہو۔

سوم: اس لئے کہ ایک دیہاتی شہری کا کفو ہوسکتا ہے [1]۔

لہٰذا جن کے نزدیک دین کے علاوہ دیگر امور میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، ان کے نزدیک بھی اختلاف بلد یا شہری اور دیہاتی ہونے کی بنا پر کفاءت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا، اور ایک دیہاتی شہری کا کفو ہوسکتا ہے، اس لئے اس کا لحاظ کرتے ہوئے برطانوی نژاد لڑکی کا کفو ہندوستانی یا پاکستانی نژاد لڑکا ہوسکتا ہے، لہٰذا لڑکی کا مطالبہ تفریق درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس بنیاد پر کہ نکاح کے وقت لڑکی نے جبر اور دباؤ میں اجازت دی تھی، ورنہ وہ اس نکاح پر راضی نہیں تھی، قاضی کو اس نکاح کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۲۱۹/۴۔

جبری شادی

مولانا بہاء الدین ندوی، کیرالا

۱- شافعی مسلک کے مطابق لڑکی کی رضامندی کی اہمیت ہے، لیکن اگر لڑکی کنواری (بکر) ہوتو اس لڑکی کے باپ (باپ نہیں ہے تو دادا) اس لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کرسکتا ہے، جبکہ وہ شادی کفو سے ہوجائے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ایک لڑکی کے مستقبل کے بارے میں لڑکی سے بھی اچھی طرح باپ یا دادا جانتے ہیں اور اپنی بیٹی کو کسی طرح کی مضرت آنے کی خواہش عموماً ان کو نہیں ہوگی، تو لڑکی کے کنواری ہونے کی صورت میں اس کی پوری اجازت شافعی مسلک میں ضروری نہیں ہے اور اگر ثیب (جو کنواری نہیں ہے) ہے تو اس کی اجازت کے بغیر شادی صحیح نہیں ہے۔

"وللأب تزوج البكر صغيرة وكبيرة بغير إذنها لكمال شفقته ويستحب استئذانها أي الكبيرة تطييبا لخاطرها، وليس له تزويج ثيب إلا بإذنها فإن كانت صغيرة لم تتزوج حتى تبلغ، لأن الصغيرة لا إذن لها، والجد كالأب عند عدمه في جميع ماذكر"

لیکن ہمارے مسئلہ میں رضامندی کی بات آتی ہے۔ اس میں شافعی مسلک کا حکم یہ ہوگا کہ اگر شادی کفو سے نہیں ہے تو وہ باطل ہے، چاہے ولی کو جبر کرنے کا حق ہو یا نہ ہو۔ امور کفاءت کی جو خصلتیں آتی ہیں وہ فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

"لوزوّجها الولي غير كفء أو بعض الأولياء المستووين برضاها ورضا الباقين صح التزويج، ولو زوّجهاالأقرب برضاها فليس للأب اعتراض، ولوزوّجها أحدهم بغير كفء برضاها دون رضاهم لم يصح: وفى قول: يصح، ولهم الفسخ، ويجري القولان في تزويج الأب أو الجد، بكراً صغيرة أو بالغة غير كفء بغير رضاها، ففى الأظهر باطل، وفي الآخر: يصح، وللبالغة الخيار وللصغيرة إذا بلغت"۔

۲- نکاح کے انعقاد میں یا دوسرے کسی معاملے کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، لیکن اِکراہ اس صورت کو بولا جاتا ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط موجود ہوں:

ا۔ اِکراہ کرنے والے کو جس بات کو بول کر کے وہ اِکراہ کرتا ہے، اس کو نافذ کرنے کی طاقت ہو۔

۲۔ اِکراہ معجّل یعنی حالی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر کل یا پرسوں یا ایک مہینہ کے بعد قتل کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ اِکراہ میں شامل نہیں ہے۔

۳۔ اس دھمکی سے سلامتی پانا ناممکن ہو۔

"وشرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ماهدد به عاجلاً بولاية أو تغلب، وعجز المكره عن دفعه بفرار أو استغاثة وظنه أنه ان امتنع فعل ماخوّفه به ناجزاً فلا يتحقق العجز بدون اجتماع ذلك كله"۔

پاسپورٹ جلادینے کی دھمکی اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ عموماً وہ بات بعد کی ہوگی، ہاں اگر لڑکی کے سامنے پاسپورٹ جلادینے کی دھمکی ہو تو وہ اِکراہ ہے۔

میرا شک یہ ہے کہ اِکراہ کی بات اس میں کیسے آئے گی، لڑکی پر اِکراہ کرنا ہماری بحث کا موضوع نہیں ہے۔ اگر ولی کو کوئی شادی پر مجبور کرے تو اس کو اِکراہ (عقد یا معاملے میں اِکراہ) بولا جاتا ہے۔ ولی لڑکی پر اِکراہ کرے تو یہ شادی یا معاملے میں اِکراہ نہیں ہوگا۔

۳- کفاءت میں جو باتیں معتبر ہیں ان میں سے ''نسب'' (خاندان) کے تحت اس مسئلہ کو رکھا جاسکتا ہے، اگر لڑکا کفو نہیں ہے تو اس صورت میں تفریق کا حق مسلک شافعی کے مطابق خود لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کے بعد تفریق کرنا اور اس کے پہلے تفریق کرنا دونوں کا حکم ہر ایک مسئلہ میں ایک ہے، یعنی اگر زن وشوئی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہوتی ہے تو مہر واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس کے قبل ہے تو مہر کا آدھا حصہ واپس دینا واجب ہے۔

۵- جواب نمبر (۳) کی عبارت سے واضح ہے کہ اگر غیر کفو سے شادی ہوگی تو لڑکی کو خود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر بالغ نہیں ہے تو بالغ ہونے کے بعد بھی یہ حق حاصل ہے، تو لڑکی کے قول پر عمل کرنا قاضی اور شرعی کونسل کے لئے جائز ہے، لیکن فسخ کا صیغہ لڑکی کے منہ سے آنا چاہئے، کیونکہ فسخ کا حق اس کا ہے۔

جبری شادی

شیخ عبدالقادر عبداللہ القادری، کیرالا

عربی سے ترجمہ

ولی کو عاقلہ شوہر دیدہ لڑکی کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دے، کیونکہ مسلم کی روایت ہے: "الثيب أحق بنفسها من وليها" (ثیبہ اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ حق دار ہے)، اس کی علت یہ ہے کہ مردوں سے سابقہ پیش آنے کی وجہ سے اس کی ناواقفیت ختم ہو چکی ہوتی ہے اور وہ مردوں کی طرف سے پہنچنے والے نفع ونقصان کو سمجھ لیتی ہے برخلاف کنواری لڑکی کے[۱]۔

نکاح میں عورت کی رضامندی شرط ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے[۲] اور عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ۱- ثیبہ (شوہر دیدہ)، ۲- باکرہ (کنواری)[۳]، اور "والنساء على ضربين" سے مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلے میں جبر نہیں کیا جا سکتا اور کنواری لڑکیوں کے معاملہ میں باپ اور دادا کو جبر کرنے کا حق ہے[۴]۔

---

(۱) التحفۃ ۷/ ۲۳۵۔

(۲) تحفۃ الطلاب بشرح تنقیح اللباب ج ۲/ ۲۲۴۔

(۳) شرح ابن قاسم الغزی علی متن ابی شجاع۔

(۴) حاشیۃ الباجوری ۲/ ۱۱۲۔

ثیبہ بالغہ پر جبر کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کی شادی کرائی جا سکتی ہے، اِلا یہ کہ وہ اجازت دے اور اس کا یہ کہنا: ''اگر میرے والد رضامند ہیں تو میں بھی رضامند ہوں'' کافی نہ ہوگا اگر اس کا مقصد اپنی رضامندی کو اپنے والد کی رضامندی پر معلق کرنا ہو۔ اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ میرے والد جو کریں میں اس پر راضی ہوں تو یہ جائز ہے اور اس وقت یہی دستور ہے[1]۔

عقد کے مکمل ہونے سے قبل عورت کا رجوع نہ کرنا بھی شرط ہے، لیکن اگر وہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد رجوع کرے تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی بینہ پیش کیا جائے۔

نکاح دو گواہوں کی موجودگی ہی میں صحیح ہوگا اور ان کا آزاد، مرد، عادل (راست باز) اور سننے والا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ جس چیز پر گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط ہے، اور دیکھنا بھی شرط ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے کہ اقوال دیکھنے اور سننے کے ذریعہ ہی ثابت ہوتے ہیں[2]۔

آواز پر اعتماد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر دونوں گواہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کو دیکھے بغیر ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں لیکن قطعی طور پر ان کے دل میں یہ خیال ہو کہ ایجاب کرنے والا فلاں ہے اور قبول کرنے والا فلاں تو یہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی علت ذکر کی جا چکی ہے یعنی یہ کہ ان دونوں کو ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح کے دو گواہوں سے مقصود یہ ہے کہ تنازع کی صورت میں عقد کو ثابت کیا جا سکے جو علم نہ ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتا، ''النہایہ'' ۶/ ۲۱۸ میں ہے: ''**وشرطهما حرية وسمع**'' (گواہوں میں آزادی اور سننا شرط ہے) اس لئے کہ جس چیز کی گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط قرار دیا گیا اور دیکھنا بھی، کیونکہ اقوال کا ثبوت دیکھ کر اور سن کر ہی ہوتا ہے۔

---

(۱) الانوار فی عمل الابرار ۲/ ۵۳، ۵۲۔

(۲) التحفۃ مع المنہاج ۷/ ۲۲۸۔

اگر عورت کی طرف سے رضامندی نہیں پائی گئی یا اس کے ساتھ زبردستی کی گئی اور نکاح جبر کے ساتھ ہوا اور زن وشوئی کے تعلقات نہیں قائم ہوئے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے، اگر مرد کفو نہ ہو۔ کفاءت کا اعتبار پانچ امور میں ہوتا ہے جن کو شارع نے بیان کیا ہے اور اختلاف مکان : ں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نکاح اور دیگر عقود و معاملات کے درمیان فرق ہے، چنانچہ عقد نکاح میں دونوں گواہوں کا موجود رہنا بھی شرط ہے برخلاف معاملات کے جو غیر موجودگی میں بھی درست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ''اسنی المطالب'' میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

جبری شادی

مولانا نیاز احمد عبدالحمید طیب پوری
الجامعۃ الاسلامیہ خیر العلوم، سدھارتھ نگر

۱- جی نہیں، یہ رضامندی تصور نہ ہوگی، اس لئے کہ لڑکی مکرہ ہے اور قبول نکاح میں مکرہ کے ارادہ کی تنفیذ کررہی ہے نہ کہ اپنے جذبات کی ترجمانی۔

"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهو عليه" (میری امت سے بھول، چوک اور اس چیز کو معاف کردیا گیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

۲- عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی رضامندی کا پورا اختیار ہے لیکن اس اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اپنی شادی کے تعلق سے مختار کل ہے، بلکہ حدیث کی صراحت کے بموجب ولایت کی شرط باقی رہے گی۔

۳- لڑکی کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ عدم کفاءت کا دعوی کرے اور اس کے ذریعہ حق تفریق حاصل کرے۔ اصل کفاءت اسلام ہے اور سارے کلمہ گو مسلمان اور بھائی بھائی ہیں، پیشے بھلے ہی الگ الگ ہوں، کوئی مسلمان لڑکا لڑکی برضا ورغبت کسی بھی سماج میں بسنے والی لڑکی یا لڑکے سے شادی کرسکتے ہیں، اگر سماجی تفاوت اور رہن سہن کے اختلاف سے کوئی منفی پہلو سامنے آتا ہے اور ازدواجی زندگی میں ایسی کڑواہٹ پیدا ہوتی ہے جو معاشرتی زندگی کی گاڑی

کے آگے بڑھنے میں سخت مانع ہے تو شریعت نے اس کے لئے استثنائی صورتیں رکھی ہیں، لیکن محض سماجی رکھ رکھاؤ اور معاشرتی تفاوت کو عدم کفاءت قرار دینا زیادتی اور اسلامی تصور کے خلاف ہے۔

۴- اکراہ کی کوئی چیز واقع نہیں ہوتی ہے، چاہے طلاق ہو یا عتاق، صورت مسئولہ میں لڑکی مکرہ ہے، اس لئے اس کا نکاح ہی نہیں ہوا، اب اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہیں تو لڑکی مہر مثل کی مستحق ہوگی، لڑکے کو زانی نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس پر شرعی حد جاری کی جاسکتی ہے، اگرچہ نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

جسمانی تعلقات قائم نہ ہونے کی صورت میں لڑکی مستحق نہ ہوگی، ایک بات اور ملحوظ خاطر رہے کہ نکاح فاسد سے وطی کی صورت میں عدت واجب ہوگی، سید سابق فقہ السنہ میں رقمطراز ہیں:

"من وطي امرأة بشبهة وجبت عليها العدة؛ لأن وطأ الشبهة كالوطأ في النكاح في النسب، فكان كالوطأ في إيجاب العدة، وكذلک تجب العدة في زواج فاسد إذا تحقق الدخول.

أما الظاهرية فقالت: لا تجب العدة في النكاح الفاسد ولو بعد الدخول لعدم وجود دليل على إيجابه من الكتاب والسنة"[1] (جو کسی عورت سے شبہ کی بنا پر وطی کرلے تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ کی وطی نسب کے سلسلے میں نکاح کی وطی کی طرح ہے، لہذا یہ عدت کو واجب کرنے میں وطی کی طرح ہوگیا۔ اسی طرح نکاح فاسد میں اگر دخول ہوجائے تو عدت واجب ہوگی۔ جہاں تک ظاہریہ کا تعلق ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ نکاح فاسد میں عدت واجب نہیں ہے، خواہ دخول ہو چکا ہو، اس لئے کہ کتاب وسنت سے اس کو واجب کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے)۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲/ ۳۷۵۔

جبری شادی

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- صورت مسئولہ میں عاقلہ بالغہ سے زبردستی ہاں کہلوالینا نکاح کے لئے اس کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ جبر واکراہ کی مذکورہ صورتیں اس کی عدم رضا پر دلالت کر رہی ہیں۔

۲- اگر والدین یا اولیاء محض شفقت اور مصلحت دین ودنیا کی بنا پر استیذان وانکاح کے لئے بالغہ پر جبر واکراہ کا شائستہ طریقہ اختیار کریں، اس میں ان کی اپنی یا خاندان وغیرہ کی غرض یا مفاد شامل نہ ہو اور کوئی فریب ودھوکہ کی حرکت نہ ہو تو یہ رضا ونکاح درست ہے، ورنہ سوال میں جبر واکراہ کے مذکورہ طریقوں سے جو نکاح ہوگا وہ فاسد ہوگا، کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک رضا اور عدم اکراہ انعقاد نکاح کے لئے شرط ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"الرضا والاختيار من العاقدين أو عدم الإكراه - هو شرط عند الجمهور غير الحنفية، فلا يصح الزواج بغير رضا العاقدين، فإن أكره أحدهما على الزواج بالقتل أو بالضرب الشديد أو بالحبس المديد كان العقد فاسداً، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وأخرج النسائي عن عائشة أن فتاة هي الخنساء ابنة خدام

الأنصارية دخلت عليها فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه يرفع بي خسيسته وأنا كارهة......فجاء رسول الله ﷺ ......فجعل الأمر إليها" الحديث۔

(حنفیہ کو چھوڑ کر جمہور کے نزدیک رضامندی، اختیار اور عدم اکراہ دونوں کی جانب سے شرط ہے، چنانچہ بغیر رضائے عاقدین نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی قتل، شدید مار، یا طویل مدت تک قید کا خوف دلا کر نکاح کے لئے راضی کر لیا گیا تو یہ نکاح فاسد ہوگا، حضور ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا کہ میری امت کو اللہ تعالی خطا و نسیان اور اکراہ کی حالت میں معاف کرتا ہے، اور ایک حدیث جس کو امام نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، یہ ہے کہ خنساء بنت خذام انصاریہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ میرے والد نے اپنے چچازاد بھائی سے میری شادی کر دی ہے تاکہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے اور اسے میں ناپسند کرتی ہوں، اسی دوران حضور ﷺ تشریف لائے پھر یہ بات آپ کو بتائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں اختیار ہے)[1]۔

امام ابن تیمیہؒ نے جبری شادی کو حرام اور جاہلی عمل قرار دیا ہے[2]۔

یہ بھی ایک المیہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں پسند کی شادی کا رجحان روز افزوں ہے۔ کفاءت کا معیار بھی ماڈرن ہو گیا ہے، جو بیشتر محرمات کے ارتکاب کا شاخسانہ ہے، اس کے اولین مجرم اولیاء ہیں جن کی تربیت و سرپرستی میں معیار کفاءت 'الخبیثات للخبیثین" کی منزل تک پہنچ گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مرحلے میں اولیاء کے حق اجبار استعمال کرنے سے عظیم مفاسد پیدا ہونے لازمی ہیں، اس لئے اولیاء کو چاہئے کہ ان حالات میں عاقدین پر ظالمانہ جبر واکراہ کا ارتکاب کر کے اپنے جرائم کے کھاتے کو ضخیم نہ بنائیں۔

---

(۱) الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷/ ۸۷۔
(۲) فتاوی شیخ الإسلام ۳۲/ ۵۳۔

۳۔ اسلام کی عظیم خصوصیات میں مساوات انسانی ایک ایسی حقیقت ہے جس نے عرب وعجم کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے، طبقاتی، علاقائی اور نسلی امتیازات وفرق درجات کو جس طرح مٹایا ہے وہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ شادی کے معاملے میں کفاءت کے جتنے معیارات قائم کئے گئے ہیں جن کا ثبوت کتاب وسنت میں نہیں ہے، وہ سب قرون اولی کے بعد کی پیداوار ہیں، اس لئے مغربی وایشیائی معاشرتوں کے فرق کو عدم کفاءت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ مشرق ومغرب میں آباد مسلمانوں کے درمیان نکاح اور قرابت کے لئے دین وایمان اور کردار واخلاق میں کفاءت ساری کفاءتوں پر مقدم ہے۔ اگر دو ملکوں یا ایک ہی ملک وبستی میں رہنے والے طرفین کے درمیان یہ شرعی کفاءت معدوم ہو تو بلاشبہ سوال میں مذکور دعوی کرنے کا حق لڑکی کو حاصل ہے۔

۴۔ یہ سوال مبہم ہے۔ جب تک یہ واضح نہ ہو کہ عقد نکاح رضا یا اِکراہ کی حالت میں ہوا ہے اور اس رضا یا اِکراہ کی کیفیت کیا رہی؟ پھر کن حالات میں زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے، یا کیوں نہیں ہوئے؟ شرعی حکم کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے؟ البتہ فسخ نکاح کی صورت میں مہر کے وجوب وعدم وجوب کا فرق ہوگا۔

۵۔ فسخ کر سکتے ہیں جیسا کہ جواب نمبر ۲ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مذکور جو خنساء انصاریہ کے واقعہ پر مشتمل ہے، اس پر بین دلیل ہے۔

جبری شادی

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱- سوال نامہ میں درج تفصیلات کی روشنی میں صورت مسئولہ میں رضا مندی کا تحقق نہیں ہوگا اور اس طرح زبردستی نکاح کے لئے کہلوایا گیا ''ہاں'' معتبر نہیں ہوگا۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسے جبری نکاح کو مسترد کرتے ہوئے کفو سے اپنی پسند کا دوسرا نکاح کر سکے۔ اسلامی معاشرے پر واجب ہے کہ وہ اپنے ہاں مصالح کے تحفظ کو یقینی بنائے اور جزئیات فقہ کے غلط استعمال پر قابو پائے۔ اس طرح کی صورت حال میں شرعی عدالتوں کو بھی ایسی مظلوم خواتین کی بھرپور دادرسی کرنی چاہئے۔ اپنی کتاب ''اسلام کا نظریۂ جنس'' میں راقم ''جوڑ کا نکاح'' اور ''شادی میں اولیاء کا دخل'' کے عنوانات کے تحت مسئلہ کی جزئیات پر تفصیل سے لکھ چکا ہے، جس کے دہرانے کی اس وقت ضرورت نہیں ہے(۱)۔

۲- صورت مسئولہ میں یہ لڑکی کی رضا اور اس کا حقیقی اذن نہیں ہوگا، اور اس کی بنیاد پر ہونے والا نکاح بھی اسی طرح غیر حقیقی اور غیر مؤثر ہوگا۔

۳- ہاں! صورت مسئولہ میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہوگا اور بر بناء کفاءت اس کو تفریق کا اختیار حاصل ہوگا۔

---

(۱) مطبوعہ ادارہ علم وادب علی گڑھ طبع دوم ۲۰۰۰ء۔

۴- دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی صورت میں رشتہ کو ممکن حد تک نبھانے کی کوشش کی جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

۵- ہاں! جبر واکراہ کا یقین ہونے کی صورت میں شرعی کونسل یا قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری نکاح

قاضی محمد کامل قاسمی
آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ، نئی دہلی

اسلام نے ازدواجی رشتوں کے انتخاب کے لئے زوجین اور ان کے متعلقین کو کئی بنیادی ہدایات دی ہیں۔ ان پر عمل کرنے سے یہ رشتہ ہمیشہ خوشگوار اور مستحکم رہتا ہے، مثلاً رشتہ کرتے وقت لڑکے یا لڑکی کے انتخاب میں ترجیح کی بنیاد دینداری اور حسن اخلاق ہونی چاہئے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا'' تنکح المرأة لأربع: لما لها و لحسبها ولجمالها و لدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك [1]۔

(عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، اس کی خاندانی خوبیوں کی وجہ سے، اس کے حسن و جمال کی وجہ سے اور اس کے دین کی وجہ سے، تم دیندار عورت سے نکاح کر کے کامیابی حاصل کرلو۔ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں) (بخاری ومسلم)۔

دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: إذا خطب إليكم

---

(۱) مشکاۃ ۲/۲٦۷۔

من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إن لا تفعلوا تكن فتنة فی الأرض و فساد عریض[1]

(جب تمہیں کوئی ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو، تو تم اس سے نکاح کرادو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بڑا فتنہ اور فساد ہوگا)۔

و يندب .... والنظر إليها قبله[2]۔

(نکاح سے پہلے عورت کو دیکھنا مندوب ہے)۔

مخطوبہ کو دیکھنے سے متعلق حضور اکرم ﷺ کے ارشادات :

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: "إني تزوجت امرأة من الأنصار قال: فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً"[3]۔

(میں نے ایک انصاری خاتون سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دیکھ لو، اس لئے کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے) (مسلم)۔

(۲) حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى مايدعوه إلى نكاحها فليفعل[4]۔

(جب تم میں سے کوئی عورت کو پیغام نکاح دے تو اگر وہ ان خوبیوں کو جو اسے اس خاتون سے نکاح کرنے پر آمادہ کر رہی ہیں دیکھ سکتا ہو، تو اسے ایسا کر لینا چاہئے)۔

---

(۱) مشکاۃ ۲/۲۶۷۔

(۲) شامی ۲/۲۶۱، ۲۶۲۔

(۳) مشکاۃ ۲/۲۶۸۔

(۴) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔ دیکھئے: مشکاۃ ۲/۲۶۸۔

(۳) حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: خطبت امرأة فقال لي رسول الله ﷺ: هل نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"[1]۔

(میں نے کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا، تو مجھ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اسے دیکھ لیا ہے، اس لئے کہ دیکھنا تم دونوں کی الفت و محبت کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اولیاء کو ہدایت کی گئی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ان کی اجازت اور رضامندی سے کریں، اس کے بغیر نہ کریں۔

اللہ تبارَ ‍ ‍ لی نے فرمایا ہے:

و إذا ط ‍تم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف[2] (اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی، پھر وہ اپنی عدت کو پورا کر چکیں، تو ان کو اس سے نہ روکو کہ اپنے انہی خاوندوں سے نکاح کرلیں جب کہ آپس میں دستور کے موافق راضی ہو جاویں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الأيم أحق بنفسها من و ليها و البكر تستأمر و إذنها سكوتها[3] (ثیبہ اپنے نفس کی، اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب قائم کیا ہے:

"باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها" (والد وغیرہ باکرہ اور ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہ کریں)۔

اس کے تحت انہوں نے حدیث پیش کی ہے۔

---

(۱) رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارمی، مشکاۃ ۲/ ۲۶۹۔

(۲) سورۂ بقرہ، ۲۳۲۔

(۳) مسلم، بحوالہ مشکاۃ ۲/ ۲۷۰۔

عن أبي سلمة أن ابا هريرة حدثهم أن النبي ﷺ قال: "لا تنكح الأ يم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالو ا يا رسول الله :و كيف إذنها قال: أن تسكت[1]۔

(حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کی صریح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ (کنواری) لڑکی کا نکاح بھی اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا خاموش ہو جانا اس کی اجازت ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول الله ﷺ إن البكر تستحيي قال: رضاها صمتها" (یارسول اللہ ﷺ باکرہ حیا کرتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے) (حوالہ سابق)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها و إن أبت فلا جواز عليها۔

(یتیم لڑکی سے اس کے نفس کے متعلق اجازت چاہی جائے گی، چنانچہ اگر وہ خاموش رہے تو یہی اس کی اجازت ہے اور اگر وہ انکار کر دے تو اس پر جبر کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے)[2]۔

یتیمہ اس بالغ لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے والد کا انتقال ہو گیا ہو۔ اس حدیث میں یتیمہ سے مراد وہ باکرہ لڑکی ہے جس کے والد کا انتقال اس کے بالغ ہونے سے قبل ہو گیا ہو۔ اس

---

(۱) بخاری ۲/۷۷۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے کی ہے اور دارمی نے اسے حضرت ابوموسیٰ سے نقل کیا ہے (مشکاۃ ۲/۲۷۱)۔

حدیث میں ایسی لڑکی کا نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر کوئی باپ یا اور کوئی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کردے تو وہ نکاح نافذ و لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے روایت ہے: **أن رجلا زوج ابنته و هي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما**(۱)۔

(ایک آدمی نے اپنی باکرہ لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردی، وہ لڑکی نبی کریم ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی)۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب عثمان بن مظعونؓ کا انتقال ہوا تو انہوں نے ایک لڑکی چھوڑی، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے ماموں قدامہ نے میرا نکاح اس سے کردیا اور وہ اس لڑکی کے چچا تھے۔ اور انہوں نے اس سے مشورہ نہیں کیا۔، یہ واقعہ اس کے والد کے انتقال کے بعد کا ہے، اس نے اس نکاح کو ناپسند کیا اور لڑکی نے مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ نکاح کرانے کو پسند کیا، لہذا اس کا نکاح مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ کردیا گیا(۲)۔

اور شامی میں ہے: **وإن زوّجها بغير استئمار فقد أخطأ السنة و توقف على رضاها۔ بحر عن المحيط**(۳)۔

(اور اگر اس کا نکاح اجازت لئے بغیر کیا تو اس نے سنت کے خلاف کیا، اور نکاح اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا)۔

ذیل میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ابوداؤد شریف کے حوالہ سے آرہی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک باکرہ لڑکی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر

---

(۱) المحلی لابن حزم ۹/۶۱، ۴، بحوالہ المفصل فی احکام المرأۃ والبیت المسلم، دفعہ ۲۰۵۱، ۶/۳۴۳۔

(۲) ابن ماجہ، بحوالہ تحریر المرأۃ فی عصر الرسالہ ج ۵/۷۱۔

(۳) شامی ۲/۲۹۸، ۲۹۹۔

عرض کیا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کردیا ہے اور وہ اس نکاح کو ناپسند کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس حدیث میں اس کی وضاحت نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے والد نے اس سے اجازت لے کر کیا تھا یا اس کی اجازت کے بغیر۔ ابوداؤد میں اس حدیث پر درج ذیل باب قائم کیا گیا ہے: باب في البکر یزوجها أبوها ولا یستأ مرها ۔ اور "بذل المجهود في حل أبي داؤد" میں اس کی تشریح "بغیر إذنها" سے کی گئی ہے[1] اس تشریح سے معلوم ہوا کہ اس باکرہ لڑکی کا نکاح اس کے والد نے اس کی اجازت کے بغیر کیا تھا، لہذا حضرت خنساء بنت خذام رضی اللہ عنہما کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کے والد نے ان کا نکاح ان سے اجازت لئے بغیر کیا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: إن جارية بكراً أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ[2] ۔

(ایک باکرہ لڑکی نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کردیا ہے اور وہ اس نکاح کو پسند نہیں کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دے دیا)۔

حضرت خنساء بنت خذامؓ انصاریہ سے روایت ہے: أن أباها زوّجها و هي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها[3] ۔

(ان کے والد نے ان کا نکاح کردیا اور وہ ثیبہ تھیں۔ انہوں نے اس نکاح کو پسند نہیں کیا، وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

ان حدیثوں کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ لڑکی پر جبر و اکراہ کر کے اس سے ایجاب یا

---

(۱) بذل المجہود فی حل ابی داؤد ۵ حصہ: ۱۰/ ۱۰۲ مکتبہ دار الباز، عباس احمد الباز، مکۃ المکرمہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، مشکاۃ ۲/ ۲۷۱۔

(۳) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲۔

قبول کرالیا گیا، اس کے بعد اس نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس کی شکایت کی، اور اس کے اس نکاح کو ناپسند کرنے کا اظہار کرنے پر آپ ﷺ نے اس کے نکاح کو رد کر دیا ہو، یا اسے اختیار دے دیا ہو۔

ذیل میں مکرہ کے نکاح کا حکم بیان کرنے سے پہلے اِکراہ کے لغوی معنی، اصطلاحی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

اِکراہ کا لغوی معنی:

اِکراہ کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے "الموسوعة الفقہیہ" میں ہے:

"قال في لسان العرب : أكرهته، حملته على أمر هو له كاره ، و فى مفردات الراغب نحوه ـ لسان العرب ، و المصباح المنير ، مادة (كره) ...... ولخص ذلک كله فقهاؤنا إذ قالوا : الإكراه لغة : حمل الإنسان على شئی يكرهه يقال : أكرهت فلاناً إكراها : حملته على أمر يكرهه"۔

"لسان العرب" میں اکرھتہ کے معنی میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر اکسایا، لکھے ہیں، "مفردات الراغب" میں بھی ایسے ہی ہے۔ "لسان العرب"، "مصباح المنیر" مادہ "کرہ"...... ہمارے فقہاء نے ان سب معانی کی تلخیص کر کے فرمایا ہے کہ اِکراہ کے لغوی معنی ہیں: انسان کو ایسی چیز کے کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، کہا جاتا ہے: أكرهت فلاناً إكراها میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر مجبور کیا) (۱)۔

اِکراہ کی اصطلاحی تعریف:

" هو فعل يفعله الإنسان بغيره فيزول به الرضا " زاد فى "المبسوط":

---

(۱) مجمع الانہر ۶ / ۲۱۲، شامی ۵ / ۸۰ بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ ۶ / ۹۸۔

أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره ، أو يسقط عنه الخطاب"[1]۔

(اکراہ ایسا فعل ہے جسے انسان دوسرے کی وجہ سے کرتا ہے، لہذا اِکراہ کی وجہ سے مکرہ کی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ ''المبسوط'' میں اضافہ کیا ہے: یا اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی اہلیت ختم ہوئے بغیر اس کا اختیار بیکار ہوجاتا ہے، یا مکرہ سے خطاب ساقط ہوجاتا ہے)۔

اِکراہ کی قسمیں:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ تام، ۲۔ ناقص۔

اِکراہ تام:

و أما بيان أنواع الإكره فنقول: إنه نوعان: نوع يوجب الإ لجاء والاضطرار طبعاً كا لقتل والقطع و الضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر ...... و هذا النوع يسمى إكراهاً تاماً[2]۔

(جہاں تک اِکراہ کی قسموں کی وضاحت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اِکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا طبعاً مجبور و مضطر ہونا لازم آتا ہے، جیسے مکرہ کو قتل کرنے یا اس کے کسی عضو کو کاٹنے، یا ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا، جس سے جان جانے یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، پٹائی کم ہو یا زیادہ، اس قسم کا نام اِکراہ تام ہے)۔

اِکراہ ناقص:

و نوع لا يو جب الإلجاء و الاضطرار و الحبس و القيد و الضرب

(۱) البحر الرائق ۸/۷۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۵۔

الذى لا يخاف منه التلف، وليس فيه تقدير لاز م ..... و هذا النوع من الإكراه يسمى إكراها ناقصاً[1]

(دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا مجبور ومضطر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔اس قسم میں قید کرنے، بیڑی ڈالنے اور ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا ہے جس سے جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہواور اس میں کوئی مقدار ضروری نہیں ہے۔ اِکراہ کی اس قسم کا نام کراہ ناقص ہے)۔

اِکراہ کے ساتھ صحیح ہونے والے تصرفات:

فا لطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر و الظهار .... هذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا[2]۔

(طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، قسم، نذر اور ظہار وغیرہ ایسے تصرفات ہیں جو حنفیہ کے نزدیک اِکراہ کے ساتھ (نہ چاہتے ہوئے کر لینے سے بھی) جائز ہو جاتے ہیں)۔

مکرہ کے نکاح کا حکم:

مکرہ کا نکاح وطلاق وغیرہ تصرفات صحیح ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ مکرہ سے اِکراہ کی صورت میں اس کی صرف طبعی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ وقوع طلاق کے لئے طبعی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق میں طلاق دینے والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالانکہ طلاق دینے پر وہ طبعاً راضی نہیں ہے۔

لأن الفائت بالإكراه ليس إلاالرضا طبعاً، وإنه ليس بشرط لوقوع

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔

الطلاق . فإن طلاق الهازل واقع و ليس براضٍ به طبعاً[1] .

صحت نکاح کے لئے عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے لفظ کو سننا شرط ہے۔ حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح اِکراہ اور مذاق میں کرنے سے صحیح ہو جاتا ہے۔

(و شرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر) ليتحقق رضاهما (قوله: ليتحقق رضاهما) أي ليصدر منها ما من شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل[2] .

نکاح وطلاق کے مذاق میں صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: " ثلاث جد هن جد و هز لهن جد :النكاح و الطلاق و الرجعة ".

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس لئے بھی کہ نکاح ایک قولی تصرف ہے، لہذا اس میں اِکراہ مؤثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق اور عتاق پر اِکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كا لطلاق والعتاق[3] .

جب نکاح میں اِکراہ مؤثر ہی نہیں ہوگا تو اِکراہ کے ذریعہ ہونے والا نکاح اور وہ نکاح جو بغیر اِکراہ کے ہو، دونوں کا حکم ایک ہی رہے گا، یعنی دونوں قسم کے نکاح صحیح ہو جائیں گے۔

۱- یہ صورت حقیقی رضامندی میں تو شامل نہیں ہوگی، البتہ اس صورت میں اس کے نکاح کے لئے ہاں کہہ دینے سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ صحت نکاح کے لئے حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ نکاح مذاق میں کرنے سے اور زبردستی کرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷ / ۱۸۲۔
(۲) شامی ۲۷۱/۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۷ / ۱۸۴۔

۲- عاقلہ بالغہ خاتون کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، اس اصول کا تعلق نکاح کے سلسلہ میں انعقاد نکاح سے پہلے کے حالات سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے اختیار ورضامندی کے بغیر اس کے نفس کے متعلق کسی کو کوئی تصرف کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ نکاح کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں، اس اصول کا تعلق اس صورت سے ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اِکراہ کرکے اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جائے، تو نکاح کے لئے ہاں کہلوانے پر اس اِکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس عاقلہ بالغہ لڑکی نے بغیر اِکراہ نکاح کے لئے ہاں کہا ہے۔ لہٰذا اس سے نکاح صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، مکرہ کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

ہاں اگر زبان سے نکاح قبول نہیں کرایا گیا اور زبردستی نکاح نامہ وغیرہ پر دستخط کرالئے گئے تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔

۴- سوال ۱ و ۲ میں جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے، اگر اس میں شوہر خاتون کا کفو ہو اور مہر، مہر مثل یا اس سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو زوجین کے مابین ازدواجی تعلقات قائم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، دونوں صورتوں میں یہ نکاح صحیح ولازم ہو جائے گا۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس خاتون کا کفو ہو لیکن مہر، مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو۔ اور خاتون مہر مثل سے کم پر راضی نہ ہو اور زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو یہ خاتون قاضی کے پاس کیس کرکے تفریق کرانے کا مطالبہ کرسکتی ہے اور اگر زوجین کے مابین زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں، چاہے بیوی کے شوہر کو جماع پر قدرت دینے کی وجہ سے یا شوہر نے زبردستی اس سے جماع کرلیا ہو، دونوں صورتوں میں بیوی کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔ مہر کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر تفریق بیوی کے مطالبہ پر باہم زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہوئی ہو تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے اور یہ تعلقات بیوی کی رضامندی سے ہوئے تو بیوی کو صرف مقررہ مہر ملے گا، خواہ وہ مہر مثل سے کتنا ہی کم ہو۔ اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ جماع کیا تو بیوی پورے مہر مثل کی حق دار ہوگی۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس کا کفو نہ ہو اور بیوی عدم کفاءت کی صورت میں اس کے ساتھ رہنے پر نہ صراحۃً راضی ہو اور نہ دلالۃً تو وہ قاضی کے پاس مقدمہ کر کے تفریق کرا سکتی ہے، بشرطیکہ باہم ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا شوہر زبردستی جماع کر لے۔ بیوی اپنی مرضی سے شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے۔ اگر بیوی عدم کفاءت کے باوجود شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کر دے یا دلالۃً، مثال کے طور پر شوہر کو جماع پر قدرت دے دے تو اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔

۵- اس صورت میں جواب ۴ کی تفصیل کے مطابق مہر مثل میں کمی یا عدم کفاءت کی بنیاد پر شرعی کونسل یا قاضی ان کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، یا شوہر سے زبردستی طلاق دلوا سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱- اسلامی معاشرہ کے ازدواجی سکون وطمانیت مزاج ومذاق کے توافق پر حاصل ہوتے ہیں، شرعی طور پر جبری نکاح کی اجازت نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:

ومن آياته"أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لايٰت لقوم يتفكرون"[۱]۔

اسی لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے:

"ولا يجبر الولي بالغة ولو بكرا"[۲] (بالغہ پر خواہ وہ باکرہ ہی ہو ولی جبر نہیں کرے گا)۔

اور قدوری میں ہے:

"ولا يجوز للولي إجبار البالغة العاقلة" (بالغہ عاقلہ پر ولی کے لئے جبر کرنا جائز نہیں ہے)۔

---

(۱) سورۂ روم ر ۲۱۔

(۲) ہدایہ، باب الولی۔

شرعی طور پر ولی کو جبر واکراہ کی اجازت نہیں ہے: ''وإن ابت لم یزوجها "(اگر لڑکی انکار کردے تو ولی اس کی شادی نہیں کرائے گا)۔

۲- شریعت میں عاقلہ بالغہ کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، عدم رضامندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، ڈرانا دھمکانا اور دھوکہ دے کر نکاح پر مجبور کرنا ہرگز جائز نہیں، نتیجتاً اس قسم کے نکاح کا انجام برا ہوتا ہے اور اگر گنہ گاری پر اتر جائے تو معاشرہ گندہ اور بدنام ہوگا۔

۳- بے جوڑ شادیوں میں معاشرتی سکون مفقود ہو جاتا ہے، لڑکی کو حق کفاءت کی بناء پر تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے۔

"الكفاءة تعتبر في النسب والدين والمال "[1] (کفاءت کا اعتبار نسب، دین اور مال میں ہے)۔

۴- بالغہ کے لئے اجبار نکاح میں فساد کا امکان ہے، خواہ نکاح کے بعد زن وشوئی تعلقات قائم رہیں یا نہ رہیں۔

۵- زوجین کے مزاجی تفاوت وتنفر سے شرعی کونسل یا قاضی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔

---

(۱) باب النکاح، قدوری۔

جبری شادی

مفتی شیر علی گجراتی

۱- انعقاد نکاح کے سلسلے میں تو اس کو رضامندی ہی مانا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کے باوجود زبان سے قبول کرنے اور رضامندی ظاہر کرنے سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے[۱]۔

حقیقی رضامندی نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط یا ضروری نہیں معلوم ہوتی، جیسے باپ یا دادا صغیر یا صغیرہ کا نکاح کردیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، حالانکہ ان کی رضامندی اس وقت تو معلوم ہی نہیں اور آئندہ اگر وہ اپنی عدم رضامندی کا اظہار کریں تب بھی ان کو اختیار نہیں ہے۔

۲- اذن ہی تسلیم کیا جائے گا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح ان امور میں سے ہے جن میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اور ایسے امور میں اکراہ کا کوئی حکم نہیں ظاہر ہوگا[۲]۔

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه، لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[۳]

---

(۱) عالمگیری ۵/ ۵۳ کتاب الاکراہ۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) درمختار برشامی ۹/ ۱۹۱ کتاب الاکراہ۔

(ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہو، وہ اِکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے، اس لئے کہ جو ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اس میں اِکراہ مؤثر نہیں ہوتا ہے)۔

۴- فقہاء کرام نے جن نو امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں سے معاشرتی اعتبار سے دونوں کا کفو ہونا نہیں ہے، اس لئے کفاءت کی بنیاد پر حق تفریق کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو بظاہر اس کے نکاح کے فسخ کرنے کا محض اس بنیاد پر حق نہیں ہوگا الا یہ کہ فسخ نکاح کے اسباب شرعیہ میں سے کوئی سبب پایا جائے۔

جبری شادی

مولانا محمد یعقوب قاسمی
جامعہ عربیہ امداد العلوم زید پور بارہ بنکی

۱- اگر بالغہ عورت حالت اکراہ میں زبان سے اپنے نکاح کی اجازت دے دے اگرچہ دل سے راضی نہ ہو تو شرعاً نکاح ہو جاتا ہے۔

"لأنه يصح النكاح مع الإكراه أي الإيجاب أو القبول مكرها"[۱]۔

(اس لئے کہ نکاح اِکراہ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے ایجاب ہو یا قبول ہو زبردستی، دونوں حالتوں میں نکاح درست ہو جاتا ہے)۔

شامی ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"إذحقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل الخ"[۲]۔

(کیونکہ نکاح میں حقیقی طور پر رضامندی شرط نہیں ہے اس لئے کہ نکاح زبردستی اور مذاق میں بھی صحیح ہو جاتا ہے)۔

۲- اگر لڑکی کو نکاح کے لئے زدوکوب کیا گیا اور اس نے ڈر کی وجہ سے نکاح کے کاغذات

---

(۱) الدر المختار علی ہامش رد المختار ۲/ ۴۱۳۔

(۲) شامی ۲/ ۳۷۳۔

پر دستخط کردیے اور دل سے اس نکاح سے بیزار ہے اور نکاح کے متعلق زبان سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا جیسا کہ طلاق نامہ پر جبراً دستخط کرا لینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی (۱)۔

بالغہ عورت کا زبردستی نکاح کردینے سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اور احادیث نبویہ میں مذکور ہے:

"ولا تجبرالبالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ الخ" (۲)

(بالغہ لڑکی پر نکاح کے سلسلہ میں زبردستی نہ کی جائے، کیونکہ لڑکی کے بالغ ہوجانے کی وجہ سے ولایت ختم ہوجاتی ہے)۔

فتاوی ہندیہ میں مذکور ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيبا، فإن فعل ذلک فالنكاح موقوف على إجازتها فإن أجازته جاز وإن ردته بطل" (۳)۔

(باپ دادا اور بادشاہ میں سے کسی کے لئے بالغہ صحیح العقل کا نکاح کرنا اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ بالغہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو اگر کسی نے نکاح کردیا تو نکاح بالغہ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ باطل ہوگا)۔

احادیث نبویہ میں زبردستی نکاح کے منعقد نہ ہونے کے متعلق متعدد احادیث موجود ہیں:

---

(۱) فتاوی عالمگیریہ ۱/ ۶۳۔

(۲) درمختار ۲/ ۲۱۰۔

(۳) عالمگیری ۲/ ۱۳۔

"جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي أنكحني رجلا وأنا كارهة فقال لأبيها: لانكاح اذهبي فانكحي من شئت" (۱)۔

(ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے ماں باپ نے میری شادی ایک مرد کے ساتھ کر دی ہے حالانکہ میں اس کو پسند نہیں کرتی تو اس کے باپ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تیرے نکاح کا اعتبار نہیں، تو جا اور جس سے چاہے نکاح کر)۔

بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن "(۲)۔

(بے شوہر عورت کا نکاح مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے)۔

حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر اجبار شرعاً درست نہیں ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے:

"أن جارية أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ" (۳)۔

(ایک باکرہ لڑکی حضور ﷺ کے پاس آئی اور اس نے کہا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی ہے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو نکاح کے معاملہ میں اختیار دیا)۔

مشکاۃ شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ "ردنكاح ثيب وبكر أنكحهما أبوهما وهما كارهتان" (۴)۔

(۱) دراہ ۲/ ۲۹۴۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱۔

(۳) ابوداؤد شریف رص ۲۸۵، ۲۸٦۔

(۴) مرقاۃ شرح مشکاۃ ٦/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(نبی ﷺ نے ایک ثیبہ اور ایک باکرہ کا نکاح رد فرمادیا جن کے والدین نے ان کی مرضی کے بغیر زبردستی ان کا نکاح کردیا تھا)۔

۳- صورت مسئولہ میں چونکہ بالغہ لڑکی کی شادی غیر کفو میں ہوئی ہے، اس لئے اس کو کفو میں شادی نہ ہونے کی وجہ سے حق تفریق حاصل ہوگا، کیونکہ جمہور کے نزدیک کفاءت اولیاء اور بالغہ دونوں کا حق ہے۔

"ولكن الكفاءة عند الجمهور حق للمرأة والأولياء"[1]۔

(لیکن کفاءت جمہور کے نزدیک لڑکی اور اولیاء دونوں کا حق ہے)۔

۴- مذکورہ نکاح میں اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہوگئے تو پھر حق کفاءت وحق تفریق لڑکی کو حاصل نہ ہوں گے، البتہ اگر اس نکاح میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے ہیں اور لڑکی تاہنوز اس نکاح سے بیزاری کا اظہار کرتی ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو حق کفاءت وحق تفریق دونوں حاصل ہوں گے۔

۵- ایسی حالت میں قاضی اس نکاح کو حسب ضرورت فسخ کرسکتا ہے۔

---

(۱) زادالمعاد ۵/۱۶۱۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

- حیرت انگیز واقعات
- عبرت انگیز واقعات
- اکابرین کے پاکیزہ لطائف
- جدید تجارتی شکلیں
- سوال و جواب (آپ کے مسائل اور ان کے حل کے لیے ۲ج)
- ضرورت و حاجت کا احکام شرعیہ میں اعتبار
- وقف املاک کے شرعی احکام
- عصر حاجر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل
- تحفہ افواج اسلام دو جلد
- مذاہب عالم اور عصر حاضر کی فکری جماعتیں
- برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں
- متاع نور (سوانح مولانا نور احمد)
- اسلام کا نظام عشر و خراج ۲ جلد
- زکاۃ کے جدید مسائل ۲ جلد
- قسطوں پر خرید و فروخت
- زکاۃ اور مسئلہ تملیک
- بنیادی فقہی احکام ۲ جلد
- چالیس بڑے مسلمان
- جدید فقہی مباحث ۲۴ جلد
- شیئرز اور کمپنی طریقہ کار و احکام
- حج عمرہ اور ان کے جدید مسائل
- لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار
- مجموعہ قوانین اسلامی
- احکام و آداب طہارت، وضو، نماز

☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک و بیرون ملک ترسیل۔
☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام
☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔

ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت و بلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی بحوث، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ۔

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی رفون: ۴۹۶۵۸۷۷

جدید فقہی مباحث

جبری شادی کا شرعی حکم

بحث وتحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

.... جملہ حقوق محفوظ ہیں ....

مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)	**Islamic Fiqh Academy (India)**

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

فہرست مضامین

جبری شادی

ابتدائیہ:	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۷
سوالنامہ:		۱۱
فیصلے:		۱۵
عرض مسئلہ:	مولانا عبید اللہ اسعدی	۱۷
مقالات:		۳۱-۲۲۱
۱-	مولانا برہان الدین سنبھلی	۳۳
۲-	مولانا زبیر احمد قاسمی	۳۶
۳-	مفتی نسیم احمد قاسمی	۴۰
۴-	مولانا قاضی عبد الجلیل قاسمی	۴۷
۵-	مفتی انور علی اعظمی	۵۳
۶-	مولانا اختر امام عادل	۵۵

۷-	مفتی محبوب علی وجیہی	۶۵
۸-	ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی	۶۷
۹-	مفتی محمد صدرعالم قاسمی	۸۸
۱۰-	مولانا خورشید انور اعظمی	۹۰
۱۱-	مولانا محمد ظفر عالم ندوی	۹۷
۱۲-	مولانا ابوسفیان مفتاحی	۹۹
۱۳-	مولانا ظفر الاسلام اعظمی	۱۰۲
۱۴-	مولانا سید اسرار الحق سبیلی	۱۰۵
۱۵-	ڈاکٹر عبداللہ جولم	۱۱۶
۱۶-	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۱۱۹
۱۷-	مفتی احمد نادر قاسمی	۱۲۱
۱۸-	مولانا عبدالاحد تاراپوری	۱۳۷
۱۹-	مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی	۱۳۹
۲۰-	مولانا محمد ابوبکر قاسمی	۱۴۱
۲۱-	مولانا محمد اقبال قاسمی	۱۴۶
۲۲-	مفتی عبدالرحیم، بارہمولہ کشمیر	۱۵۷
۲۳-	مولانا ابوالعاص وحیدی	۱۶۸
۲۴-	مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری	۱۷۲
۲۵-	مولانا محمد انظار عالم قاسمی	۱۷۵

۲۶-	مولانا اعجاز احمد قاسمی	۱۸۴
۲۷-	مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۸۷
۲۸-	مولانا بہاء الدین ندوی	۱۸۹
۲۹-	شیخ عبد القادر عبد اللہ القادری	۱۹۲
۳۰-	مولانا نیاز احمد عبد الحمید طیب پوری	۱۹۵
۳۱-	مولانا محمد اعظمی	۱۹۷
۳۲-	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲۰۰
۳۳-	قاضی محمد کامل قاسمی	۲۰۲
۳۴-	ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی	۲۱۴
۳۵-	مفتی شیر علی گجراتی	۲۱۶
۳۶-	مولانا محمد یعقوب قاسمی	۲۱۸

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی
۲- مولانا برہان الدین سنبھلی
۳- مولانا محمد رضوان القاسمی
۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۵- مولانا عتیق احمد بستوی
۶- مولانا عبید اللہ اسعدی
۷- مولانا فہیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

احکام شریعت کی بنیاد عدل پر ہے، "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (سورۂ نحل:۹۰)۔ اس نے تمام انسانی طبقات کو انصاف فراہم کیا ہے اور دنیا کے مختلف مذاہب اور نظامہائے حیات میں جو ناانصافیاں روا رکھی گئی تھیں، ان کو دور کیا ہے، اور جیسے شفیق باپ اور دردمند ماں کا اپنے بچوں میں اس کی طرف زیادہ جھکاؤ ہوتا ہے جو کسی پہلو سے کمزور ہو، اسی طرح پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ یوں تو تمام عالم کے لئے رحمت تھے، لیکن اس وقت دو طبقات جو سب سے زیادہ مظلوم تھے: ''عورتیں اور غلام''، ان پر آپ کی نگاہ التفات سب سے زیادہ تھی اور آپ ﷺ نے زندگی کے آخری اوقات تک ان کے بارے میں حسن سلوک کی ہدایت فرمائی۔

اسلام سے پہلے عورت کے بارے میں تصور تھا کہ وہ بھی ایک جائداد ہے، جو چیز خود جائداد ہو اس میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہاں تک کہ وہ اپنے وجود کی بھی مالک نہیں ہوتی، اسی لئے ایک طرف عورت کو میراث سے محروم کیا گیا اور دوسری طرف شادی سے پہلے اسے باپ کی اور شادی کے بعد شوہر کی ملکیت سمجھا گیا، نہ اسے اپنے مال میں کوئی اختیار حاصل تھا اور نہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود مختار تھی، اسی لئے وہ خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تھی، اولیاء اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دیتے تھے، اور مہر جو عورت کا حق ہے، اس پر بھی خود قابض ہو جایا کرتے تھے۔

اسلام نے عورت کو عزت و احترام کا مقام دیا، اسے مالکانہ حقوق عطا کئے، میراث کے حق سے نوازا، اور بتایا کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق رکھتی ہے، اولیاء اس پر کوئی رشتہ مسلط نہیں کر سکتے اور اپنی خواہش و مرضی کو اس پر زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بڑی وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے، دوسری طرف لڑکیوں کو اس بات کی تلقین بھی کی گئی کہ اولیا کی رائے ان پر لازم نہیں ہے، لیکن وہ اس کو اہمیت دیں اور اس کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کریں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہے۔

مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی طرف سے یہ صورتحال سامنے آئی کہ وہاں اس سلسلہ میں ایک گونہ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، ایک طرف اولیاء کی طرف سے لڑکیوں پر رشتوں کے لئے جبر کیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعد کو زوجین کے درمیان تعلقات میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے اور طلاق اور خلع تک نوبت آ جاتی ہے، دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثر سے لڑکوں اور لڑکیوں میں اولیاء کی رائے کو اہمیت نہ دینے کا رجحان بڑھتا جارہا ہے اور بعض اوقات نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کے جذباتی فیصلے آئندہ خود ان کے لئے دشواری کا باعث بن جاتے ہیں۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ رتا ۱۶ اپریل ۲۰۰۱ء، جامعہ سید احمد شہید کٹولی میں ''جبری نکاح'' کا موضوع بھی شامل تھا، سمینار میں جو اہم مقالات اہل علم کی طرف سے آئے اور بہ اتفاق رائے جو فیصلہ ہوا، ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے پیش ہے، جو عائلی زندگی کے ایک اہم پہلو کو سمجھنے میں معاون بھی ہوگا اور شخصی آزادی کے سلسلہ میں اسلام کی روشن تعلیمات کی تصویر بھی لوگوں کے سامنے آ سکے گی، اس موقع سے مجھے سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے سینئر سیاستداں اور سابق وزیر اعظم ہند جناب اٹل بہاری واجپائی کی بات یاد آتی ہے جسے اردو کے علاوہ انگریزی اخبارات نے نمایاں طور پر شائع کیا تھا کہ '' مجھے اسلام کی یہ بات بہت اچھی لگتی ہے کہ لڑکی سے اجازت لئے بغیر اس کا نکاح نہیں

کیا جاسکتا''۔ افسوس نہ ہمارے برادران وطن نے ٹھنڈے دل سے اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ ہم مسلمانوں نے ان تک اس امانت کو پہنچانے ہی کی سنجیدہ کوشش کی ہے، ورنہ اسلامی تعلیمات قانون فطرت سے ہم آہنگی، عقل ومشاہدہ سے موافقت اور انسانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کی صلاحیت کی جہت سے نہ صرف امت مسلمہ، بلکہ پوری انسانیت کے لئے نجات وفلاح کی کلید ہے اور اس سے نہ صرف آخرت کی کامیابی متعلق ہے، بلکہ دنیا میں سکون وطمانینت کا باعث بھی ہے۔ اور شاعر کے اس شعر کا مصداق ہے:

زفرق تابقدم ہرکجا کہ می نگرم

کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا ایں جاست

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کو اجر جزیل عطا فرمائے، اکیڈمی کو دوام واستحکام بخشے اور اس کی یہ پیش کش عنداللہ وعندالناس مقبول ہو۔ واللہ ہو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

۱۲/جون ۲۰۰۴ء، مطابق ۲۳/ربیع الثانی ۱۴۲۵ھ

سوالنامہ:

آپ کی خدمت میں برطانیہ اور بعض دوسرے مغربی ممالک کے مسلم سماج کی بعض مشکلات ومسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لئے یہ تحریر بھیجی جارہی ہے، امید ہے کہ آپ حالات کی نزاکت اور پیچیدگی کو سامنے رکھتے ہوئے کتاب وسنت، مقاصد شریعت اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ایسا حل تجویز فرمائیں گے جو قابل عمل ہوگا۔

آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ برطانیہ، دوسرے مغربی ممالک نیز امریکہ میں ایشیا اور افریقہ سے گئے ہوئے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور اس آبادی میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ بہت سے خاندان ایسے بھی ہیں جو دو تین پشتوں سے ان ممالک میں آباد ہیں۔ جن مسلمان بچوں کی پیدائش، نشوونما اور تعلیم وتربیت ان ہی مغربی ممالک میں ہوئی، انہیں ان ملکوں سے کوئی زیادہ لگاؤ اور دلچسپی نہیں ہوتی جہاں سے ان کا خاندان ترک وطن کر کے مغربی ملکوں میں آباد ہوا ہے۔ مغربی ممالک میں پلنے اور بڑھنے والے مسلمان بچے اور بچیوں کا مزاج ومذاق بھی بڑی حد تک مغربی سانچہ میں ڈھل چکا ہوتا ہے۔ ان ممالک کے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں میں یہ رجحان تیزی کے ساتھ بڑھتا جارہا ہے کہ ان کا ازدواجی رشتہ ان ہی ملکوں میں پیدا ہونے والے اور تعلیم وتربیت حاصل کرنے والے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں سے کرایا جائے۔

دوسری طرف بسا اوقات والدین کی خواہش اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ازدواجی رشتے اپنے خاندان میں کئے جائیں، یعنی ہندوستان یا پاکستان سے برطانیہ منتقل ہونے والے ماں باپ یہ چاہتے ہیں کہ اپنی بہو اور داماد ہندوپاک میں آباد اپنے خاندان سے حاصل کریں۔

یہ کشاکش بسا اوقات بہت ناپسندیدہ صورت اختیار کر لیتی ہے، خصوصاً لڑکیوں کے

مسئلہ میں۔ برطانیہ میں قائم شرعی پنچایتوں اور شرعی کونسلوں کے سامنے ایسے بہت سے واقعات آتے رہتے ہیں کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے والدین یا بھائی وغیرہ لڑکی کو اپنا قدیم وطن دکھانے یا سیر وتفریح کرانے کے عنوان سے ہندوستان یا پاکستان لے جاتے ہیں اور لڑکی کی شادی اپنے کسی عزیز وقریب سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لڑکی کسی طرح اس نکاح پر رضامند نہیں ہوتی اور صاف کہہ دیتی ہے کہ ہم اس نوجوان کے ساتھ کسی طرح زندگی نہیں گذار سکتے۔ اس کے باوجود اولیاء اسے نکاح کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جبر واکراہ کی شکلیں اختیار کرتے ہیں، اسے نکاح پر آمادہ کرنے کے لئے زدوکوب کرتے ہیں۔ یہ دھمکی دیتے ہیں کہ اگر تم نے اس شخص سے نکاح نہیں کیا تو تمہارا پاسپورٹ جلادیں گے، برباد کردیں گے اور تم کو برطانیہ کی شہریت سے محروم کر کے یہیں سڑادیں گے۔ مجبور وبے بس لڑکی اس طرح کی دھمکیوں اور جبر واکراہ سے مجبور ہو کر نکاح پر رضامندی کا زبانی اظہار کردیتی ہے، حالانکہ وہ دل سے اس نکاح پر ہرگز آمادہ نہیں تھی۔ اس جبری نکاح کا ایک بڑا مقصد اس نوجوان کو برطانیہ کی شہریت دلوانا اور برطانیہ میں بسانا ہوتا ہے، جس کے ساتھ نکاح کرنے پر لڑکی کو مجبور کیا گیا۔

اس طرح کی لڑکیاں برطانیہ واپس جانے کے بعد ان نوجوانوں کو اپنا شوہر تسلیم کرنے اور ان کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے سے انکار کردیتی ہیں۔ ان میں جو دیندار ہوتی ہیں، خدا کا خوف رکھتی ہیں وہ مسئلہ معلوم کرنے اور نکاح فسخ کرانے کے مقصد سے شرعی کونسلو کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

یہ واقعات اتنی کثرت سے ہونے لگے ہیں کہ حکومت برطانیہ نے اس پر رپورٹ مرتب کروائی اور ان واقعات کا سخت نوٹس لیا۔ پریس میں ایسے واقعات آنے سے مسلمانوں اور اسلام کی تصویر بھی خراب ہوئی اور آزادی نسواں نیز حقوق انسانی کی تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق اس حد تک پامال ہیں کہ عاقلہ، بالغہ، تعلیم یافتہ، باشعور لڑکی کو جبراً کسی ناپسندیدہ شخص کے نکاح میں رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ شریعت نے اولیاء کو بچے اور بچیوں کے معاملات میں

تصرف کا جو بھی اختیار دیا ہے، اس کی بنیاد ان کے ساتھ شفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنیاد پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہونا چاہئے جن میں بچوں کا فائدہ اور ان کے مفادات کی حفاظت ہو۔

ہندوستان میں بھی اب اس طرح کے واقعات مسلسل رونما ہونے لگے ہیں، جس میں جبر کے ساتھ نکاح کردیا جاتا ہے۔

اس پس منظر میں آپ درج ذیل سوالات کے جوابات قدرے تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائیں:

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ سے واضح ہے- کیا وہ صورت رضامندی میں شامل ہوگی جب کہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کرکے یا پاسپورٹ ضائع کردینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا گیا ہو جب کہ دل سے وہ اس نکاح پر راضی نہیں ہے؟

۲- مکرہ کا نکاح شرعاً منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ کیا اس سلسلے میں اِکراہ ملجی اور اِکراہ غیر ملجی کے درمیان کوئی فرق ہے؟

۳- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آتا ہے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ جبر واکراہ سے مجبور ہوکر لڑکی نے رضامندی کا اظہار کیا تھا اور لڑکی کسی طرح اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو تو کیا شرعی کونسل یا قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں؟

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا، اس کے بعد کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان زن وشوئی تعلقات بھی قائم ہوجاتے ہیں اور کبھی زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آتی، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ، تحریر فرمائیں۔

فیصلے:

جبری شادی

برطانیہ اور بعض مغربی ممالک کے ساجی حالات کے پس منظر میں اولیاء کی جانب سے لڑکیوں کو رشتہ نکاح کے سلسلے میں مجبور کئے جانے کے واقعات پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں سمینار منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی، ملیح آباد میں غور کیا گیا اور حسب ذیل فیصلے کئے گئے:

۱- لڑکا یا لڑکی جب بالغ ہو جائیں تو شریعت نے انہیں اپنی ذات کے بارے میں تصرف اور نکاح کے سلسلے میں رشتہ کے انتخاب کا حق دیا ہے۔ یہ حریت شخصیہ شریعت اسلامیہ کے امتیازات میں سے ہے، بلکہ آج مغرب ومشرق کی بہت سی قوموں نے عورتوں کو جو حقوق دیئے ہیں وہ انہی اسلامی تعلیمات سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔

۲- اولیاء کی جانب سے بالغ لڑکی یا لڑکے کو ان کی خواہش اور رضا کا خیال کئے بغیر کسی رشتہ پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں، لہذا اولیاء کا اپنی رائے پر اصرار اور اس پر مجبور کرنے کے لئے طرح طرح کی دھمکیاں دینا اسلام کے دیئے ہوئے حقوق سے محروم کرنے کی ناروا کوشش ہے، جو کسی طرح درست نہیں ہے۔

۳- لڑکوں اور لڑکیوں کو بھی چاہئے کہ اپنے اولیاء کے انتخاب کردہ رشتے کو ترجیح دیں، کیونکہ اولیاء کی شفقت ومحبت اور ان کے تجربہ کی وجہ سے عموماً یہی امید ہے کہ اولیاء نے ان کے لئے رشتے کا انتخاب کرتے وقت ان کے مفادات کا پورا پورا لحاظ کیا ہوگا۔

۴- نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کا تعلق نکاح کے وقت رضا مندی کے اظہار سے ہے، لہذا اگر بالغ لڑکے یا لڑکی نے نکاح کے وقت رضا مندی کا اظہار کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۵- اگر قاضی شرعی اور قضاء کے کام کرنے والے اداروں و ذمہ داروں کے سامنے یہ بات بہ تحقیق ثابت ہو جائے کہ اولیاء نے بالغہ لڑکی کے نکاح کے سلسلے میں جبر و زبردستی سے کام لیا ہے اور اس کو مجبور کر کے بوقت نکاح ہاں کرا لیا ہے اور لڑکی رشتہ ہو جانے کے بعد اس رشتہ کو باقی و برقرار رکھنے کے لئے کسی طرح تیار نہیں ہے اور فسخ کا مطالبہ کرتی ہے اور شوہر نہ بطور خود اسے جدا کرتا ہے اور نہ خلع و طلاق پر آمادہ ہے تو قاضی شرعی کو دفع ظلم کی غرض سے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

عرض مسئلہ:

جبری شادی

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی
سکریٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
استاذ حدیث جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے ۲۳ ہویں فقہی سمینار کا ایک موضوع جبری شادی رکھا ہے۔ اس سے متعلق عرض، خلاصہ اور تجزیہ و جائزہ پیش کرنے کا احقر کو مکلّف بنایا گیا ہے۔

بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق ''ولایت و کفاءت'' کے موضوع سے ہے اور ان دونوں امور کے سلسلہ میں اکیڈمی کی طرف سے سمینار ہو چکا ہے اور تجاویز بھی آ چکی ہیں۔ اس کے بعد برطانیہ وغیرہ کے حالات کے پس منظر میں وہاں مقیم فکر مند علماء کے تقاضے کے تحت اس موضوع کو اختیار کیا گیا ہے۔ بہر حال پہلے تو اس سے متعلق موصول ہونے والی تحریروں کا خلاصہ ملاحظہ فرمایئے اور اس کے بعد احقر کا جائزہ و تجزیہ پیش خدمت ہے۔

اس موضوع سے متعلق مرسلہ و تیار کردہ سوالنامہ کے جواب میں اکیڈمی کو کل ۳۳ تحریریں عرض کی تجویز و تحریر کے وقت تک موصول ہوئیں جن میں اکثر تو مختصر ہیں اور چند مبسوط ہیں۔ جواب دینے والوں میں اکیڈمی کے مستقل معاونین و شریک کار، نیز اہم حضرات یہ ہیں: مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اسرار الحق

سنبھلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی۔

جوابات کی نوعیت یہ ہے کہ بعض حضرات نے اجمالی جواب پر اکتفا کیا ہے اور ہر ہر دفعہ کا جواب نہیں دیا ہے اور نہ ان کے کلام سے اس کا اخذ کرنا ممکن ہے، اور بعض حضرات نے ہر دفعہ کا وضاحت وصراحت سے جواب دیا ہے، خلاصہ میں کوشش کی گئی ہے کہ کوئی رائے چھوٹنے نہ پائے اور نہ کسی رائے کے اخذ کرنے میں غلطی ہو، مگر براءت کا دعوی نہیں کیا جا سکتا۔

پہلا سوال:

قبل عقد لڑکی سے بجبر ''ہاں'' کرانا۔ کیا رضا شمار کیا جائے گا؟

مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر صاحب کا جواب ہے کہ اس کو رضا شمار کیا جائے گا اور اکثر حضرات کا خیال ہے کہ نہیں۔

دوسرا سوال:

بوقت عقد بجبر ''ہاں'' کرانا کیا قبول عقد ہے اور نکاح ہو جائے گا؟

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا محمد ظفر، مولانا نعیم اختر، مولانا اقبال قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مولانا نیاز احمد کا خیال ہے کہ نکاح ہو جائے گا، جبکہ مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی اور مولانا محمد اعظمی کا خیال ہے کہ نہیں ہوگا۔ بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بجبر دستخط کرایا گیا ہے اور زبان سے نہیں کہلایا تو نہیں ہوگا ورنہ ہو جائے گا۔

تیسرا سوال:

برطانیہ وہندوستان وغیرہ کا معاشرتی فرق کیا کفاءت کے تحت آتا ہے؟

اس کے تحت بصراحت جواب دینے والے متفق ہیں کہ کفاءت کی نسبت سے اس کا کوئی اعتبار نہیں اور لڑکی کو کوئی حق نہیں، البتہ مولانا ظفر عالم ندوی نے کہا ہے کہ خلع کر لے۔

چوتھا سوال:

مذکورہ صورت میں تفریق کے لئے دخول وعدم دخول کا فرق؟

اس کے تحت کئی آراء ہیں:

۱- بہر صورت حق ہے (مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اقبال احمد قاسمی، البتہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ اگر دخول میں بھی جبر ہو تو بعد دخول بھی حق ہے)۔

۲- بہر صورت حق نہیں (مولانا نعیم اختر)۔

۳- بعد دخول حق نہیں (مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ظفر، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا عبد القادر عبد اللہ)۔

۴- اگر جبر ہو تو حق ہے ورنہ نہیں (شوکت صبا)۔

پانچواں سوال:

جبر واکراہ کا تحقق ہونے پر شرعی کونسل وغیرہ وحق تفریق ہے یا نہیں؟

اس کے تحت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر کی رائے ہے کہ کوئی حق نہیں اور بقیہ وہ حضرات جنہوں نے اس پہلو کی صراحت کی ہے سب متفق ہیں کہ شرعی کونسل کو یہ حق ہے۔ ان حضرات میں مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا ابو العاص وحیدی وغیرہ ہیں۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بجنوری اس قسم کے نکاح کے انعقاد کے قائل نہیں ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجھک نکاح فسخ کر دینا چاہئے، یہ احتیاطاً ہے، ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

یہ مقالہ نگار حضرات کی آراء کا خلاصہ تھا۔ اب احقر کا تجزیہ سماعت فرمائیں۔

پہلی بات تو یہ کہ جبری شادی کی ایک صورت یہ ہے کہ باپ، دادا وغیرہ بچی یا بچے کی شادی خالص اپنی مرضی سے کریں اور ان کے بلوغ کے باوجود یا تو ان سے استفسار نہ کریں یا استفسار کریں تو ان کے انکار کا لحاظ کئے بغیر خود ہی ایجاب وقبول کرلیں۔ سوالنامہ میں یہ صورت شامل نہیں ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عقد اور ایجاب وقبول کا علم ہونے پر لڑکی یا لڑکا خاموش رہے، کچھ نہ بولے تو نکاح نافذ ہوجائے گا ورنہ رد ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی کے انکار کی صورت میں اس سے بوقت ایجاب وقبول، باصرار اور باجبار ہاں اور قبول کہلایا اور کروایا جائے۔ اسی کی بابت سوال کیا گیا ہے تو اگر اجبار کے ساتھ تحریر لی گئی، دستخط یا انگوٹھا، تو یہ غیر معتبر ہے۔ اور اگر ہاں کرایا گیا تو حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح ہوجاتا ہے، اور اس نکاح کی صحت کی وجہ بعض وہ توسیعات ہیں جو شریعت نے انعقاد نکاح اور طلاق کی بابت رکھی ہیں جن کی بنیاد ترمذی وغیرہ کی معروف حدیث ہے: ''ثلاث جدھن جد وھزلھن جد'' (جامع ترمذی، کتاب الطلاق۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور تمام اہل علم کا عمل اس کے موافق ذکر فرمایا ہے)۔ اس حدیث کے مطابق مذاق کے طور پر کہے جانے والے ایجاب وقبول کے الفاظ بھی صحت نکاح کے لئے کافی ہیں اور جب مذاق سے نکاح ہوجاتا ہے تو اکراہ واجبار کی صورت میں بدرجہ اولی ہوجائے گا۔ کیونکہ مذاق کی صورت میں جانبین کا سرے سے رشتہ کرنے کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے اور آپس میں گفتگو بس ایک تفریح اور دل لگی ہے اور اکراہ کی صورت میں ایک فریق تو پورے طور پر آمادہ وسنجیدہ ہی ہے، رہا دوسرا فریق جس پر جبر ہے تو وہ بھی اپنے نفع ونقصان کو سوچ کر ہی فیصلہ کر رہا ہے اور ہاں کر رہا ہے یعنی لڑکی، لہذا لڑکی کی طرف سے بھی عقد کا قصد وارادہ پایا گیا، اگرچہ یہ ارادہ بادل ناخواستہ انتہائی ناپسندیدگی اور ناگواری کے ساتھ ہے مگر لڑکی اس لئے ہاں کر رہی ہے کہ اس کے سامنے انکار کی مضرتیں کم از کم فی الحال قبول کی مضرتوں سے بڑھ کر ہیں تو ہاں کر کے وہ خود کو فی الحال سہی بعض مضرتوں سے بچا رہی ہے۔

لہذا یہ نکاح تو ہوگیا جبکہ نکاح باپ دادا نے کرایا ہے اور بظاہر انہوں نے لڑکی کے حق میں کسی برائی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اپنی کسی ذاتی غرض ومنفعت کے حاصل کرنے کا، کہ کہا جائے کہ اپنی غرض پر لڑکی کو بھینٹ چڑھا دیا۔

اور یہ نکاح حنفیہ کے علاوہ۔ بقیہ تینوں مذاہب وائمہ کی رائے کے مطابق بھی منعقد ودرست ہوگا جبکہ نکاح باپ ودادا نے کیا ہو۔ کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باپ کو بالغہ باکرہ پر بھی ولایت اجباری حاصل ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے نزدیک دادا کو بھی۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اس کے بعد لڑکی رشتے کو نباہنے کی بھی پابند اور اس پر مجبور ہے یا یہ کہ اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبے وسعی کا حق حاصل ہے۔

تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب نکاح صحیح ہوا اور بظاہر حال اس میں لڑکی کی بہتری ومصلحت کا ہی لحاظ کیا گیا تو لڑکی سے یہی کہا جائے گا کہ اس رشتے کو باقی وبرقرار رکھے اور صبر وایثار سے کام لے، والدین کی خوشی اور ان کے پسند کردہ مستقبل کو اپنے حق میں بہتر سمجھے جن مضرتوں سے بچنے کے لئے اس نے مجبور ہوکر نکاح کو قبول کیا ہے، رشتے کو ختم کرنے کی صورت میں اس قسم کی مضرتوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر اس کو مطلوبہ خوشیاں پورے طور پر حاصل نہ ہوسکیں گی۔

لیکن اگر وہ خود کو اس پر کسی طرح آمادہ نہ کرسکے تو اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

یہ حق اس کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ لڑکی نے اگرچہ ہاں کردی ہے مگر خود کو انتہائی مجبور پاکر اور اس حال میں کہ اس کا دل اس رشتے پر کسی طرح آمادہ نہ تھا، اس لئے ہاں کرنے بلکہ خود کو شوہر کے سپرد کرنے کے باوجود بھی بسا اوقات وہ شوہر کو اپنے دل میں وہ جگہ نہیں دے پاتی اور اپنے دل میں اس کے اندر وہ احساسات وجذبات پیدا کرنے سے عاجز رہتی ہے جو ازدواجی زندگی کی حقیقی مسرتوں کے لئے درکار ہیں بلکہ شوہر کے لئے معاندانہ جذبات اس میں

برابر برقرار رہتے ہیں اور فروغ پاتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس عظیم ونازک رشتہ میں یہ بدمزگی کامیاب مستقبل اور اچھے نتائج کا پیش خیمہ نہیں بن سکتی بلکہ زوجین کے لئے ہر اعتبار سے مسائل کو جنم دینے والی ہوگی اور صورت حال وہ ہوگی جس کو قرآن وفقہ کی تعبیر میں ''شقاق'' سے تعبیر کیا گیا ہے، خواہ یہ ہو کہ یہ صورتحال پیدا ہو چکی ہو یا یہ کہ دونوں بتدریج اس کی طرف جا رہے ہوں۔

اس لئے لڑکی کو حق ہے کہ وہ شرعی حدود میں اس رشتے کو ختم کرنے اور اپنی آزادی کا مطالبہ کرے۔ اور ایسی صورت میں اس کے مطالبے کو ان احادیث کا مصداق نہیں قرار دیا جا سکتا جن میں بغیر کسی معقول وجہ کے طلاق وخلع یعنی علاحدگی کے مطالبہ کی مذمت اور وعید آئی ہے، کیونکہ وعید ناحق مطالبے پر ہے اور یہاں مطالبہ بہر حال معقول اور برحق ہے۔

اور اس کی دلیل وہ قرآنی آیات وہدایات ہیں جن میں زوجین کے درمیان باہمی شدید اختلافات اور ایک دوسرے کی حقوق کی ادائیگی میں شدید اور موجب نزاع کوتاہی کے پائے جانے یا اس کے قوی اندیشے پر رشتے کو ختم کردینے کی بات کہی گئی ہے:

''فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به'' (سورۂ بقرہ ۲۲۹)۔

''وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها'' (سورۂ نساء ۳۵)۔

ان آیات کے خطاب میں حکام واولیاء اور شوہر واقرباء سب داخل ہیں کہ شقاق کے حال اور اس کے قوی اندیشے میں کیا کریں، مشہور تابعی مفسر حضرت طاؤس پہلی آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اس آیت میں حدود اللہ کو قائم نہ کرنے سے مراد ہے ایک دوسرے کی معاشرت وصحبت کے معاملات وحقوق کی اچھی طرح انجام دہی نہ کرنا (بخاری مع فتح الباری ۹؍ ۳۹۴)۔

اور سب سے اہم اور واضح دلیل صحیحین وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ثابت بن قیس کی بیوی حاضر خدمت ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھ کو ثابت بن قیس سے ان کے دین و اخلاق کے اعتبار سے کوئی شکایت نہیں ہے (کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ مناسب آدمی ہیں) لیکن میں اس کو پسند نہیں کرتی کہ اسلام سے وابستگی کے ساتھ کسی کی بیوی رہوں اور اس کے ساتھ دل سے محبت نہ کروں۔ اس کے حقوق کو پورے طور پر ادا نہ کروں اور اس طرح میں ناشکری یا کفر کے کاموں کی مرتکب ہوں یا یہ کہ عین کفر تک پہنچ جاؤں۔

شوہر سے ان کی نفرت و بددلی کا کیا سبب تھا؟ اس بابت اگرچہ بعض روایات میں اس کا تذکرہ آتا ہے کہ وہ بہت مارتے تھے حتی کہ اس سے کچھ جسمانی نقصان بھی ہوا تھا مگر محققین نے اس کے بجائے اہمیت اس کو دی ہے کہ شوہر نہایت بدصورت تھے، کیونکہ خاتون نے دین واخلاق میں کمی کی صاف نفی کردی۔ وہ شوہر سے اتنی متنفر تھیں کہ ساتھ رہنے سہنے کے باوجود وہ خود کو شوہر سے پورے طور پر منسلک نہ کرسکیں اور وہ روز اول سے نفرت کا شکار تھیں، حتی کہ ابن ماجہ کی روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اگر خوف خدا نہ ہوتا تو جس وقت وہ میرے پاس پہلی مرتبہ داخل ہوئے، میں ان کے منہ پر تھوک دیتی۔

آپ ﷺ نے ان کی گفتگو سن کر معروف روایات کے مطابق مزید کوئی استفسار نہیں فرمایا اور نہ ناپسندیدگی کی وجہ معلوم کی، اندازہ یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ علم تھا، نبی اکرم ﷺ نے بس یہ فرمایا کہ کیا تم مہر واپس کرنے کو تیار ہو، جب انہوں نے ہاں کہا تو آپ ﷺ نے رشتہ ختم کرادیا (روایت کی بابت تفصیلات کے لئے عمدۃ القاری اور فتح الباری سے رجوع کیا جائے۔ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

ایک روایت ابوداؤد وغیرہ کی معروف ہے کہ ایک صحابی نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے بھتیجے سے کیا، مگر بھتیجے کے حالات کچھ ایسے تھے کہ جس کی وجہ سے وہ بیٹی کو پسند نہ تھے، خدمت اقدس

میں آ کر عرض کیا تو آپ ﷺ نے ان کو علاحدگی کا اختیار دیا جس پر انہوں نے عرض کیا کہ میں علاحدگی نہیں چاہتی مگر حق کو واضح کرنا چاہتی تھی۔

ایک واقعہ اور ہے جس کو محدثین، امام بخاری وغیرہ نے اس سیاق میں ذکر کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے علم میں جب یہ بات آئی کہ حضرت علیؓ دوسرا نکاح کرنا چاہتے ہیں تو آپ نے اس سے منع فرمایا بلکہ یہاں تک فرمایا کہ اگر دوسرا نکاح کرنا ہی ہے تو فاطمہ کو طلاق دے دیں۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ شراح حدیث اور شراح بخاری نے اس بابت یہ توجیہ پسند کی ہے کہ حضرت فاطمہؓ سوکن کی وجہ سے دوسرے نکاح کو پسند نہیں کرسکتی تھیں اور نتیجتاً اس کی وجہ سے باہم شدید اختلاف اور شقاق کا اندیشہ تھا (بخاری مع الفتح۔ کتاب الطلاق ۹/ ۴۰۴)۔

اب علماء محققین اور اہل بصیرت علماء راسخین کی تحقیقات وتصریحات سنئے:

حافظ ابن حجر نے ثابت بن قیس والے قصہ کے تحت "فوائد" میں لکھا ہے: خلع وفدیہ اس وقت بھی جائز ہے جبکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو اگر چہ شوہر اس کو ناپسند نہ کرے اور شوہر کو اس سے کوئی شکایت نہ ہو (فتح الباری ۹/ ۴۰۱) اور حضرت فاطمہ والی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ مذکورہ آیت (آیت سے "وان خفتم شقاق بینهما" مراد ہے) اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سد باب کے طور پر بھی ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے شقاق کے وقوع سے پہلے محض اس کے خوف واندیشے کے حال میں حکمین کو متعین کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ خوف کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شقاق تو فی الحال موجود نہیں لیکن مستقل تکدر اور باہمی بدمعاملگی اور بدمزگی پیدا کرنے والے شقاق واختلاف کے قرائن وعلامات موجود ہیں (فتح الباری ۹/ ۴۰۴)۔

مولانا عبدالصمد رحمانی اولین نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے موضوع سے متعلق اپنی معروف کتاب "کتاب الفسخ والتفریق" میں اس سلسلے کی ایک اصل "زن وشو میں شقاق" کو بھی قرار دیا ہے، اور شقاق کے متعدد اسباب ذکر کئے ہیں، کچھ صراحۃً اور کچھ اجمالاً۔ اس کے تحت

علماء امارت کا معمول ہے کہ وہ جب قرائن سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ رشتے کو زبردستی باقی رکھنے میں زیادتی فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا تو اسی اصل کے مطابق وہ زوجین کے درمیان تفریق کی راہ کو اختیار کرتے ہیں (اگرچہ تفریق خلع وطلاق کی صورت میں ہو)۔

نیز مولانا ابوالمحاسن سجاد صاحب علیہ الرحمہ نے اپنے متعدد فتاوی میں بیوی کی طرف سے بعض اہم شکایتوں کی بنیاد پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر عورت صبر وتحمل سے کام نہ لے سکے تو طلاق و خلع کے ذریعہ علاحدگی اختیار کرلے۔ اور وہ شکایات ان معروف صورتوں کے تحت نہیں آتیں جن کا تذکرہ اس سیاق میں عموماً کتابوں کے اندر ملتا ہے اور جن کو فسخ وتفریق کے تحت ذکر کیا جاتا ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۷۷) مثلاً ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: اگر زوجین میں موافقت ناممکن ہے تو ایسی صورت میں برضائے طرفین خلع ہوسکتا ہے، بلکہ ایک مفصل فتوی میں عدم موافقت کی بنیاد پر خلع کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے حال وقصہ اور حدیث سے استدلال کیا گیا ہے نیز آیت خلع سے بھی۔ یہ فتوی ایک دوسرے عالم کا تحریر کردہ ہے مگر مولانا تصدیق وتصویب میں فرماتے ہیں:

عورت کو ناموافقت مزاج یا دیگر مجبوریوں کی وجہ سے خلع کے مطالبہ کا شوہر سے حق ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۷۵، ۱۷۶)۔

مولانا سجاد صاحب نے خلع وغیرہ کا حکم جن صورتوں میں ذکر کیا ہے، ان میں زوجین کی عمروں میں عدم تناسب اور اس کی وجہ سے مرد کا ناکارہ ہونا بھی آیا ہے، جیسے کہ مولانا عبدالصمد رحمانی صاحبؒ نے کتاب ''الفسخ'' میں عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق کے لئے اس صورت کو بھی ذکر و اختیار کیا ہے جبکہ مرد کو اس قسم کا عارضہ شادی کے ایک عرصہ کے بعد لاحق ہو۔

رہا یہ مسئلہ کہ لڑکی اپنے حق کو کس طرح حاصل کرے اور شرعی کونسل وغیرہ اس بابت کیا کرسکتے ہیں تو گذشتہ سطور میں کچھ نہ کچھ صورت کا ذکر آگیا ہے اور وہی ان مواقع میں عموماً مذکور ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ لڑکی شوہر سے علاحدگی کے لئے طلاق یا خلع کے حصول کی

سعی وتدبیر کرے، خواہ وہ خود شوہر سے گفتگو کر کے اس کو آمادہ کرے، یا متعلقین واعزہ یا شرعی کونسل وشرعی پنچایت وغیرہ کے لوگ شوہر کو تیار کریں اور سمجھائیں کہ جانبین کی بہتری اسی میں ہے کہ اس رشتہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کر دیا جائے۔

شرعی کونسل وغیرہ جیسے اداروں کا کام صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی طرف سے علاحدگی کا حکم کر کے نکاح کے فسخ وتفریق کا کام کریں بلکہ باہمی نزاعات کو حل وختم کرنے کی حتی الامکان سعی کے بعد شوہر کی طرف سے خلع وطلاق کا معاملہ طے کرانا اور بہ مجبوری خود تفریق کا فیصلہ کرنا، یہ سب ان اداروں کا کام ہے، ایسی بعض صورتوں میں مولانا سجاد صاحبؒ نے قاضی کی طرف سے فسخ وتفریق کا انکار کیا ہے۔

البتہ شرعی کونسل کی طرف سے فسخ وتفریق کی صورت اس بنیاد پر ہو سکتی ہے کہ اس نوع کے نکاح وقضیے کو مسئلہ کفاءت کے تحت لایا جائے اور اس پہلو سے اس کو دیکھا جائے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہ پہلو بھی یہاں قابل غور ہے، کیونکہ کفاءت کا مفہوم اور مقصد بہت وسیع ہے یہی وجہ ہے کہ تفصیلات وجزئیات میں اختلاف کے باوجود تمام علماء وائمہ نے نکاح کے اندر اس کی رعایت کو اختیار کیا ہے اور اس کو اہمیت دی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۲۳۰، ۲۳۲، حاشیہ ردالمحتار درمختار ۴/ ۲۰۴)۔

اس موقع پر کفاءت کی مناسبت سے گفتگو کو طول نہیں دیا جا سکتا، البتہ کفاءت کی وضاحت اور امور کفاءت کی بابت چند باتیں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تا کہ اس کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جا سکے۔

کفاءت کیا ہے؟ اس بابت اکیڈمی کے گیارہویں سمینار کی تجاویز کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

''اسلام نکاح کو پائیدار واستوار دیکھنا چاہتا ہے اور ایسی ہدایات دیتا ہے جن پر عمل کرنے سے نکاح اپنے مقاصد کو پورا کرے اور میاں بیوی تا حیات خوشگوار زندگی گذار سکیں۔

کفاءت کی حقیقت (زوجین میں) مماثلت اور یگانگت ہے۔ میاں بیوی کے درمیان فکر وخیال، معاشرت، طرز رہائش، دینداری وغیرہ میں یکسانیت یا قربت ہونے کی صورت میں زیادہ امید ہوتی ہے کہ دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار گذرے اور رشتہ مستحکم ہو۔ بے جوڑ نکاح عموماً ناکام رہتے ہیں اور اس ناکامی کے برے اثرات ان دونوں شخصوں سے متجاوز ہوکر دونوں کے گھروں اور خاندانوں تک پہنچتے ہیں، اس لئے احکام نکاح میں شریعت نے کفاءت کی رعایت کی ہے"۔

یہ تو اکیڈمی کی تجویز کا ایک حصہ ہے، مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی شہید علیہ الرحمہ نے ایک موقع پر فرمایا: لڑکا ہر حقیقت سے لڑکی کے برابر ہو، مراد یہ ہے کہ دین دیانت، مال، نسب، پیشہ اور تعلیم میں لڑکا لڑکی سے کم تر نہ ہو۔

امور کفاءت کیا ہیں؟ اس بابت فقہاء نے عموماً چند متعین امور کا تذکرہ کیا ہے۔ حنفیہ نے بھی اور دوسرے حضرات نے بھی۔ لیکن قدیم وجدید فقہاء محققین اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ کفاءت میں ذکر کئے جانے والے امور کی بنیاد عرف وعادت پر ہے۔ صاحب فتح القدیر اور علامہ شامی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی بنا پر کفاءت کی بحث وجزئیات میں علم وعقل وغیرہ کا ذکر وشمار کیا ہے ورنہ کتب فقہ میں عمومی طور پر مذکور امور میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں، اور اسی کے تحت عمر میں تناسب کو بھی مؤثر مانا گیا ہے، جس کو بعض مسلم ممالک میں اختیار کیا گیا ہے اور بعض اہل نظر علماء کی صراحت کے مطابق قدیم فقہاء نے بھی اس کا ذکر کیا ہے (احسن الفتاوی ۵ / ۱۲۳ بحوالہ شرح مہذب)۔ آج علم وتعلیم کی معاشرہ میں جو اہمیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں ، اس لئے فقہاء عصر اس کو بھی ذکر کیا کرتے ہیں (آپ کے مسائل ۵ / ۶۱، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ /) یعنی علم سے کورا ہونا اور جہالت یا علم میں فروتر ہونا ان کے نزدیک کفاءت میں مؤثر ہے۔

جیسے کہ بعض اہم بیماریوں کو بعض ائمہ مجتہدین بلکہ بعض ائمہ حنفیہ اور بعد کے علماء محققین نے اس فہرست میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو الحیلۃ الناجزۃ وکتاب الفسخ والتفریق، نیز الفقہ

الإسلامی وأدلتہ ۷؍۳۴۰) حتی کہ عنین کے مسئلہ کو بھی بعض حضرات نے کفاءت کے مسئلے کے تحت داخل کیا ہے (ردالمحتار ۴؍۲۰۹ طبع زکریا)۔

عالم اسلام کے ممتاز فقیہ شیخ وہبہ زحیلی نے کفاءت سے متعلق گفتگو میں ان ہی امور پر اکتفا کیا ہے جن کا ذکر معروف ہے اور دوسرے امور کے حق میں نفی کی ہے مگر اسی کے ساتھ وہ فرماتے ہیں:

لیکن ان اوصاف میں تناسب کی رعایت بہتر ہے، بالخصوص عمر وعلم کی رعایت، کیونکہ زوجین کے درمیان ان دونوں چیزوں میں تناسب کا پایا جانا دونوں کے درمیان زیادہ توافق پیدا کر سکے گا اور ان کا لحاظ نہ کرنے سے بڑا فساد وانتشار ہوگا (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷؍۳۴۷، ۳۴۸)۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک فتوی میں فرماتے ہیں: کفاءت کا اعتبار دفع عار کے لئے ہے اور مدار عار کا عرف پر ہے اور عرفاً فلاں خاندان فلاں خاندان کے برابر سمجھا جاتا ہے، متقدمین کے زمانے میں مساوات نہ ہوگی۔ اس لئے اختلاف زمان سے یہ حکم بدل گیا (امداد الفتاوی ۲؍۱۷۳)۔

ایک فتوی میں کچھ عبارتیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ان روایات حدیثیہ وفقہیہ سے ثابت ہوا کہ قول عمرو کا صحیح ہے (جو عجم کے خاندانوں میں بھی کفاءت کی رعایت کا قائل ہے) اور یہ کہ مبنی اس کا عرف پر ہے، جس کا حدیث میں بھی اعتبار کیا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باہم عجم میں جونسباً کفاءت کا معتبر نہ ہونا فقہاء نے لکھا ہے یہ بھی مقید ہے اس کے ساتھ، جبکہ عرف میں اس تفاوت کا اعتبار نہ ہو ورنہ ان میں بھی اعتبار نسب وقومیت کا معتبر ہوگا۔

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں: اور نسب نسبت الی الآباء ہے اور حسب لغۃً عام ہے، کمافی القاموس، لیکن عرفاً خاص ہے شرف نفس کے ساتھ خواہ دنیوی ہو یا دینی اور کفاءت میں یہ بھی معتبر ہے، مثل نسب کے، چنانچہ فقہاء کا دیانۃً ومالاً وحرفۃً کہنا اس کی صریح دلیل ہے اور مدار اس

کا بھی عرف ہی پر ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۳۶۸، ۳۶۹)۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحب احسن الفتاوی ایک مبسوط فتوی کے اخیر میں فرماتے ہیں:

مذکورہ عبارات کے علاوہ بھی شامی اور دوسری کتب میں بھی بہت سی عبارات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مشائخ نے کفاءت کو امور مرویہ عن الائمہ میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ زمانہ کے حالات وعرف کے لحاظ سے اس میں مزید غور وفکر کی گنجائش ہے (احسن الفتاوی ۵/ ۱۳۴)۔

اس کے بعد مفتی رشید احمد صاحب نے حکم ذکر فرمایا ہے۔ مفتی صاحب کے بیان اور بعض دیگر حضرات کی تحریروں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زوجین کے درمیان جب کسی بنیاد پر شدید عدم تناسب اور عدم توافق پایا جائے تو اس کو بھی امور کفاءت کے تحت شمار کر کے دار القضاء وغیرہ سے رجوع کیا جائے اور دار القضاء وغیرہ کے لوگ علاحدگی کی ضرورت محسوس کر کے لڑکے کو خلع وطلاق پر آمادہ نہ کر سکیں اور ضرورت محسوس کریں تو وہ نکاح کو فسخ کر کے تفریق کرا سکتے ہیں جیسا کہ کفاءت کے معاملات کا عام حکم ہے۔

خلاصہ یہ کہ کفاءت سے مقصود زوجین میں مزاجی ہم آہنگی کی رعایت ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کے مزاج کے بنانے میں بہت سے امور مؤثر ہوتے ہیں، دین ومذہب، عمل وکردار، دولت وغربت پیشہ وکاروبار، علم وجہالت، رہن سہن حتی کہ شہر و دیہات کا بھی فرق واثر ہوتا ہے اور فقہاء کی صراحت کے باوجود کہ شہر و دیہات کے فرق کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کا قائل ہونا مشکل ہے کہ شہر و دیہات کی بود و باش کے فرق کے وجہ سے مزاجوں میں فرق نہیں ہوتا۔ ایک مشہور حدیث ہے: "من سكن البادية جفا"۔

مقالات

جبری شادی

مولانا برہان الدین سنبھلی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

والد اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا کی ولایت سے نابالغ لڑکی اور لڑکے کا نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اختیار بھی نہیں رہتا، خواہ اس نے یہ نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر ہی کر دیا ہو (اگر وہ ماجن نہیں ہے)۔

اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہوں اور نکاح کے وقت اجازت دے دی ہو اگر چہ جبراً ہی دی ہو تو نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے کہ بعد میں اختیار نہیں رہتا، خواہ وہ دونوں انگلستان کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے ایک وہاں رہتا ہو دوسرا وہیں یا کہیں بھی رہتا ہو۔

والد اور دادا کی شفقت کا مطلب اور تقاضا یہی ہے، اسی لئے شریعت نے اسے یہ امتیاز دیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کے لئے مستقبل کے اعتبار سے جو بہتر ہو وہ اقدام کرے، چاہے لڑکوں، لڑکیوں کو اپنی ناتجربہ کاری، یا جذباتیت، جنسی انارکی اور بے راہ روی کی وجہ سے یہ رشتہ پسند نہ آئے۔

جن لوگوں کی یوروپ اور امریکہ کے حالات پر نظر ہے وہاں کی جنسی آزادی اور آزادانہ اختلاط کے مشاہدات ہیں ان کے لئے یہ سمجھنا کہ والدین اپنی اولاد بالخصوص لڑکیوں کے

لئے یورپ وامریکہ میں رشتہ کرنے کے بجائے ایشاء مثلاً ہندو پاک وغیرہ میں رشتہ کرنا کیوں پسند کرتے اور ترجیح دیتے ہیں، اس پسند میں یقیناً اولاد بالخصوص لڑکیوں کی خیر خواہی، ان کے دین واخلاق کی حفاظت ہی مقصود ہوتی ہے، حالانکہ انگلستان وغیرہ (یورپ وامریکہ) میں پلنے والے لڑکے لڑکیاں دین واخلاق سے بے بہرہ بلکہ بے زار ہونے کی وجہ سے ان رشتوں کو پسند نہ کریں تو تعجب کی بات نہیں، مگر ان کی پسند کا اعتبار کرنا خود ان ہی کے اخلاق و دین کو تباہ کرنے کے مرادف ہوگا، ایسی صورت میں والد کو مورد الزام قرار دینا اور بے راہ رو لڑکوں، لڑکیوں کی طرف داری کرنا شریعت ہی کے نہیں پدرانہ شفقت کے بھی خلاف ہے، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی ناسمجھ بچہ بیماری یا لاغری کی حالت میں مٹھائی کھائے یا کسی اور مضر صحت یا مہلک چیز کے استعمال کی ضد کرنے لگے اور والدین یا طبیب شفقت یا ہمدردی کی بنیاد پر اس سے روکتے ہوں تو کیا کوئی ذی ہوش والدین کی مخالفت اور ضدی ناسمجھ بچے کی حمایت کرے گا! یوروپ وغیرہ میں پلی لڑکیوں کا ہندوستانی لڑکوں کا کفو نہ ہونا مضحکہ خیز بات معلوم ہوتی ہے کہ محض اس فرق کی بنیاد پر اگر کفاءت بدل جائے تو پھر دیہاتی وشہری کے فرق کی وجہ سے بھی بدل جانی چاہئے، اس لئے یہ محض بہانہ لگتا ہے، عذر شرعی نہیں معلوم ہوتا۔

اور اگر بالفرض اسے کفاءت کا فرق تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی بالغ لڑکی کی اجازت سے اور والد کی رضامندی سے ہونے والا نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے، یعنی محض اس بنیاد پر فسخ کا حق نہیں ہوتا۔

کیونکہ نکاح ان عقود میں سے ہے کہ جو از روئے حدیث نبوی شریف 'جد' اور 'ہزل'' دونوں صورتوں میں منعقد اور لازم ہوتا ہے۔ حدیث صحیح کی مشہور کتابوں ابوداؤد اور ترمذی میں ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"۔

اسی بنیاد پر فقہاء معتبرین کے نزدیک جبری طور پر کیا ہوا نکاح (اگر اجازت جبراً دی

ہو) بھی منعقد ہو جاتا ہے، مثلاً ہندوستان کے بلکہ ایشیاء کے سب سے بڑے مرکز دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کے مفتی اعظم مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی کا یہ فتوی ہے: ''زبردستی کی اجازت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے''(۱) ،علاوہ ازیں فقہ وفتاوی کی اہم مرجع کتاب ردالمحتار میں بھی یہی حکم مذکور ہے(۲)۔

اس لئے کسی شرعی کونسل یا قاضی کو شرعاً حق نہیں کہ محض اس بنیاد پر کسی جوڑے کا نکاح فسخ کردے کہ لڑکی یا لڑکے نے نکاح کی اجازت جبراً دی تھی۔

(۱) مجموعہ فتاوی دارالعلوم دیوبند، ناشر مکتبہ امدادیہ دیوبند ۲، ۳/ ۸۴، ۸۶، ۱۰۰۔

(۲) ۱/ ۱۷ ۲ مکتبہ نعمانیہ، دیوبند۔

جبری شادی کا مسئلہ

مولانا زبیر احمد قاسمی
جامعہ اشرف العلوم، کنہواں سیتامڑھی

میری نظر میں ان ممالک کے مسلم سماج کی اس خاص پیچیدہ صورت کا صحیح شرعی حل تو یہی ہے کہ ایسے گارجینوں پر قانون سازی کر کے تعزیری سزائیں جاری کی جائیں، تاکہ کم از کم آئندہ ایسی صورت حال پیش ہی نہ آسکے جو احکام شریعت کی شبیہ بگاڑنے بلکہ مسخ کرنے تک مفضی ہوجاتی ہے اور مذہب اسلام کی جگ ہنسائی ہوتی ہے۔

۱- اِکراہ علی النکاح ہو یا اِکراہ علی التوکیل بالنکاح ہر دو اِکراہ فقہ حنفی کے اعتبار سے غیر مؤثر ہیں اور دونوں صورتوں میں نکاح منعقد اور صحیح ہوجاتا ہے، ''الإکراہ علی التوکیل بالنکاح یصح وینعقد''(۱)۔''وحقیقة الرضاء غیر مشروطة في النکاح لصحته مع الإکراہ''(۲)۔

۲- جب نکاح کا انعقاد وصحت حقیقت رضا کے ساتھ مشروط ہی نہیں ہے تو صورت رضاء کے پائے جانے کے بعد خواہ یہ صورت رضاء بشکل زبانی اقرار بلفظ ''ہاں'' ہو، یا بشکل دستخط وتحریر بہر حال اذن نکاح یعنی توکیل بالنکاح محقق وموجود ہوجائے گا۔

---

(۱) شامی ۵؍۸۲۔

(۲) شامی ۲؍۲۷۱۔

۳- برطانیہ وغیرہ مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکی معاشرتی سطح پر، خواہ کتنی ہی اونچی ہو مگر چونکہ اس نے اس نچلی سطح کے معاشرہ کے ایک فرد کے ساتھ اذن نکاح دے کر توکیل بالنکاح کا معاملہ کرلیا ہے تو اسے معاشرتی عدم کفاءت کی بنیاد پر دعویٰ تفریق کا حق ہرگز نہیں ملے گا۔

ہاں اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک چونکہ اِکراہ علی النکاح یا اِکراہ علی التوکیل بالنکاح کے مؤثر ہوجانے کا ہے اور نتیجتاً ان حضرات کے مسلک کے مطابق بصورت اِکراہ نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ نکاح کی توکیل صحیح ہو پاتی ہے تو پھر جو حضرات شافعی، مالکی، یا حنبلی المسلک ہیں ان کے لئے مسئلہ آسان ہے لیکن حنفی المسلک فریقین کے لئے مسئلہ بہرحال دشوار و پیچیدہ ہی کہا جائے گا۔

اب اگر نفس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی بنیاد پر حنفی قاضی، یا شرعی کونسل کے حنفی ممبران باتفاق رائے عدم انعقاد نکاح کا فیصلہ کر دیں تو شاید گنجائش ہو سکتی ہے، کیونکہ فقہ حنفی کا بھی یہ معروف اصول ہے۔

۴- اگر نکاح یا توکیل بالنکاح اِکراہ کے ساتھ ہو تو اس کے بعد زن وشوئی تعلقات کے قائم ہوجانے اور نہ ہونے کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ مہر کے متعلق احکام یقیناً مختلف اور الگ الگ ہوں گے، جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف- جبری نکاح میں ایک ہے نفس نکاح پر رضاء اور عدم رضاء کا مسئلہ، دوسرا ہے تسمیہ مہر عند النکاح اور اس کی مقدار پر راضی ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ۔ اور چونکہ بلا حقیقت رضا اِکراہ سے نکاح منعقد ہونا طے شدہ ہے، اس لئے انعقاد نکاح تو بہرصورت ہو ہی جائے گا، مگر دین مہر چونکہ عوض بضع ہوتا ہے اس طرح یہ حقوق مالیہ اور عقد معاوضہ مالی کے قبیل سے سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین کا مقدار مسمی پر حقیقتاً اور واقعی راضی ہونا ضروری ہے اور اِکراہ سے حقیقی رضا فوت ہوجایا کرتی ہے، اس لئے تسمیہ گویا کالعدم ہی رہتا ہے۔

ب- فقہ کا معروف مسئلہ ہے کہ ملک بضع بوقت دخول فی الملک متقوم ہوتا ہے اور اس کا

شرعی اور حقیقی عوض مہر مثل ہی ہوا کرتا ہے اِلا یہ کہ فریقین مہر مثل سے کسی کم یا زیادہ مقدار مہر پر اپنی حقیقی رضامندی ظاہر کر دیں جو یقیناً اِکراہ علی النکاح کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔

ج-اب اگر مرد پر اِکراہ علی النکاح ہوا ہوگا تو ظاہر ہے وہ نفس نکاح کے ساتھ اس میں جو تسمیہ مہر ہو رہا ہے اس پر بھی راضی نہ ہوگا، گرچہ عدم رضاء کے باوجود انعقاد نکاح ہو جائے گا مگر قدر مہر مثل سے زائد دین مہر تو لازم نہ ہوگا۔

د-اس کے بعد اگر یہ ہو کہ قبل وطی ہی عورت اپنے دین مہر کا مطالبہ کرنے لگے تو مرد پر لازم ہوگا کہ وہ یا تو بقدر مہر مثل اسے دے کر اپنی ملکیت بضع کو باقی رکھے یا اسے جدا کر دے۔ اگر مرد نے دوسری صورت اختیار کی اور طلاق دے کر جدا کر دیا تو کچھ لینا دینا نہیں ہوگا، معاملہ صاف ہو چکا، الا یہ کہ عورت قدر مسمی اقل من مہر المثل پر بخوشی تیار ہو۔

ھ-لیکن اگر نکاح پر مرد کو نہیں عورت ہی کو مجبور کیا گیا ہوگا تو اس عورت کے حق میں بھی تسمیہ اور قدر مہر پر اس کی رضا اِکراہ کے سبب فوت ہو جانے کی بنیاد پر تسمیہ اور قدر مسمی کالعدم کہلائے گا، اور مسمی اس کے بضع کا عوض نہیں بن سکے گا بلکہ عوض شرعی مہر مثل کو بدل بضع قرار دیا جائے گا۔

اب اگر قبل الوطی وہ اپنے مہر کا مطالبہ کرے گی تو مرد یا تو مہر مثل کے بقدر دے کر اس کو اپنی زوجیت میں رکھے اور استمتاع کا راستہ کھلا رکھے یا پھر اسے جدا کر دے، اگر جدا کر دے گا تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا۔ یہاں بھی اگر خود عورت مہر مثل سے کم قدر مسمی ہی کو لینے پر راضی ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے۔

و-اگر عورت کی جانب سے مطالبہ مہر بعد الوطی ہو رہا ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:
اگر بوقت وطی عورت کی طرف سے تمکین علی النفس برضا ورغبت ہوئی ہوگی تو یہ گویا فریقین کی طرف سے قدر مسمی پر رضا ہوگی۔ مرد تو راضی تھا ہی کہ اس پر اِکراہ نکاح ہوا ہی نہ تھا اور عورت کی

طرف سے اب برضاء ورغبت تمکین علی النفس قدر مسمی پر بھی رضاء کی دلیل کہلائے گی، اس لئے عورت اس صورت میں قدر مسمی ہی پائے گی۔

لیکن اگر عورت کی رضاء کے بغیر زبردستی اس سے وطی کی گئی ہوگی تو پھر مرد کو مہر مثل ہی دینا ہوگا۔

۵- اس سلسلہ میں یا تو دیگر ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے مسلک کے مطابق عدم انعقاد کا فیصلہ کیا جائے، گویا عدول کیا جائے، یا پھر مسئلہ مجتہد فیہ ہونے کی بنا پر دفع ضرر اور رفع نزاع کی نیت سے عدم انعقاد نکاح کو ترجیح دے کر نزاع کو ختم کیا جائے۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

نکاح ایک مقدس رشتہ اور عبادت ہے، جس کے ذریعہ مرد وعورت کے مابین محبت والفت اور سکینت وطمانیت کے جذبات فروغ پاتے ہیں۔ دونوں جائز اور حلال طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر کے نسل انسانی کی افزائش اور بقا کا ذریعہ بنتے ہیں اور دونوں کے ملاپ اور اختلاط سے پاکیزہ معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ بیوی اپنے شوہر کے لئے سکون واطمینان کا ذریعہ، اس کے غم اور رنج میں شریک اور اس کی رفیقۂ سفر ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے: "ومن ايته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"[1]۔

اور نبی کریم ﷺ نے نیک بیوی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: الدنيا كلها متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة"[2] (پوری دنیا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے اور دنیا کی سب سے بہتر چیز جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے وہ نیک بیوی ہے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: مومن اللہ کے تقوی کے بعد نیک بیوی سے زیادہ کسی

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔
(۲) رواہ مسلم، مشکاۃ / ۲۶۷۔

چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر وہ اسے حکم دیتا ہے تو وہ اس کی اطاعت کرتی ہے۔ اگر وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو اسے خوش کر دیتی ہے اور اگر اس پر قسم کھاتا ہے تو سچ کر دکھاتی ہے، اور اگر وہ اس سے غائب رہتا ہے تو وہ اپنے نفس اور اس کے مال کے بارے میں خیر خواہی کرتی ہے [1]۔

نکاح کے ذریعہ انسان اپنے نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے اور اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے سے بچالیتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

"إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله في النصف الباقي" [2] (جب انسان نکاح کر لیتا ہے تو نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے تو اسے باقی نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا چاہئے)۔

اسلام نے نکاح کے سلسلہ میں نہ تو بالغ لڑکیوں کو آزاد رکھا ہے کہ وہ جہاں چاہیں اولیاء کی مرضی اور رضامندی کے بغیر نکاح کر لیں اور نہ تو اولیاء کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ بالغ لڑکیوں کی اجازت و رضامندی کے بغیر جہاں چاہیں ان کا نکاح کر دیں، بلکہ نکاح کی مصلحت اس میں ہے کہ یہ رشتہ دونوں کے باہمی اعتماد اور ان کی رضامندی سے انجام پائے۔ عموماً لڑکیاں ناتجربہ کار ہوتی ہیں اور جذبات میں آ کر غلط لڑکوں سے رشتہ کر لیتی ہیں اور اپنی نادانی اور ناعقلی کی وجہ سے غلط ماحول میں جانے پر آمادہ ہو جاتی ہیں، اس لئے اولیاء سے کہا گیا ہے کہ ان کی اجازت اور مرضی سے مناسب جگہ رشتہ طے کریں، تا کہ رشتہ میں پائیداری ہو، اور اس کے مفید اور بہتر نتائج ظاہر ہوں۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے نکاح کے معاملہ میں ولی کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

---

(۱) مشکاۃ / ۲۶۸۔

(۲) مشکاۃ / ۲۶۸۔

"أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[1] (جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرلیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر اس نے اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس کے لئے مہر ہوگا، اس بنا پر کہ اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے، پھر اگر اولیاء کا اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

اس حدیث میں بطلان سے مراد حقیقی بطلان نہیں ہے، بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کو اعتراض کا حق ہوگا۔

اور جناب نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کی اجازت کو نکاح میں ضروری قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"[2] (ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہیں کیا جائے گا اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ وہ خاموش رہ جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"الأيم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[3] (بالغہ ثیبہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے گی اوراس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کے نکاح کو جواس کی اجازت کے بغیر کیا گیا، مسترد فرمادیا ،چنانچہ بخاری کی روایت ہے: خنسا بنت خذام کا نکاح ان کے والد نے ان کی رضامندی کے بغیر کردیا حالانکہ وہ ثیبہ تھیں، انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور پھر اس معاملہ کو لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں تو آپ ﷺ نے ان کے نکاح کو مسترد فرمادیا[1]۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

"أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ (رواہ ابوداؤد)"[2] (ایک باکرہ خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئی اور ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کردیا حالانکہ یہ اسے ناپسند کررہی تھی ،تو نبی ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

عورتوں کو اولیاء کی اجازت اور ان کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: (عورت، عورت کا نکاح نہ کرے، اور نہ عورت اپنا نکاح خود کرے، اس لئے کہ وہ زانیہ ہے جو اپنا نکاح اپنے طور پر کرلیتی ہے)[3]۔

یہ واضح رہے کہ شریعت اسلامی نے اولیاء کو لڑکیوں کے معاملات میں تصرف کا جو اختیار دیا ہے اس کی بنیاد ان کے ساتھ محبت وشفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنا پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہوگا جن میں لڑکیوں کے مفادات کا تحفظ ہو۔

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کوڈرا دھمکا کر یا نفسیاتی دباؤ میں لاکر نکاح کے لئے تیار کرنا:

یہ صورت اکراہ اور جبر کی ہے۔ حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ وقوع کے قائل ہیں۔ امام شعبی، نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حضرات اس معاملہ میں اکراہ کو مؤثر نہیں مانتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل عدم وقوع کے قائل ہیں اور اکراہ کو نکاح وطلاق کے معاملہ میں مؤثر ومعتبر قرار دیتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی: "**لا طلاق في إغلاق**"[1] سے استدلال کیا ہے، یعنی اکراہ کی طلاق معتبر نہیں ہے۔

حنفیہ نے ارشاد نبوی: "**ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح، والرجعة**"[2] سے استدلال کیا ہے، یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے، اور ہنسی مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ ہنسی مذاق کی صورت میں شریعت نے نکاح اور طلاق کو معتبر مانا جبکہ ایسی حالت میں عاقل بالغ انسان صریح الفاظ کا استعمال کرتا ہے، صرف اس کے حکم پر رضامند نہیں ہوتا ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا اور اس کو نافذ ومعتبر قرار دیا۔ اکراہ کی حالت میں مکرہ اپنے اختیار وارادہ سے نکاح وطلاق کے الفاظ کا تلفظ کرتا ہے جو سبب میں کامل ہے، مگر یہ کہ وہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہے، اس لئے اکراہ کو غیر مؤثر مانا جائے گا اور اس کی طلاق ونکاح کو درست قرار دیا جائے گا[3]۔

---

(۱) مشکاۃ/۲۷۰۔

(۲) مشکاۃ/۲۷۰۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح۔

علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، انشاء اور اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے، وہ چیزیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فیٔ فی الایلاء، تبرع اور قصاص میں معافی، یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں''[1]۔

۲-نکاح میں اکراہ مؤثر نہیں ہے:

یہ بھی اکراہ کی صورت ہے۔لڑکی اپنی حقیقی رضا کے بغیر بھی اگر وہ کسی دباؤ اور جبر واکراہ کی وجہ سے ''ہاں'' کہہ دیتی ہے اور زبان سے نکاح کا اقرار کر لیتی ہے تو اس کا قول اور تصرف معتبر قرار پائے گا، اور نکاح صحیح ودرست ہو جائے گا۔صحت نکاح پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن اگر لڑکی نے زبان سے اقرار اور الفاظ نکاح کے اظہار کے بجائے کسی تحریر پر صرف اپنا دستخط کر دیا، مثلاً یہ کہ میں نے قبول کر لیا، یا مجھے منظور ہے تو یہ معتبر نہیں ہوگا[2]۔

۳-معاشرتی فرق کا لحاظ:

فقہاء نے جن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے، ان میں سب سے اہم اور متفق علیہ چیز دین داری اور تقوی ہے، لہٰذا اگر دیندار اور متقی لڑکی کا رشتہ اس کے گھر والے کسی فاسق وفاجر لڑکے سے کرنا چاہیں تو وہ لڑکا اس لڑکی کے حق میں کفو نہیں قرار پائے گا، اور اس صورت میں عدم

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۴ شرح النقایہ ۲/ ۵۲۹، البحر الرائق ۸/ ۱۲۷، بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۳، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، درمختار علی ہامش الرد ۵/ ۸۶۔

(۲) درمختار علی ہامش الدر ۳/ ۲۱۔

کفاءت کی وجہ سے لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا، مگر سوال سے یہ واضح نہیں ہورہا ہے کہ برطانیہ اور ہندوستان کے ماحول سے کیا مراد ہے، اور کس چیز کو بنیاد بنا کر معاشرتی فرق کی بات کہی جارہی ہے۔ واضح رہے کہ ماحول کی آزادی، عریانیت، بے حیائی اور اس طرح کی دیگر چیزوں میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اسے معاشرتی فرق کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔

۴- حالت اکراہ میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرنے کا حق قاضی شریعت کو ہے:

ثبوت اکراہ کے بعد قاضی شریعت یا اس کی عدم موجودگی میں شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

جبری شادی

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

۱- نکاح ایسا عقد ہے جو زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اسی لئے متعہ باتفاق فقہاء حرام وناجائز ہے اور یہی وجہ ہے کہ محرم عورتوں کی فہرست پیش کرنے کے بعد بقیہ تمام عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس سلسلے میں مزید ہدایات دی گئیں کہ ایسے دو افراد میں یہ رشتہ کیا جائے جن میں زندگی بھر اسے قائم رکھنے کی توقع ہو۔ بعض ہدایات کی رعایت ضروری ہے، جبکہ بعض کی رعایت بہتر ومناسب ہے، مثلاً عمر، تعلیم، معاشرت وغیرہ۔

۲- لڑکیوں کے اولیاء کو اچھی طرح یہ بات بتائی جائے کہ یہ رشتہ جن مقاصد کے لئے کیا جاتا ہے، ان میں کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ یہ رشتہ باہمی رضامندی سے پوری طرح غور وفکر کرکے کیا جائے۔

۳- حنفیہ نے ناحق اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ اکراہ ملجی، ۲۔ اکراہ غیر ملجی۔

اکراہ ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کوئی عضو ضائع کرنے یا سارا مال ضائع کرنے کی دھمکی ہو۔

اکراہ غیر ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی نہ ہو، مثلاً کم مدت کی قید، یا ایسی مار کی دھمکی ہو جس سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

"تقسيم الإكراه إلى ملجئ و غير ملجئ يتفرد به الحنفية، فالإكراه الملجئ عندهم هو الذى يكون بالتهديد بإتلاف النفس أو عضو منها أو بإتلاف جميع المال أو بقتل من يهم الإنسان أمره......والإكراه غير الملجئ هو الذي يكون بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء كالحبس لمدة قصيرة، والضرب الذي لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء"[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اکراہ کی یہ تقسیم نہیں ہے، لیکن انہوں نے اکراہ کے تحقق اور عدم تحقق سے بحث کی ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اکراہ صرف وہی ہے جس کو حنفیہ اکراہ ملجی کہتے ہیں۔جس اکراہ کو حنفیہ غیر ملجی کہتے ہیں، ان کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر ہے۔

دوسری روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر نہیں ہے:

"اما غير الحنفية فلم يقسموا الإكراه إلى ملجئ وغير ملجئ كما فعل الحنفية، ولكنهم تكلموا عما يتحقق به الإكراه ومالا يتحقق، ومما قرروه في هذا الموضوع يؤخذ أنهم جميعا يقولون بماسماه الحنفية إكراها ملجئا، أما مايسمى بالإكراه غير الملجئ فإنهم يختلفون فيه. فعلى إحدى الروايتين عن الشافعي وأحمد يعتبر إكراها، وعلى الرواية الأخرى لا يعتبر إكراها"[2]۔

۴- فقہاء نے اکراہ کے تحقق کی جو شرائط ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ قتل یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی ہو، یا عضو کے باقی رہتے ہوئے اس کی منفعت کے اتلاف کی دھمکی ہو یا عزت وآبرو کے برباد کرنے کی دھمکی ہو۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ (بحث اکراہ) ۱۰۵/۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۵۰/۶۔

''الشريطة الثالثة: أن يكون ماهدد به قتلا أو إتلاف عضو ولوبا ذهاب قوته مع بقائه كإذهاب البصر أو القدرة على البطش أو المشي مع بقاء أعضائها أو غيرهما مما يوجب غما يعدم الرضا، ومنه تهديد المرأة بالزنى والرجل باللواط"[1] ۔

۵- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لاکر یا پاسپورٹ ضائع کردینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جاتا ہے۔ یہ دراصل حنفیہ کے یہاں اکراہ غیر ملجی ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اکراہ نہیں ہے۔

٦- حنفیہ کے یہاں فقہ وفتاوی کی کتابوں میں اکراہ کے اثرات پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ عقود جو قابل فسخ نہیں ہوتے، یا جن میں خیار شرط صحیح نہیں ہے، ان میں اکراہ خواہ ملجی ہی کیوں نہ ہو، مؤثر نہیں ہے، ان ہی میں نکاح بھی ہے، اس لئے اگر اکراہ کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح حنفیہ کے یہاں صحیح ہوگا۔

"ولكنهم استثنوا من ذلک بعض التصرفات فقالوا بصحتها مع الإكراه ولو كان ملجئا، ومن هذه التصرفات :الزواج، والطلاق، ومراجعة الزوجة والنذر و اليمين"[2] ۔

فقہاء حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تصرفات میں صرف الفاظ کو ان کے معنی کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب الفاظ پائے جائیں گے تو معنی پر ان کا اثر مرتب ہوگا، خواہ بولنے والا اس معنی کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے راضی ہو یا نہ ہو؟

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۱/٦، ۱۰۲۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰٦/٦۔

"وعللوا هذا بأن الشارع اعتبر اللفظ في هذه التصرفات ـ عند القصد إليه ـ قائما مقام إرادة معناه، فإذا وجد اللفظ ترتب عليه أثره الشرعي، وإن لم يكن لقائله قصد إلى معناه كما فى الهازل، فإن الشارع اعتبر هذه التصرفات صحيحة إذاً صدرت منه مع انعدام قصده إليها، وعدم رضاه بما يترتب عليها من الآثار"[1] ـ

۷- حنابلہ کے یہاں بھی اکراہ کے ساتھ اگر نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا:

"يختلف أثر الإكراه عند الحنابلة باختلاف المكره عليه، فالتصرفات القولية تقع باطلة مع الإكراه إلا النكاح، فإنه يكون صحيحا مع الإكراه قياسا للمكره على الهازل"[2] ،وإذا عقد النكاح هازلا أو تلجئة صح ، لأن النبي ﷺ قال: ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة ـ رواه الترمذی۔ وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ :من نكح لاعبا أو طلق لاعبا أو أعتق لا عبا جاز، وقال عمر: أربع جائزات إذا تكلم بهن: الطلاق والنكاح والعتاق والنذر۔ وقال علي: أربع لا لعب فيهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر"[3] ـ

۸- امام شافعیؒ کے یہاں تو باکرہ بالغہ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، یعنی اس کا نکاح کرنے کے لئے ولی کو اس سے اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں ان کے یہاں نکاح کے باب میں ولی کی طرف سے اکراہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۶/۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱۰/۶۔

(۳) المغنی ۳۳۵/۶۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي، له الاعتبار بالصغيرة، وهذا لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها"[1]۔

ولا يجوز للأب والجد تزويج البكر من غير رضا ها صغيرة كانت أو كبيرة لماروي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: الثيب أحق بنفسها من وليها۔ والبكر يستأمرها أبوها في نفسها ۔ فدل على أن الولي أحق بالبكر وإن كانت بالغة فالمستحب أن يستأذنها للخبر"[2]۔

۹- یہ امر بھی قابل غور ہے کہ برطانیہ اور دوسرے ممالک میں بسنے والے مسلمان وہاں کے معاشرہ میں پھیلی بے راہ روی، عریانیت، بے پردگی، اور فحاشی سے بچنے کے لئے تو نہیں اپنی بچیوں کی شادی ہندوستان و پاکستان کے دین دار گھرانوں میں کرنا چاہتے ہیں؟ اور لڑکیاں جو اس بے راہ روی کی عادی ہو چکی ہوتی ہیں وہ کسی بھی طرح یہ گوارا نہیں کرتیں کہ اس گندے ماحول سے الگ کر کے اس ماحول میں ان کو لایا جائے جو ان کی نفسانیت کے بالکل خلاف ہے، اگر چہ ان کی ان خرابیوں کے ذمہ داران کے والدین اور اولیاء بھی ہیں، لیکن وہ اپنی غلطی پر نادم ہو کر اپنی بچیوں کو اس گندے ماحول سے نکالنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے وہ جبر واکراہ کا سہارا لیتے ہیں، تو اس کو اکراہ غیر مشروع کہنا میرے خیال میں صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس اکراہ میں نہ تو کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی گناہ ہے:

"الإكراه بحق۔ هو الإكراه المشروع أي الذي لا ظلم فيه ولا إثم۔ وهو ما توافر فيه أمران: الأول: أن يحق للمكره التهديد بما هدد به۔ والثاني: أن

---

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳۔

(۲) المجموع ۱۶/ ۱۶۵۔

يكون المكره عليه مما يحق للمكره الإلزام به، وعلى هذا فإكراه المرتدعلى الإسلام إكراه بحق حيث توافرفيه الأمران۔ وكذلک إكراه المدين القادر على وفاء الدين وإكراه المولي على الرجوع إلى زوجته أو طلاقها إذا مضت مدة الإيلاء"[1]۔

۱۰- برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکیوں اور ہندوستان و پاکستان میں بسنے والے لڑکوں کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اگر اس سے مراد وہاں کی عریانیت و بے پردگی وغیرہ ہے تو ظاہر ہے ان حالات میں یہ کہنا کہ لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے، اس لئے بر بنائے عدم کفاءت فسخ نکاح کا حق ہے، صحیح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عدم کفاءت کی بنا پر اعتراض کا حق اولیاء کو ہوتا ہے، لڑکی کو نہیں، اس لئے اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۱- البتہ اگر نکاح کے بعد قاضی کے سامنے یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نکاح غیر شرعی اور ناحق اکراہ کے ذریعہ کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، اس لئے کہ ناحق اکراہ حرام ہے، گناہ کبیرہ اور دین کے معاملہ میں لاپرواہی ہے، اس لئے ظلم ہے اور رفع ظلم وجور قاضی کا فریضہ ہے۔

"الإكراه بغير حق ليس محرما فحسب بل هو أحد الكبائر، لأنه أيضا ينبئ بقلة الاكتراث بالدين، ولأنه من الظلم وقد جاء في الحديث القدسي : يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[2]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶ / ۱۰۴۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۰۱۔

جبری شادی

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

۱، ۲- جن فقہاء کے نزدیک اِکراہ مؤثر ہے ان کے یہاں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک حالت اِکراہ انعقاد نکاح میں مؤثر نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ اِکراہ کو ہزل کے ساتھ جوڑ کر اس حال کے تصرفات میں نکاح، طلاق اور عتاق کو نافذ کرتے ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک نکاح منعقد ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد اس مسئلہ میں الگ رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حالت اِکراہ کا نکاح موقوف رہے گا، اِکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر مکرہ اجازت دے تو نافذ ہوگا اور اگر باطل کردے تو باطل ہوجائے گا[1]۔

۳- دونوں کا معاشرتی فرق عدم کفاءت کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ کوئی دوسرا معتبر سبب موجود نہ ہو۔

۴- اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہی زوجین میں تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مثلاً شوہر کفو نہیں تھا، لڑکی نے عدم کفاءت کا دعوی کیا اور قاضی نے تفریق کردی یا نکاح مہر مثل سے کم پر ہوا تھا، شوہر سے مہر مثل پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے انکار کردیا، دوسری طرف بیوی مہر میں کمی پر راضی نہیں ہے، پس قاضی تفریق کردے تو اس طرح

---

(۱) بدائع ۷/۱۸۸، ہدایہ ردالمحتار بحوالہ حاشیہ المدخل ۱/۲۰۱۔

کی صورت میں شوہر پر کچھ لازم نہیں ہے، کیونکہ فرقت عورت کی جانب سے آتی ہے [1]۔ اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے تھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا دخول زبردستی شوہر کی طرف سے وجود میں آئے، عورت اس کے لئے بالکل رضامند نہ ہو یا اس کی رضامندی کے ساتھ یہ عمل ہو۔ زبردستی دخول کی صورت میں عورت کو عدم کفاءت اور مہر کے مہر مثل سے کم ہونے دونوں بنیادوں پر خیار تفریق حاصل ہے [2]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اس کی واضح دلیل سنت نبوی میں موجود ہے۔ خنساء بنت خذام کا نکاح ان کے باپ نے کر دیا، وہ بالغہ تھیں اور اس نکاح پر راضی نہیں تھیں اور اللہ کے رسول ﷺ کے پاس تشریف لائیں پھر آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا [3]۔

امام نسائی اور امام احمد نے حضرت عائشہ کی سند سے ایک دوسرا واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک جوان عورت کا نکاح اس کے باپ نے اپنے بھتیجے سے زبردستی کر دیا تھا، وہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے معاملہ عورت کے حوالہ کر دیا [4]۔

اللہ کے رسول ﷺ کا عمل ہمارے لئے سب سے بڑی دلیل ہے۔ زبردستی کی صورت میں آپ ﷺ نے ایک موقع پر لڑکی کو اختیار دیا اور ایک موقع پر نکاح فسخ کر دیا، ان دونوں صورتوں سے لڑکی کی مشکل کو دور کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹۔

(۳) بخاری بروایت خنساء بنت خذام، نیز عبدالرزاق بروایت ابن عمر، نصب الرایہ بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۳۔

(۴) الفقہ الاسلامی ۵/ ۴۰۴۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی منوروا شریف، سمستی پور

نکاح ایک ایسا رشتہ ہے جو دو شخصوں کو تا عمر کے لئے ایک بندھن میں باندھ دیتا ہے اور دونوں کو تا حیات اس رشتہ کو نبھانا ہوتا ہے، اسی لئے اس کی بنیاد عاقدین کی رضامندی اور خود مختاری پر رکھی گئی ہے اور اس معاملہ میں زور وزبردستی کرنے سے روکا گیا ہے۔ احادیث میں صاف ہدایت دی گئی ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن وإذنها الصموت"[1] (ثیبہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ کی خاموشی اجازت ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن وإذنها صماتها"[2] (ثیبہ اپنے معاملہ میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے معاملے میں اجازت لی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

---

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰ کتاب النکاح۔

(۲) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

حضرت ابو ہریرہؓ حضور اکرم ﷺ کا فرمان نقل فرماتے ہیں:

"اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها"[1] (باکرہ لڑکی سے اس کے معاملے میں پوچھا جائے گا، اگر وہ خاموش رہے تو اجازت مانی جائے گی اور اگر انکار کرے تو کوئی گنجائش نہیں)۔

عہد نبوی میں ان والدین کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی جنہوں نے اپنی لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے خلاف کر دی۔

یہ رضامندی کا رشتہ ہے، زندگی بھر کا سودا ہے، زندگی ایک ساتھ لڑکے لڑکی کو گذارنا ہے، والدین کا کیا ہے اور نہ وہ بہت دنوں تک دنیا میں باقی رہیں گے، لیکن ان کے بچوں کی زندگی اجیرن بن کر رہ جائے گی، یا یہ مقدس رشتہ ٹوٹ کر بکھر جائے گا، اس لئے اس معاملہ میں ہرگز کسی جبر و اکراہ سے کام نہیں لینا چاہئے۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے ذریعہ:

لیکن اس کے باوجود نکاح ایک معاملہ ہے اور اسی لئے دیگر معاملات کی طرح اس کو بھی بیٹھ کر باقاعدہ طے کرنا پڑتا ہے، اور زبانی طور پر ایجاب وقبول ہوتا ہے، اس لئے اس معاملہ کی بنیاد باطن امر پر نہیں بلکہ دلیل ظاہر پر رکھی گئی ہے۔ اندر کی پسند و ناپسند کو جاننے کے لئے ہی ایجاب وقبول مشروع کیا گیا ہے، ورنہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے ایجاب وقبول دراصل اندر کی پسند کا رسمی اظہار ہے، حقیقت میں پسند ہے یا نہیں دیگر بہت سے ابواب کی طرح نکاح میں بھی اس پر مدار نہیں رکھا گیا۔ ہر انسان اپنے اظہار اور الفاظ کا پابند ہے، اگر اس کو پسند نہیں تو پسند کا اظہار کیوں؟ کہا جاسکتا ہے کہ جبر و اکراہ یا بعض ناگزیر حالات کی بنا پر پسند کا اظہار کرنا پڑتا ہے، مگر یہ بھی دراصل اضافی طور پر پسندیدگی ہی کا ثبوت ہے، کہ اس نے ناگزیر حالات کے

---

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

مقابلے میں زیادہ آسان اس رشتہ کو سمجھا، بہر حال نفس رضامندی کا انکار ممکن نہیں، کمی وبیشی ممکن ہے، مگر حالت اکراہ میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں پسند موجود ہوتی ہے۔ ہمیشہ آدمی بڑی مصیبت کے مقابلے چھوٹی مصیبت کو پسند کرتا ہے، جب کہ فی نفسہ مصیبت کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا۔ یہی حال جبر واکراہ کے نکاح کا بھی ہے۔ ممکن ہے فریقین میں سے کسی فریق کو یہ رشتہ فی نفسہ پسند نہ ہو، مگر سامنے جو خطرات منڈلا رہے ہیں ان سے بچنے کے لئے اس ناپسندیدہ رشتہ کو پسند کرنا پڑتا ہے، غرض پسندیدگی اور رضامندی بہر صورت موجود ہے، خواہ کسی درجہ کی ہو۔

ایک حدیث سے رہنمائی:

اسی لئے فقہ اسلامی میں عام ضابطہ کے طور پر ایجاب وقبول کو بنیاد بنایا گیا ہے اور رضامندی و پسندیدگی کو پیمانوں سے ناپنے سے گریز کیا گیا ہے، ایک حدیث میں بھی اس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے:

"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"(1)

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں ارادہ بھی ارادہ ہے اور مذاق بھی ارادہ ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

جبکہ مذاق کے وقت انسان مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کسی چیز کے معاملے میں فی الواقع سنجیدہ نہیں ہوتا، اور نہ ان چیزوں کے ارتکاب کا اس کا کوئی حقیقی ارادہ ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود محض الفاظ کی ادائیگی پر بنیاد رکھی گئی اور حکم سنجیدگی والا لگایا گیا، غور کیا جائے تو قصد وارادہ کے باب میں ہزل کا معاملہ اکراہ سے زیادہ کمزور ہے، اکراہ میں قصد تو ہوتا ہے، رضامندی نہیں ہوتی اور ہزل میں کچھ نہیں ہوتا۔

---

(1) مشکاۃ / ۲۸۴۔

نکاح کی بنیاد رضا پر نہیں، دلیل رضا پر ہے:

اسی طرح حدیث شریف کے اشارہ سے سمجھا جاسکتا ہے کہ نکاح کے باب میں حقیقی قصد و رضا کو کوئی دخل نہیں ہے، سارے احکام ظاہری الفاظ پر مرتب ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے اس میں رضا کا نہیں دلیل رضا کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شامیؒ "لیتحقق رضاهما" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أي ليصدر منهما مامن شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل"[1] (رضا پر دلالت کرنے والے الفاظ و اعمال دونوں سے صادر ہوں، اس لئے کہ حقیقت رضا نکاح میں مشروط نہیں ہے، کیونکہ نکاح اکراہ اور ہزل کی صورت میں بھی درست ہوجاتا ہے)۔

علامہ کاسانی نے اس کی دو بنیادیں تحریر کی ہیں: ایک نقلی اور دوسرے عقلی۔

نقلی یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وأنكحوا الأ يامى منكم"[2] (تم میں جو لوگ بے نکاح ہیں ان کا نکاح کراؤ)، اس آیت کے عموم میں بخوشی نکاح اور بالجبر نکاح دونوں داخل ہیں۔

عقلی بنیاد یہ ہے کہ یہ ایک قولی تصرف ہے، اس لئے قول پر اس کا مدار ہوگا، اکراہ اس میں مؤثر نہ ہوگا:

"ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق"[3]۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۸۶ کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸ کتاب الاکراہ۔

جبری شادی کے دیگر مسائل:

فقہاء نے جبری نکاح کے ذیل میں دوسرے مسائل کو بنیاد بنا کر بحثیں کی ہیں، مگر فی نفسہ جبر کو بنیاد بنانے سے گریز کیا ہے، اور دوسرے مسائل کو بھی بنیاد بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عام طور پر جبری شادی میں بنیادی طور پر دو چیزوں کا مکمل لحاظ نہیں ہو پاتا، مہر مثل اور کفاءت، یا یوں کہا جائے کہ جبر کا سبب بھی ان ہی دونوں چیزوں میں سے کسی ایک کا عدم توازن بنتا ہے اور فریقین میں سے کسی فریق کی جانب سے بالعموم انکار بھی اسی بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ فریق مقابل کو اپنا کفو تصور نہیں کرتا، یا مہر کی مطلوبہ مقدار میں کمی یا بیشی محسوس کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے جبری شادی کے ذیل میں ان دونوں امور پر بحث کی ہے اور حل کی مختلف صورتیں تجویز کی ہیں۔

علامہ کاسانیؒ نے اس پر بڑی بحث کی ہے، ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

جبری نکاح کی دو صورتیں ہیں:

۱- جبری نکاح لڑکے کا کیا گیا ہو اور لڑکی راضی ہو، ایسی صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا اس سے کم ہے تو کوئی حرج نہیں، اس کو مہر مثل تو دینا ہی تھا اور اگر مہر مثل سے زیادہ ہے تب بھی نکاح درست ہے، البتہ مہر مثل کے برابر مہر واجب رہے گا اور اس سے زیادہ حصہ ساقط ہو جائے گا اور دونوں صورتوں میں جبر کرنے والے سے مہر کا بدلہ وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کا مال ضائع نہیں ہوا، بلکہ اس کا بدل مل گیا ہے۔

۲- اور اگر جبری نکاح لڑکی کا کیا گیا ہو اور لڑکا راضی ہو، اس صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا زیادہ ہے، تب تو کوئی حرج ہی نہیں اور اگر مہر مثل سے بہت کم ہو تب بھی نکاح جائز ہے، البتہ اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ شوہر کفو ہے یا نہیں، اگر کفو ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ مہر مثل پورا کرو، ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگر شوہر مہر مثل پورا کر دے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور اگر انکار کر دے اور عورت بھی کم پر راضی نہ ہو تو تفریق کر دی جائے گی

اور اگر دونوں کے مابین اب تک ازدواجی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا تو شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر عورت صراحۃً یا دلالۃً مہر مثل پر راضی ہو جائے، زبان سے اظہار کردے یا شوہر کو اپنے اوپر بخوشی قابو دے دے تو عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اولیاء کو بھی حق تفریق نہ رہے گا۔

اور اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے زبردستی وطی کر لے تو شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور نکاح لازم ہو جائے گا۔

اور اگر شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو تو عدم کفاءت کی بنیاد پر لڑکی اور اس کے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوگا، اور اگر لڑکی راضی بھی ہو جائے تو اس کے اولیاء کو بہر حال حق تفریق حاصل رہے گا۔
عدم کفاءت کی صورت میں اگر شوہر نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو اور تفریق ہو جائے تو شوہر پر کچھ بھی واجب نہیں (۱)۔

جبری نکاح علی الاطلاق درست ہے:

غرض فقہ حنفی میں جبری نکاح کی صحت کا مسئلہ کبھی زیر بحث نہیں رہا، علامہ شامیؒ کے دور میں بعض حضرات کی جانب سے قہستانی کے حوالے سے یہ خیال پیش کیا گیا تھا کہ فقہاء کے یہاں اس باب میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق ہے، لڑکے کی جبری شادی درست ہے، لڑکی کی نہیں۔ علامہ شامی نے اس کی سختی سے تردید کی اور اس کو محض وہم قرار دیا۔ اور کہا کہ قہستانی یا کسی بھی فقہ کے کلام میں اس قسم کی کوئی تقسیم نہیں کی گئی ہے، بلکہ علی الاطلاق مرد اور عورت دونوں کے لئے جواز نکاح کا حکم لگایا گیا ہے۔

"وأما ما ذكر من أن نكاح المكره صحيح إن كان هو الرجل، و إن كان هو المرأة فهو فاسد فلم أر من ذكره وإن أوهم كلام القهستاني السابق

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، ۱۹۹، کتاب الاکراہ۔

ذلک بل عبارتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح، كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة، فمن ادعى التخصيص فعليه إثباته بالنقل الصريح"[1]۔

اولیاء کے اِکراہ کی بحث:

بلکہ فقہاء کے مباحث پر غور کرنے سے ایک بات اور محسوس ہوتی ہے کہ جبری شادی کے تعلق سے تمام تر مباحث کا رخ اس جبر واکراہ کی طرف ہے جو غیروں کی طرف سے یا غیر متعلق اشخاص کی جانب سے پیش آیا ہو، اگر خود اولیا اپنے لڑکے یا لڑکی پر جبر کریں اس سے فقہاء نے بحث نہیں کی ہے اور جبر واکراہ کی عام صورتوں پر اکتفاء کیا ہے، غالباً اس کی دو وجوہات ہیں:

۱-جب غیروں کا اکراہ صحت نکاح میں مؤثر نہیں جن سے بالعموم ہمدردی و خیر خواہی کی امید نہیں کی جاسکتی تو اپنے اولیا کا اکراہ بدرجہ اولی مؤثر نہیں ہوگا، جن میں شفقت وخیر خواہی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔

۲-لڑکا یا لڑکی اولیاء کے جس اصرار کو جبر واکراہ کا نام دے رہے ہیں، ممکن ہے فی الواقع وہ ان کی ناعاقبت اندیشی اور درحقیقت اولیاء کا منشا ان کے اچھے مستقبل کی تعمیر ہو۔ آج کے بچوں کی نگاہ ان باریکیوں تک کہاں پہنچ سکتی ہے جہاں تک ان کے بڑوں کی پہنچ سکتی ہے، اس لئے قاضی اور مفتی کو محض بچوں کی چیخ وپکار پر توجہ نہیں دینی چاہئے، بلکہ ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس باب میں ممکنہ حد تک ملحوظ ہو سکتے ہیں۔

ان تفصیلات سے درج ذیل مسائل پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

۱- اسلامی تعلیمات اور عقد نکاح کے مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ لڑکا اور لڑکی کی پوری رضامندی سے طے کیا جائے، اور اس باب میں کسی قسم کے جبر واکراہ کو راہ نہ دی جائے،

---

(۱) ردالمحتار الی الدر المختار ۴/ ۸۷ کتاب النکاح۔

ورنہ ایک تو یہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہوگا، دوسرے اس نکاح سے وہ مقاصد حاصل نہ ہوں گے جو نکاح میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔

۲- لیکن اگر کوئی شخص ان تعلیمات اور منشا نکاح کا لحاظ نہ کرکے لڑکا یا لڑکی سے بجبر واکراہ کسی رشتہ کے بارے میں ہاں کرالے اور لڑکا اور لڑکی اپنے اولیاء یا دیگر حالات ومسائل کا غیر معمولی دباؤ محسوس کرتے ہوئے اپنی زبان سے ایجاب وقبول کرلیں، تو فقہ اسلامی کی روشنی میں یہ نکاح درست ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ تصرفات قولیہ میں سے ہے جن کی صحت میں اکراہ مؤثر نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں حالت اکراہ میں رضامندی بالکلیہ مفقود نہیں ہوتی، نسبۃً رضامندی موجود ہوتی ہے، پھر قصد ورضا کے باب میں اکراہ کا معاملہ ہزل سے بھی کمزور ہے، اس لئے کہ اکراہ میں قصد ہوتا ہے، رضا نہیں ہوتی جب کہ ہزل میں دونوں میں سے کچھ نہیں ہوتا، اس کے باوجود ہزل کی حالت کا نکاح باتفاق فقہاء درست ہے، اس لحاظ سے حالت اکراہ کا نکاح بدرجۂ اولی درست ہوگا۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے محض اس فرق کو شرعی کفاءت کی بنیاد بنانا مشکل ہے، دیگر امور کفاءت حسب ونسب، دین ومذہب، دینداری وتقوی، مال ودولت اور پیشہ واشتغال میں اگر فرق نہ ہو اور مذکورہ امور لڑکا اور لڑکی کے درمیان مشترک ہوں تو محض مشرقیت ومغربیت یا اختلاف مکان یا تہذیبی ومعاشرتی فرق کو کفاءت کی قانونی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، ورنہ دیہات کی تہذیب ومعاشرت شہری تہذیب ومعاشرت سے مختلف ہوتی ہے، ایک علاقے کا مزاج رہن سہن اور طرز معاشرت دوسرے علاقے سے الگ ہوتا ہے، لیکن فقہاء نے اس کو کفاءت کے لئے قانونی درجہ دینے سے انکار کیا ہے۔

"القروي كفوء للمدني فلا عبرة بالبلد (درمختار) اي بعد وجود ما مر

من أنواع الكفاءة ، قال في البحر: فالتاجر في القرى كفء لبنت التاجر في المصر للتقارب"[1]۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، یعنی اگر کفاءت کی تمام مطلوبہ چیزیں موجود ہوں تو علاقائی اختلاف کا اعتبار نہیں، بحر میں ہے کہ دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، اس لئے کہ دونوں میں تاجرانہ یکسانیت موجود ہے)۔

۴- جبری شادی میں اگر کفاءت اور مہر مثل دونوں کی رعایت کی گئی ہو تو نکاح درست اور لازم ہوگا اور میاں بیوی میں ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد پورا، اور قائم ہونے سے قبل اگر طلاق یا تفریق ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا۔

اور اگر مہر مثل کی رعایت نہ کی گئی ہو تو شوہر کو مہر مثل کی تکمیل کا پابند کیا جائے گا، یا عورت کو کم پر راضی کیا جائے گا، اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ بن سکے تو تفریق کردی جائے گی، اس صورت میں اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے بالجبر وطی کرلے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور اگر تفریق سے قبل عورت سے بخوشی وطی کرلے تو اس کا مطلب ہوگا کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہوگئی ہے، اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا اور عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں میاں بیوی باہم کفو نہ ہوں تو عورت کو حق تفریق حاصل ہوگا، البتہ اگر تفریق سے قبل عورت صراحۃً یا دلالۃً اس نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا حق تفریق باطل ہو جائے گا، اس صورت میں اگر میاں بیوی میں جنسی تعلق کی نوبت نہیں آئی اور تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سبب تفریق شوہر نہیں ہے، البتہ اگر جماع کرلے تو مہر مقررہ واجب ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۲۱۹/۴۔

۵-   قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آئے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ لڑکی کسی طرح نکاح کو منظور کرنے کے لئے راضی نہیں تھی، اور نہ اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی تھی، تب بھی اس کو محض جبر واکراہ کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، شرعی کونسل کو دوسرے امور کی بھی چھان بین کرنی چاہئے اور اگر کوئی چیز قابل اصلاح ہو تو اصلاح کرلے اور افہام وتفہیم کے ذریعہ لڑکی کو اس رشتہ پر آمادہ کرے، ورنہ محض جبر واکراہ کی بنا پر قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کی اجازت نہیں ہوگی۔

جبری شادی

مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)

۱، ۲- بلاشبہ نکاح کے لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ احادیث مبارکہ اس پر کثرت سے دلالت کرتی ہیں، لیکن ایک حقیقت رضا ہے اور ایک لفظی اور ظاہری رضا ہے۔ نکاح، طلاق، عتق ان کا تعلق ظاہری اور لفظی رضا سے ہے، یہاں تک کہ ہزل اور بلا قصد بھی اگر نکاح، طلاق، عتق کے الفاظ زبان سے ادا ہو جائیں گے تو نکاح، طلاق، عتق واقع ہو جائیں گے، پس معمولی اِکراہ اور جبر کے ساتھ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ ایسا جبر و اِکراہ جس سے جان جانے کا یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو، میرے نزدیک اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ ایسی لڑکیاں جن کا نکاح جبر و اِکراہ کے ساتھ کرادیا جاتا ہے ان کو خلع کا حق حاصل ہے، وہ مسلم پنچایتی اداروں میں خلع حاصل کرسکتی ہیں، پاسپورٹ کے ضائع کرنے کی دھمکی اگر لڑکی کے ظن غالب میں سچی ہے تو یہ بھی جبر و اِکراہ کی دوسری صورت میں داخل ہے، اگر لڑکی کو دھوکہ دے کر نکاح پڑھوایا جائے تو اس صورت میں اس کا اذن نہیں ہوگا۔

۳- معاشرتی فرق کوئی اہم چیز نہیں ہے، لڑکی ہندوستان یا پاکستان میں بیاہ کر آئے تو اس کو یہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے اور لڑکی یورپ گئی ہے تو اس کو وہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے۔

۴- نکاح کے بعد جو تعلقات زن وشوہر کے قائم ہوتے ہیں اس کا حکم الگ ہے، اور اگر نہیں قائم ہوئے ہیں تو اس کا حکم الگ ہے جو فقہاء پر ظاہر ہے۔

۵- اگر لڑکی کسی طرح بھی شوہر کے یہاں رہنا نہیں چاہتی تو قاضی یا شرعی کونسل کو پہلے خلع کی کوشش کرنا چاہئے اگر شوہر خلع کے لئے راضی نہ ہو تو پھر قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہے۔

جبری شادی

ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی، عراق

نکاح میں کفاءت کا مفہوم اور اس کی تعیین میں عرف کا اثر

پہلی بحث: کفاءت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

الکفاءۃ: (زبر اور مد کے ساتھ)، اور المکافأۃ لغت میں "کافأ" کا مصدر ہے۔ یہ دونوں بطور اسم بھی استعمال ہوتے ہیں اور الکفاء بدلہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مالي به قِبَلٌ ولا كِفاء یعنی مجھے اسے بدلہ دینے کی طاقت نہیں۔ حضرت حسان بن ثابتؓ کا شعر ہے: وروح القدس ليس له كفاء، (یعنی جبرئیل کی کوئی نظیر اور مثال نہیں)۔ حدیث میں آیا ہے: "فنظر إليهم فقال: من يكافئ هؤلاء" (آپ نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا: کون ہے جو ان لوگوں کے برابر ہو) اور احنف کی حدیث میں ہے: "لاأقاوم من لا كفاء له (میں اس سے مقابلہ نہیں کرتا جس کے برابر کوئی نہ ہو)۔ الكفيء، الكفوء، الكفاء: نظیر اور مساوی کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: الكفاءة في النكاح۔ ہم کہتے ہیں: فلان كفء فلانة: جب کوئی مرد کسی عورت کا شوہر بن سکتا ہو، اس کی جمع أكفاء آتی ہے[1]۔ تكافأ الشيئان کا مطلب ہوا:

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط اور الموسوعۃ الفقہیہ طبع کویت، جلد ۳۲۔

دو چیزیں ایک دوسرے کے برابر ہوئیں۔ کافاہ، مکافاۃ و کفاءً کا مطلب ہے: برابر ہونا۔عرب کہتے ہیں: الحمد لله كفاء الواجب یعنی اللہ تعالی کے شایان شان تعریف، حدیث میں آیا ہے: "المسلمون تتكافأ دماء هم" یعنی دیات اور قصاص میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً كفاء ة في الدماء، كفاء ة في النكاح ۔ نکاح کے باب میں کفاءت یہ ہے کہ چند مخصوص امور میں زوجین کے مابین برابری ہو(1)۔

وہ مخصوص امور یہ ہیں: شوہر کا بیوی کے حسب نسب، دین اور گھر وغیرہ میں برابر ہونا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ زوجین کے مابین مخصوص درجہ کی برابری یا شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ہے(2)۔

میری رائے اسی بنیاد پر یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ امور میں شوہر بیوی کے برابر ہو۔

دوسری بحث: عرف کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

عرف لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو رسم و رواج اور معاملات میں لوگوں کے درمیان رائج ہو۔عرف معروف کو بھی کہا جاتا ہے اور عرف گھوڑے کی گردن کے بال، اور مرغ کی کلغی کو بھی کہتے ہیں۔اسی طرح عوف سمندر کی موج اور اونچی جگہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے(3)۔ عَرَفَ، عَرُفَ عَرِفَ وغیرہ ایسے افعال ہیں جن کے مختلف صیغے آتے ہیں اور ہر صیغہ کے لغوی

---

(1) ملاحظہ ہو: البحر الرائق جلد ۳، صفحہ ۱۳۷، الدر المختار ورد المختار جلد ۳ صفحہ ۸۴، الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۳۲۔
(2) دیکھیں: البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔
(3) المعجم الوسیط ۲/ ۵۹۵۔

اعتبار سے کئی معانی ہیں لیکن وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ہم نے اپنی بحث سے متعلق معنی نقل کردیے ہیں۔رہا عرف کا اصطلاحی معنی، تو عبداللہ بن احمد النسفی نے "المستصفی" میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

عرف: وہ چیز ہے جو عقلی لحاظ سے لوگوں کے ذہن میں بیٹھ گئی ہو اور جسے سلیم طبیعتوں نے قبول کرلیا ہو[1]۔

ابن عابدین نے عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں یہی تعریف الاشباہ للبیری کے حوالہ سے اور انہوں نے المستصفی کے حوالہ سے نقل کی ہے[2]۔

لیکن یہ تعریف مکمل نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس بات کی وضاحت نہیں کہ دل میں کیا چیز بیٹھی اور وہ کیا ہے، جسے سلیم طبیعت والے قبول کریں۔مناسب تھا کہ تعریف کے اندر یہ بات بھی آتی کہ وہ افعال جو دل میں بیٹھ جائیں اور فعل میں مثبت و منفی دونوں آتے ہیں (کیونکہ عدم فعل بھی ایک فعل ہے[3])۔ارادۃً کسی چیز سے رکنا بھی فعل ہے۔اسی وجہ سے اس پر انسان کا محاسبہ کیا جائے گا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ عرف وہ ہے جس کو عقل کی شہادت کے ساتھ دل مان جائیں اور طبائع سلیمہ اس قبول کرلیں[4]۔عصر حاضر کی ایک جماعت نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ فعل، قول یا ترک ہے جو عام لوگوں میں متعارف ہو جائے اور لوگ اس پر چلنے لگیں[5]۔لیکن یہ تعریف بھی پوری طرح دقیق نہیں، کیونکہ:

---

(۱) دیکھئے: احمد فہمی ابوسنہ، العرف والعادۃ فی رأي الفقهاء، مطبعہ ازہر جلد ۱۹، صفحہ ۸۔

(۲) ابن عابدین، رسالہ نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف۔مذکورہ تعریف میں لفظ عادت کا اضافہ ہے۔

(۳) ثمار العقول فی علم الاصول از ڈاکٹر محمد محروس المدرس۔

(۴) البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۵) محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹م ۲۶۰، نیز دیکھئے: عبد الوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، دار القلم، کویت، ص ۸۹، نیز اسی مفہوم میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی الوجیز

۱-اہل منطق کے مطابق اس تعریف میں ''دور'' ہے، کیونکہ اس میں عرف لفظ تعارف پر مبنی ہے۔

۲-تعریف حقیقی نہیں جو اہل منطق کے نزدیک شرط ہے۔

۳-اس تعریف میں ترک کو ایک فعل نہیں قرار دیا گیا جبکہ جو بات معلوم ہے وہ اس کے برخلاف ہے (لہذا ترک کو بھی فعل کے زمرہ میں رکھنا چاہئے)۔ ہماری پسندیدہ تعریف وہی ہے جو نسفی نے کی ہے، اس قید کے ساتھ جو ہم نے لگائی ہے۔

اکثر فقہاء عادت اور عرف کو ایک جیسا قرار دیتے ہیں (۱)۔

بعض کا کہنا ہے کہ عادت عرف سے عام اور وسیع ہے (۲)۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ محض اصطلاحی مسئلہ ہے، اور "ولا مشاحة فی الاصطلاح" (اصطلاح میں بحث ومباحثہ کی چنداں ضرورت نہیں)، اور یہ معلوم ہی ہے کہ خود اصطلاح بھی ایک خاص قسم کا عرف ہوتا ہے، لہذا اس پر غور کیا جانا چاہئے (۳)۔

عرف کبھی عملی ہوتا ہے اور کبھی قولی۔ عرف عملی وہ ہے جس پر عمل ہوتا ہو، چاہے وہ عام ہو جیسے بغیر کسی وقت یا اجرت کی تعیین کے حمام میں داخل ہونا یا کسی شہر کے ساتھ خاص ہو، جیسے دیہات والوں کا سرمایہ چوپایوں کی صورت میں ہونا۔

عرف قولی الفاظ سے ہوتا ہے۔ اسے کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا

فی اصول الفقہ، مکتبۃ القدس رص ۲۵۲، اور ڈاکٹر مصطفیٰ الزحیلی کی اسباب اختلاف الفقہاء فی الأحکام الشرعیۃ، بغداد ص ۵۰۳۔

(۱) ان میں سے ابن عابدین اور صاحب المستصفی ہیں اور جدید فضلاء میں سے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان، ڈاکٹر مصطفیٰ زحیلی اور عبد الوہاب خلاف ہیں۔

(۲) ان میں سے ابن امیر الحاج اور القرافی ہیں اور ابن الہمام ''التحریر'' میں کہتے ہیں کہ عرف عادت سے عام ہے۔

(۳) ثمار العقول رمرجع سابق۔

جاتا ہے، لہذا وہ خاص ہوتا ہے، اگر لوگوں کے ایک طبقہ کے درمیان بولا جائے تو وہ خاص ہوگا، جیسے حیاتیات کے ماہرین زمین میں جو کھدائیاں وغیرہ ڈائنامائٹ کے ذریعہ کرتے ہیں، انہیں وہ زلزالی (زلزلہ سے متعلق) ریسرچ کا نام دیتے ہیں، جبکہ زلزلہ کا ایک معروف لغوی مفہوم ہے جو اس کے علاوہ ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے درمیان معروف ہو تو اسے عام کہیں گے، جیسے لفظ "دابة" کا اطلاق چوپایہ پر، حالانکہ لغت میں "دابة" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر رینگے۔

اس طرح لغوی عرف مجاز کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی تجاوز کر کے جن کو دوسرے لفظ کے معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ ہوتا ہے جو اصل کو مراد لینے سے مانع ہوتا ہے۔

تمام قسم کے مجازات کبھی حقیقت بھی بن جاتے ہیں۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

۱- جیسے ہی بولا جائے وہی معنی میں ذہن میں آئے۔

۲- اس کی نفی نہ کی جاسکے۔

لہذا بعض حقائق شرعی ہوتے ہیں اور بعض مخصوص عرفی جو مختلف خاص قسم کے اعراف میں بدل جاتے ہیں اور بعض اعراف عام ہوتے ہیں، جبکہ بھی ان کا استعمال کرتے ہوں۔

مسلمان فقہاء نے عرف کے اعتبار اور اس پر عمل کرنے کے لئے کئی شرطیں عائد کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم شرطیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- یہ ہے کہ عرف عام ہو یا غالب ہو۔ "الاشباہ والنظائر" میں کہا ہے: عادت اگر مستقل ہو یا غالب ہو تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر صرف مشہور ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا[1]۔

۲- یہ کہ بعض لوگوں کی رائے کے مطابق عرف عام ہو، کیونکہ بناء احکام کے لئے معتبر عرف کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا وہ صرف عرف عام ہو یا مطلق عرف؟

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم جلد ۱ صفحہ ۱۲۸، البرکتی، القواعد الفقہیہ قاعدہ نمبر ۵۵۔

میرا کہنا یہ ہے اور اسی پر عمل بھی کیا جاتا ہے کہ ترک قیاس اور تخصیص قیاس میں عرف خاص کا اعتبار ہوگا، چنانچہ جب اہل بلخ کا یہ معمول ہوگیا کہ بننے والے کو بنے گئے کپڑے کا کچھ حصہ بطور اجرت دے دیتے تو چونکہ اس کی حرمت قفیز طحان (آٹا پیسنے والے کی ناپ) پر قیاس کرتے ہوئے قیاسی طور پر ثابت ہوتی تھی، جس کی صریح ممانعت نبی علیہ السلام سے منقول ہے، اس لئے یہاں قیاس کو عرفِ خاص کے ذریعہ خاص کر دیا گیا[1]۔

۳- یہ کہ عرف مخالفِ شرع نہ ہو۔

۴- یہ کہ وہ عرف جس پر تصرف کو محمول کیا جائے، انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اس طرح کہ عرف وقتِ تصرف سے پہلے ہی سے موجود چلا آرہا ہو اور اس وقت بھی ہو، تب موازنہ ہوگا، چاہے تصرف قولی ہو یا فعلی۔

صاحب "الاشباہ" کہتے ہیں[2]:

"وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا وہ متوازی ہوگا جو پہلے سے موجود ہو[3]، بعد میں وجود پذیر نہ ہوا ہو، اس لئے فقہاء کہتے ہیں کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں"۔

شارع حکیم نے عرف صالح کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ لوگ جس طریقہ کے عادی ہوں اور اس پر عمل پیرا ہوں اس سے ان کو نکالنے میں تنگی اور شدید مشقت ہوگی۔ انبیاء کرامؑ کو سخت مشکلات اسی لئے پیش آتی ہیں کہ وہ لوگوں کو ان کے فاسد اعراف سے باہر نکالتے ہیں۔

اسلامی شریعت نے ان اعراف کا بھی لحاظ کیا جو دورِ جاہلیت میں رائج تھے۔ بعض صحیح

---

(۱) مشائخ بلخ من الحنفیہ از ڈاکٹر محمد محروس المدرس ر ۲۔

(۲) الاشباہ جلد ۱، صفحہ ۱۳۳

(۳) اشباہ کے شارح حموی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "یعنی بولنے کے وقت سے مقدم، حتی کہ وہ اس وقت تک ثابت شدہ بن جائے اور جو عرف ابھی ابھی وجود پذیر ہوا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ اس کے مطابق کسی سابق لفظ کی تاویل کی جائے گی"۔ ماخوذ محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹ء، ص ۲۶۴۔

اعراف کو باقی رکھا اور جو مخالفِ شریعت تھے، انہیں باطل قرار دیا، اس کی مثالیں بہت ہیں۔

مثلاً شریعت نے بیع، شرکت، وکالت، رہن اور اجارہ وغیرہ کو باقی رکھا۔

جبکہ بادشاہ اپنے لئے جو زمینیں خاص کرتے ہیں ان کو اور بیع المنابذہ، بیع الملامسۃ، تلقی الرکبان (سواروں سے پہلے ہی سامان حاصل کر لینے کی کوشش)، بیع الحاضر للبادی (شہری کا دیہاتی سے دیہات ہی کے نرخ پر بیع کرنا) وغیرہ کو ممنوع قرار دیا۔

تیسری بحث: کفاءت کی غرض وغایت:

کفاءت کی شرط کے اعتبار کرنے نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض ائمہ احناف بشمول امام کرخی اور تابعین میں سے امام حسن بصری اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ کرخی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہی نہ کیا جائے، کیونکہ جو چیز نکاح سے بھی زیادہ اہم ہے، مثلاً دیت وغیرہ کے مسائل، ان میں کفاءت معتبر نہیں، لہذا زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ نکاح میں بھی اس کا اعتبار نہ ہو[1]۔

فقہاء حنفیہ میں سے بیشتر اس کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مصالح صحیح طور پر عموماً برابر کے لوگوں میں ہی انجام پاتے ہیں۔ نکاح ان ہی مصالح کے بہتر نظم کی خاطر مشروع کیا گیا ہے۔ غیر مساوی لوگوں کے بیچ عموماً معاملات ٹھیک سے انجام نہیں پاتے۔ شریف عورت کسی ذلیل کے بستر کی زینت نہیں بننا چاہتی۔ وہ اس میں عار محسوس کرتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح سسرالی رشتوں کے قیام کے لئے مشروع کیا گیا ہے، جس سے دور کا قریبی نزدیکی اور مددگار بن جائے۔ آپ کی خوشی اس کی خوشی ہو اور ایسا موافقت اور باہمی قربت کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے۔ قربت نسب کی دوری سے پیدا نہیں ہوگی۔ اسی طرح غلامی یا (غلام ہوکر) آزاد ہونے وغیرہ سے بھی نہیں ہوگی، اس لئے غیر کفوء سے نکاح کرنا ایسا عقد ہوگا

(۱) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البدائع ۲/ ۳۱۷۔

جو اپنے مقاصد سے دور ہوگا۔ حنفیہ، حسن کی روایت میں جو فتوی کے لئے زیادہ پسندیدہ ہے اور لخمی، ابن بشیر، ابن فرحون، ابن سلمون (مالکیہ میں سے) اس طرف گئے ہیں کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے [1]۔ یہی امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب کفاءت قتال میں مطلوب ہے، تو نکاح میں تو بدرجہ اولی مطلوب ہوگی، کیونکہ نکاح تو عمر بھر کے لئے کیا جاتا ہے، جو معاشرت، الفت ومحبت، حسن سلوک اور نئے رشتے بنانے جیسے اغراض ومقاصد پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ مقاصد ایک دوسرے کے ہم سر اور برابر کے لوگوں میں بہتر طریقہ پر حاصل ہو سکتے ہیں، پھر یہ کہ عورت کے کسی کی مملوک ہونے میں اس کے لئے ایک طرح کی ذلت پائی جاتی ہے۔ نبی علیہ ﷺ نے خود اس کی طرف یوں اشارہ کیا ہے: "النكاح رق، فلينظر أحدكم اين يضع كريمته" (نکاح ایک طرح کی غلامی ہے، لہذا تم میں کا ایک شخص غور کرلے کہ وہ اپنی شریف زادی کو کس کے حوالہ کر رہا ہے)۔ نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، جیسا کہ نبی اکرم علیہ ﷺ نے فرمایا: "ليس للمؤمن أن يذل نفسه" (مؤمن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے) جس ذلت کی اجازت ہے، وہ ضرورت کی وجہ سے ہے اور ایسے شخص کے بستر کی زینت بنا جو اس کے ہم سر نہ ہو، زیادہ بڑی ذلت ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں، اسی لئے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے [2]۔

علماء نے کہا ہے: کفاءت ازدواجی تعلق کو برقرار رکھنے کے لئے معتبر قرار دی گئی ہے، کیونکہ عورت طبعی طور پر اپنے سے کم تر کا بستر بننے پر عار محسوس کرتی ہے۔ بستر کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر ہوتا ہے اور اسے اور اس کے اولیاء کو عار لاحق ہوتی ہے، اسی طرح شوہر عورت سے کم درجہ کا ہو تو بھی اسے عار لاحق ہوگی، پھر جو اولاد ہوگی وہ باپ کی طرف ہی منسوب ہوگی [3]۔

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵۔

(۳) دیکھئے: الهداية شرح البداية جلد ۱ صفحہ ۲۰۰، صاحب البحر الرائق شرح کنز الدقائق لکھتے ہیں: إن

چوتھی بحث: کفاءت کے اعتبار کا دائرہ:

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت کن امور میں ہوگی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چھ امور میں معتبر ہوگی:

نسب، اسلام، آزادی، مال، دینداری، پیشہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار نسب، عیوب سے خالی ہونے، دینداری، نیکی، پیشہ اور آزادی میں ہوگا[1]۔ ان کے ہاں مال یا خوش حالی میں کفاءت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، ایک تو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، عیوب سے خالی ہونے کی شق کو چھوڑ کر، اور دوسری روایت میں کفاءت کا اعتبار تقوی اور نسب میں کیا گیا ہے، باقی میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے یہاں نسب، پیشہ، مال یا خوش حالی میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صرف تدین، تقوی اور عیوب سے خالی ہونے میں اس کا اعتبار ہے اور آزادی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، دوسری میں نہیں کیا گیا ہے۔

کفاءت کے امور میں ائمہ مذاہب ہی کے درمیان نہیں بلکہ ایک ہی مذہب کے ائمہ کے مابین اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ کفاءت کا مسئلہ اضافی اور مختلف فیہ ہے اور اس میں

= المصالح لا تنتظم إلا بين المتكافئين عادة، ولأن الشريفة تأبى أن تكون مستفرشة للخسيس، بخلاف زوجها، لأن الزوج مستفرش فلا تغيظه دناءة الفراش" (مصالح عموماً برابر درجہ کے لوگوں کے درمیان بہتر طور پر انجام پاتے ہیں۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ ایک شریف زادی کسی کمتر کا فراش (بستر) نہیں بننا چاہے گی۔ اس کے شوہر کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ شوہر فراش (بستر) نہیں بلکہ مستفرش (بستر سے فائدہ اٹھانے والا) ہے، لہذا فراش کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر نہیں ہوگا) عرب ملکوں کے پرسنل لا میں سے متعدد نے کفاءت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ شام اور اردن کے قوانین میں اس کی صراحت ہے۔ اس بارے میں ان کے قوانین زیادہ تر حنفی فقہ سے متاثر ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶، ملاحظہ ہو: محاضرات فی عقد النکاح، محمد ابوزہرہ ۱۹۰ تا ۱۹۱۔

زمان ومکان کے اثرات کا دخل ہے۔

پھر یہ کہ امور کفاءت کی تحدید اس طرح نہیں ہوئی جیسے آیت زکاۃ میں مصارف زکاۃ کی تحدید کردی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا، اس سلسلہ میں جن امور کی بھی تحدید کی گئی ہے، وہ عرف پر مبنی ہیں۔ اس لئے زمان ومکان کے فرق سے کفاءت کے احکام میں اختلاف ہوگیا۔ بعض فقہاء نے اس حقیقت کی طرف معروضی طور پر اشارہ بھی کردیا ہے، ''البدائع'' کے مصنف نے لکھا ہے: **"فلايكون الفقير كفأً للغنية؛ لأن التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادةً وخصوصاً في زماننا هذا"** (چنانچہ غریب آدمی مال دار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عموماً مال کی بناپر تفاخر دیگر چیزوں کی وجہ سے تفاخر کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے خصوصاً ہمارے اس زمانہ میں) تو ان کے قول **"خصوصا في زماننا هذا"** سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف پر اس حکم کو قیاس کیا ہے۔

پیشہ میں کفاءت پر گفتگو کی مناسبت سے انہوں نے امام ابوحنیفہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی عرف پر مبنی ہوگا۔ وہ کہتے ہیں: رہا پیشہ تو کرخی نے ذکر کیا ہے کہ پیشوں اور صناعتوں میں کفاءت امام ابویوسف کے نزدیک معتبر ہے، اسی لئے پارچہ باف سونے کے تاجر اور سنار کا کفو نہیں ہوگا، اسی طرح ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں عربوں کے اس دستور کو بنیاد بنایا کہ ان کے غلام یہ کام کرتے تھے، لیکن بطور پیشہ نہیں، اسی لئے انہیں ان میں عار محسوس نہیں ہوتی تھی، اور امام ابویوسف نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے عرف کو دیکھ کر فتوی دیا کہ وہ ان کاموں کو پیشہ بناتے تھے اور کم تر درجہ کے کاموں سے عار محسوس کرتے تھے، اسی لئے حقیقۃً ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح ''مختصر الطحاوی'' میں ذکر کیا ہے کہ پیشہ میں کفاءت کا اعتبار ہوگا[1]۔

مذکورہ نص میں واضح اشارہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں عربوں کے عرف پر

---

(۱) بدائع الصنائع جلد ۲۔

قیاس کیا، تو اگر زمانہ بدل جائے تو حکم بدلا جاسکتا ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے: "**لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الأزمان**" (زمانہ کے تغیر سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا)۔ حقیقت میں زمانہ نہیں بدلتا، اہل زمانہ بدلتے ہیں، اور نتیجۃً ان کا عمل بدلتا ہے۔

اسی طرح ہم نے دیکھا کہ امام ابو یوسف نے حکم کی بنیاد اہل ملک کے عرف پر رکھی ہے۔

ابن الہمام "الفتح" میں کہتے ہیں: "**فإذا ثبت اعتبار الکفاءۃ بما قدمنا – أي بالأدلۃ المذکورۃ سابقاً – فیمکن ثبوت تفصیلھا بعرف الناس فیما یحقرونہ ویعیرون بہ، فیستأنس بالحدیث الضعیف في ذلک**"[1] (جب مذکور الصدر دلائل سے کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہوگیا تو اس کی تفصیلات لوگوں کے اس عرف کو دیکھ کر کہ وہ کن چیزوں کو حقیر سمجھتے ہیں اور کن چیزوں سے انہیں عار لاحق ہوتی ہے، ثابت کی جاسکتی ہیں، اور اس سلسلے میں ضعیف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے)۔ انہوں نے مزید کہا کہ پیشہ کے اچھے اور گھٹیا ہونے میں اعتبار ہر زمانہ اور ہر جگہ کے عرف کا ہوگا۔ پیشوں کے ایک دوسرے سے قریب یا ایک دوسرے سے دور ہونے کا مدار عرف پر ہوگا۔

کفاءت کے عرفی ہونے ہی کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان متعدد چیزوں میں اختلاف ہوا ہے مثلاً:

۱- آدمی کی دینداری کے بارے میں:

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر فاسق آدمی بھی بارعب اور لوگوں میں شوکت والا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ اس کا مطلق اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ فسق ختم ہوسکتا ہے۔

یہی بات امام ابو یوسف بھی کہتے ہیں، إلا یہ کہ فاسق لوگوں میں علانیہ فسق کا اظہار کرتا ہو، تو ایسا آدمی صالح لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا[2]۔

---

(۱) الفتح جلد ۲ صفحہ ۴۱۸۔

(۲) السرخسی فی المبسوط، نیز دیکھئے: ابوزہرہ حوالہ سابق۔

۲-پیشہ:

اس کا امام ابو یوسف اور امام محمد نے اعتبار کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے نہیں کیا، امام ابو یوسف سے بھی امام ابوحنیفہ کی طرح کا قول منسوب ہے، اِلا یہ کہ پیشہ بہت ہی گھٹیا درجہ کا ہو مثلاً نائی، چمڑا درست کرنے والا اور سائیس۔

۳-مال:

کفاءت فی المال کے مفہوم کے سلسلہ میں مختلف روایات ہیں: بعض لوگوں نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ مہر دینے کی قدرت ہو اور بعض نے نان ونفقہ کی قدرت مراد لی ہے [۱]۔

۴-حسب:

امام محمد سے یہ مروی ہے کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں حتی کہ جو نشہ کرتا ہو اور بچے اس کا مذاق اڑاتے ہوں، وہ کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ظالموں اور جابروں کے مددگار اور ساتھی، ان میں سے جس کا استخفاف کیا جاتا ہو، وہ بھی کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ لوگوں میں بارعب اور ہیبت والا ہو۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نشہ آور چیز کا استعمال کرنے والے شخص کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ اسے چھپ کر استعمال کرتا ہو اور نشہ کی حالت میں باہر نہ نکلتا ہو تو وہ کفوء ہوگا اور اگر اس کو علی الاعلان کرتا ہو تو وہ شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہوسکتا۔

امام ابوحنیفہ سے اس سلسلہ میں کچھ بھی مروی نہیں، ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کوئی ایسی ضروری چیز نہیں جسے چھوڑا نہ جاسکتا ہو [۲]۔ مذکورہ اختلاف سے پتہ چلتا ہے کہ احکام کفاءت کی بنیاد ان حضرات کے زمانہ میں رائج عرف پر تھی، چنانچہ ابو یوسف ظالموں کے حمایتیوں کو نیک عورت کا کفو نہیں مانتے اگر ان کو ذلیل سمجھا جاتا ہو لیکن اگر

---

(۱) ابوزہرہ/۱۸۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البحر الرائق ۴/۱۴۳۔

وہ لوگوں میں مرتبہ رکھتے ہوں تو پھر کفوء ہوں گے، یعنی انہوں نے مسئلہ کی بنیاد اس پر رکھی کہ لوگ کیا سمجھتے ہیں!!

ہم اس اختلافی مسئلہ میں مختلف رایوں کو ذکر کر کے اسے طول دینا نہیں چاہتے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ جب ایک ہی مسلک کے قریب قریب زمانہ کے ائمہ کے مابین اس مسئلہ میں اتنا اختلاف ہوگیا تو زمان ومکان کی دوری کے بعد کتنا ہوسکتا ہے، یہ آپ سمجھ سکتے ہیں؟ اسی بات کو شیخ ابوزہرہؒ زور دے کر بیان کرتے ہیں، کیونکہ وہ کفاءت کو ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جو عرف کے تابع ہیں، اس لئے کہ ازدواجی زندگی کی بقاء کا تقاضا ہے کہ شوہر اور بیوی دونوں کے خاندانوں میں لازماً تقارب پایا جائے۔

پانچویں بحث: عرف اور عصر حاضر میں اس کا اثر:

اسلامی شریعت نے یہ تسلیم کیا ہے کہ احوال وظروف کی تبدیلی کا شرعی اور اجتہادی احکام پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ عدل قائم ہو، مصالح کا حصول ہو، مفاسد کو ختم کیا جائے، اسی لئے بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں جن میں لوگوں کے احوال وظروف اور مصالح کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، تو اگر شارع کوئی ایسا حکم نافذ کرتا جو نا قابل تبدیل ہوتا تو اس سے لوگوں کو تنگی اور حرج پیش آتا اور یہ اسلام کے مقاصد کے خلاف ہوتا جس نے شریعت کے احکام کی بنیاد بندوں کی مصلحتوں پر رکھی ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع نے مطلقاً احکام دے دئے ہیں اور ان کی تفصیل اور جزئیات کی توضیح نہیں کی، تا کہ ان کی تطبیق احوال وظروف کے لحاظ سے کی جا سکے جو فطری طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہ اسلامی ہر زمان ومکان کے لئے ہے، لیکن اگر احکام اجتہاد کے قابل نہ ہوسکتے تو یہ بات نہیں کہی جا سکتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء متاخرین نے مختلف فقہی مسالک کے بہت سے مسائل میں اپنے

ائمہ مذاہب اور فقہاء متقدمین کے فتووں کے خلاف فتوے دیئے ہیں اور یہ صراحت کردی ہے کہ اختلاف کا سبب فقط اختلاف زمان ہے، لہذا وہ فی الواقع متقدمین کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ بات یہ ہے کہ اگر متقدمین فقہاء متاخرین کے زمانہ میں ہوتے اور عرف وطبائع اور ضرورتوں کا اختلاف دیکھتے، بلکہ وسائل کا اختلاف بھی، تو وہ بھی وہی بات کہتے جو متاخرین نے کہی[1]۔

فقہاء حنفیہ عرف کے بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ توسع سے کام لیتے ہیں۔ ابن عابدین نے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف" اوران حضرات نے متقدمین کے فروع سے اخذ کرکے متعدد قواعد وضع کئے ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ جن احکام کے سلسلے میں کوئی اجماع یا نص نہ ہو ان میں عرف کا اعتبار ہوگا۔ ہم ذیل میں ان قواعد کا ذکر کرتے ہیں:

۱-العادة محکمة (رواج فیصلہ کن ہوگا)[۲]۔

۲-الحقیقة تترک بدلالة العادة (رواج کے پیش نظر حقیقی معنی ترک کردیا جائے گا)[۳]۔

۳-استعمال الناس حجة یجب العمل بھا[۴] (لوگوں کا استعمال حجت سمجھا جائے گا۔ اس پر عمل ضروری ہوگا)۔

۴-المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً[۵] (جو عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: رسالہ نشر العرف لابن عابدین، جو ان کے مجموعہ رسائل میں شامل ہے۔

(۲) دیکھئے: مجلة الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۰، برکتی نے اپنی القواعد الفقہیہ میں اسے بیان کیا ہے، قاعدہ نمبر ۱۲۶۔

(۳) حوالہ سابق دفعہ ۴۰۔

(۴) حوالہ سابق دفعہ ۳۷۔

(۵) مجلة الاحکام کی دفعہ ۴۳، البرکتی۔ قاعدہ ۳۳۴۔

۵-التعيين بالعرف كالتعيين بالنص[1] (عرف سے تعیین نص سے تعیین کی طرح ہے)۔

٦-لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[2] (زمانہ کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کوئی معیوب بات نہیں)۔

۷-العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه[3] (رواج کو حکم قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کے خلاف صراحت نہ پائی جائے)۔

۸-العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام[4] (مطلق کلام کو مقید کرنے میں رواج معتبر ہوگا)۔

۹-المعروف بين التجار كا المشروط بينهم[5] (تاجروں کے درمیان جاری عرف کو مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

۱۰-الثابت بالعرف كالثابت بالنص[6] (عرف سے جو چیز ثابت ہو وہ نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

ابن عابدین عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: مفتی پر لازم ہے کہ وہ ظاہر الروایہ کی کتابوں میں منقول مسئلوں پر جمود نہ برتے کہ اپنے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت نہ کرے اور یہ کہ بہت سے حقوق ضائع نہ کرے اور نہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہو[7]۔

---

(۱) دفعہ ۴۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۵ البرکتی القاعدہ ۸۸۔

(۲) دفعہ ۳۹۔

(۳) البرکتی۔ قاعدہ ۱۲۵۔

(۴) البرکتی۔ قاعدہ ۱۲۷

(۵) البرکتی۔ قاعدہ ۱۳۵۔

(۶) البرکتی۔ قاعدہ ۱۰۱۔

(۷) نشر العرف۔ مجموعۃ رسائل ابن عابدین رجلد ۲ ا/رسالہ ۳۱۔

اسی لئے متاخرین نے امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے کئی مسائل میں تغیر احوال کو بنیاد بنا کر اختلاف کیا، مثلاً انہوں نے تعلیم قرآن، اذان اور امامت وغیرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام صاحب اور صاحبین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ امام ابوحنیفہ نے حدود وقصاص کو چھوڑ کر دیگر مسائل میں گواہوں کے بارے میں صرف ظاہری طور پر عادل ہونے کو کافی سمجھا اور ان کی تصدیق کو ضروری نہیں قرار دیا، دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا: "**المسلمون عدول بعضهم على البعض**" (مسلمان باہم راست باز ہیں)۔ یہ اجتہاد امام صاحب کے زمانہ کے لئے تو مناسب تھا، کیونکہ اس وقت خیر کا غلبہ تھا، لیکن جب امام ابویوسف اور امام محمد کا زمانہ آیا اور جھوٹ عام ہوگیا تو ظاہر عدالت کو کافی سمجھنے میں مفسدہ تھا اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے فساد زمانہ کے سبب انہوں نے کہا کہ تمام گواہوں کی تصدیق کرائی جائے گی تاکہ مفسدہ کو دور کیا جاسکے، اس لئے فقہاء اس اختلاف کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ دور اور زمانہ کا اختلاف ہے اور انہوں نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے[1]۔

اسی بنیاد پر علماء نے عرف کو اصول استنباط میں سے ایک اصل سمجھا ہے۔ جن مسائل میں نص نہیں اور نہ وہ اجماعی ہیں، ان میں عرف کے ذریعہ حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ لوگ اپنے مصالح اور ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جس عرف پر چلتے ہوں اس کا لحاظ رکھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ مخالف شرع نہ ہو۔ شارع نے تشریع کے سلسلہ میں عربوں کے صحیح اعراف کا لحاظ رکھا ہے[2]۔ لیکن جو کمزور اعراف تھے انہیں باطل قرار دیا۔ اسی طریقہ پر اب بھی عرف پر احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تفصیل اس کی شرائط کے ضمن میں گذری۔

(۱) العرف والعادة فی رأی الفقهاء لأحمد فهمی أبوسنہ ص ۸۸، ابوسنہ نے ان کے علاوہ اور مثالیں بھی اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں اور شیخ مصطفیٰ زرقاء نے بھی کئی مثالیں اپنی کتاب المدخل الفقهی العام یعنی الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید میں ذکر کی ہیں، ۱/ ص ۹۲۶ تا ۹۲۹۔

(۲) علم اصول الفقہ لعبد الوہاب خلاف ر ۹۰۔

میری رائے یہ ہے کہ کفاءت ان امور میں سے ہے جن کا عرف پر بہت انحصار ہے، چنانچہ شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی رائے ہے کہ کفاءت بھی عربوں کے ان قدیم اعراف میں سے ہے جنہیں اسلام نے برقرار رکھا ہے (1)۔

اور چونکہ ہمارے زمانے میں اعراف کافی حد تک بدل چکے ہیں اور فقہاء متقدمین کے زمانہ کی حالت باقی نہیں رہی، اسی لئے اب پھر سے امور کفاءت پر غور وفکر کرنا ضروری ہے، بلکہ ان امور کے معانی پر بھی غور کرنا چاہئے تاکہ ازدواجی تعلقات کے استحکام اور ان کی بقاء سے متعلق شارع کے مقصد کو ہم بروئے کار لاسکیں۔

آج عورت یونیورسٹیوں اور مختلف قسم کے کالجز میں پڑھ رہی ہے اور مختلف میدانوں میں کام کررہی ہے، مثلاً ڈاکٹری، انجینیرنگ، ٹیچنگ وغیرہ، اور ان میں ملازمت کے ذریعہ وہ اپنی روزی کمارہی ہے۔

مغربی ملکوں میں ٹیکنالوجی کے میدان میں زبردست ترقی کے باعث بہت سے تصورات بدل چکے ہیں۔ اس ترقی میں مسلمان بھی شامل ہیں۔ اب وہاں ان پڑھ اسے کہا جاتا ہے جو کمپیوٹر کو آپریٹ نہ کرسکتا ہو، جبکہ تیسری دنیا اور ترقی پذیر ملکوں میں ان پڑھ ہونے کا وہی پرانا اور روایتی تصور رائج ہے، یعنی پڑھنا لکھنا نہ جاننا! یوروپ، امریکہ اور جاپان وغیرہ بہت سے ملکوں میں زندگی آج جدید ترین آلات اور ترقی یافتہ تکنیک پر چلتی ہے، جبکہ غریب ملکوں میں آج بھی روایتی وسائل پر تکیہ کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں: کیا اس کی روشنی میں کفاءت کے تصور میں تبدیلی نہیں آنی چاہئے؟!

پیشہ کے سلسلہ میں باپ کے پیشہ کو دیکھا جاتا تھا، کیونکہ کام عموماً باپ ہی کرتا تھا اور عورتیں گذشتہ زمانوں میں بہت کم کام کرتی تھیں۔ ہمارے فقہاء نے پیشہ کی شرط کے سلسلہ میں

---

(1) ابوسنہ، حوالہ سابق ۲/۷، خلاف، حوالہ سابق۔

یہی ذکر کیا تھا، مثلاً امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ دباغت دینے والا، نائی، جولاہا اور بھشتی، کپڑا فروش اور عطار کی بیٹی کے کفو نہیں ہوں گے، یعنی امام ابو یوسف نے اس سلسلہ میں رواج کا اعتبار کیا[1]۔

علم کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین نے باپ کی علمیت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے ان کا کہنا ہے کہ عالم کی بیٹی کے برابر کوئی نہیں، کیونکہ علم کی عزت مال اور نسب کی عزت سے بالاتر ہے[2]۔

اس کو بنیاد بنا کر کیا موجودزمانہ میں امورِ کفاءت کے تصور میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی؟ کیا ہم اب بھی باپ کے پیشہ کو دیکھیں گے جبکہ عورت مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے؟ کیا ہم لڑکی کی قابلیت سے صرف نظر کر کے باپ کی علمیت کو ہی دیکھیں گے!

کفاءت کے احکام کی بنیاد زیادہ تر سماجوں کے رواج پر ہے، یہی فقہاء کا کہنا ہے اور اسی کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے[3]، لہذا وہ عورت جو برطانیہ میں پلی بڑھی اور اس نے وہیں تعلیم پائی، اس کی نشو ونما مختلف احوال وظروف میں ہوئی جو ہندوستان بلکہ سارے مشرقی ملکوں کے احوال سے مختلف ہیں۔ امور کفاءت میں جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، اختلاف بلاد اور اختلاف تعلیم کا ذکر بھی مناسب ہے!

اس کے ساتھ ہی یہ اضافہ بھی کیجئے کہ برطانوی سماج جیسے دوسرے معاشروں میں عورتیں بالعموم تعلیم یافتہ ہوتی ہیں۔ اور جدید مواصلاتی ذرائع کا استعمال جانتی ہیں اور ترقی یافتہ سائنٹیفک آلات سے واقف ہوتی ہیں جبکہ وہ مرد جو ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں پروان چڑھا ہوا گر اس کی شادی کسی برطانوی لڑکی سے کر دی گی جائے تو یہ شوہر لڑکی کے مقابلہ میں کم تر ہوگا اور

---

(۱) المبسوط السرخسی جلد ۵۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۹۰، ۹۲۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسے البزازی نے بھی ذکر کیا ہے اور کمال نے پسند کیا ہے۔

(۳) دیکھئے: صفحات ۹، ۱۰۔

اپنے جہل اور ماحول کے اختلاف کی بنا پر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بھی بنے گا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان بڑا فرق ہوگا اور اگر لڑکی ایسا نہ کرے گی تو سماج تو ضرور اسے نیچی نگاہ سے دیکھے گا، جس سے وہ اپنی بیوی کی نگاہ میں کم تر ہوگا، اور یہ اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ اس سے معاشرت ٹوٹے گی۔ ازدواجی زندگی میں استحکام ختم ہو جائے گا اور زوجین کے درمیان مودت اور رحمت جو اللہ کو مطلوب ہے وہ ختم ہو جائے گی!

میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے باپ اور شوہر کے پیشہ میں تشابہ اور تقارب کی شرط سے یہ چاہا ہوگا کہ عورت کو یکساں ماحول ملے، باپ کے گھر میں اور شوہر کے گھر میں۔

اسی طرح جہاں انہوں نے شوہر کی خوش حالی کی شرط لگائی ہے وہاں بھی اس سے مقصود یہی ہوگا کہ یہ شوہر بیوی کو ایسا ہی ماحول فراہم کرے جیسے میں وہ پلی بڑھی ہے۔

اور یہیں سے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے اختلاف ماحول نہ ہونے کو کفاءت کے امور میں سے کیوں نہیں قرار دیا؟ حتی کہ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ دیہاتی شہری کا کفوء ہوگا[1] تو موجودہ دور میں وہ ملکوں کے اختلاف کو فقدان کفاءت کے اسباب میں سے کیسے شمار کرتے ہیں؟!

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کا اعتبار کرتے ہیں، جب دونوں ملکوں کے احوال میں بہت زیادہ فرق ہوگا، مثلاً ہندوستان اور برطانیہ کا اختلاف، ایک تو سائنٹیفک اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی وجہ سے اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ برطانیہ کی روایات اور احوال اسلامی اور مشرقی ملکوں کے احوال سے عموماً مختلف ہیں۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ دونوں ملک احوال وظروف، معاشی معیار، تعلیم کے فروغ اور حاصل کئے جانے والے علوم کی نوعیت میں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو اس اختلاف مکان کو

---

(۱) دیکھئے: شرح فتح القدیر للسیوطی جلد ۳ رص ۲۹۸۔

اختلاف کفاءت کے اسباب میں سے نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کی حالت ہے۔

جو اختلاف ہمارے فقہاء نے ذکر کیا ہے وہ ان کے زمانہ کی رائج صورت حال کی ترجمانی کرتا ہے، جہاں شہر اور گاؤں میں کوئی بہت بڑا فرق نہیں ہوتا تھا، پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے گاؤں اور شہر پر دارالاسلام کے ضمن میں گفتگو کی ہے، دارالکفر اور دارالاسلام کے اختلاف کے بارے میں انہوں نے گفتگو نہیں کی ہے۔

نتائج بحث:

چونکہ کفاءت کا موضوع ان موضوعات میں سے ہے، جن کا زیادہ تر دارومدار عرف پر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور احکام پر عرف کے اثر کا ذکر کیا اور یہ کہ بہت سے احکام اعراف کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اس لئے وہ عورت جو مغربی ملک میں پیدا ہوئی اور وہیں رہی، تیسری دنیا کا آدمی اس کا کفوء نہیں ہوگا۔

کیونکہ کفاءت میں جس چیز کا ہے وہ اعتبار لڑکی اور اس کے کنبہ سے عار اور حرج کو دفع کرنا ہے تا کہ اس ملک کے عرف کی وجہ سے جہاں وہ رہ رہی ہے، اسے عار نہ دلائی جائے اور اس آدمی سے شادی کے باعث اس کی تحقیر نہ ہو، کیونکہ کفاءت لڑکی ہی کے لئے مشروع کی گئی ہے، تو اگر اس آدمی سے شادی اس کے سماج کے مطابق اس کے لئے عار کا باعث بنے اور شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے، تو وہ اس کا کفوء نہیں ہوگا۔

امور کفاءت کے اختیار کرنے کی بعض صورتوں کے جواز کے لئے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے: "لا تعتبر الديانة، لأنها من أمور الآخرة فلا تبنى أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصفع، ويسخر منه، أو يخرج إلى الأسواق سكرانا، ويلعب به

الصبيان، لأنه مستخف به"[1] (دیانت کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، لہذا اس پر دنیا کے احکام کی بناء نہیں رکھی جائے گی الا یہ کہ اسے تھپڑ رسید کیا جاتا ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو یا وہ نشہ کی حالت میں بازاروں میں نکلتا ہو اور بچے اس سے کھیلتے ہوں، کیونکہ ان صورتوں میں اس کا استخفاف کیا جاتا ہے)۔ یہ قول اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ امام محمد دینداری کو امور کفاءت میں سے اس لئے شمار نہیں کرتے کہ وہ آخرت کے امور میں سے ہے، ہاں کفاءت معتبر ہوگی اگر شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے۔

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ کفاءت کی غرض وغایت ازدواجی تعلق کی پائیداری واستواری ہے اور ایسے خاندان کی تشکیل ہے جو مودت ورحمت پر مبنی ہو، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو شارع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: "ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[2]۔

اور احکام اگرچہ علتوں سے مربوط ہوتے ہیں لیکن ان کی اصل حکمتیں ہیں، جن کے عدم انضباط کی وجہ سے اور علتوں کے انضباط کے باعث شارع نے حکمتوں سے عدول کر لیا ہے، لیکن اس باب میں حکمتیں بھی علتوں ہی کی طرح ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق ۳/۱۴۳۔ اسی مفہوم میں الہدایہ شرح البدایہ کے مؤلف نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

(۲) سورۂ روم/۲۱۔

جبری شادی

مفتی محمد صدر عالم قاسمی
ادارہ محکمہ شرعیہ، بدربنہ، نہرا، دربھنگہ

۱، ۲- چونکہ معاملہ نکاح میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، اس لئے لڑکی کے اپنی زبان سے الفاظ قبولیت ادا کر دینے کے بعد خواہ جبراً ہی کیوں نہ ہو، اسے رضا تسلیم کیا جائے گا، اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء و اقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ: الطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الايلاء والتدبير والعفوعن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا تجوز"(۱)۔

(تصرفات شرعیہ کی اصل میں دو قسمیں ہیں: انشاء اور اقرار، اور انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ جن تصرفات میں فسخ کا احتمال نہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

ظہار، ایلاء، فیٔ فی الایلاء، تدبیر، اور قصاص سے معافی۔ یہ تصرفات اِکراہ کے باوجود ہمارے نزدیک جائز ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز)۔

۳، ۴- قبولیت نکاح کے بعد بصورت اِکراہ ہی سہی اگر میاں بیوی کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں تو چونکہ یہ اس کی رضا ہے اس لئے اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا اور اگر لڑکی الفاظ قبولیت کی ادائیگی بعد بھی پہلے ہی کی طرح انکار کرتی رہے، حتی کہ زن وشوئی تعلقات تک کی نوبت نہ آئے تو یہ اس کی حقیقی عدم رضا کی دلیل ہے، اس کو حق تفریق حاصل ہوگا، چونکہ عاقلہ بالغہ اپنے معاملے میں صاحب اختیار ہوتی ہے اس لئے کسی کا جبر اس پر درست نہیں، لہٰذا اس کے باپ کی حیثیت اس معاملے میں باپ کی نہیں رہی بلکہ وہ دیگر اولیاء کے مثل ہو گیا اور صغیرہ کے سلسلے میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے غیر کفو میں کر دیا تو اس کو بعد بلوغ حق تفریق ملتا ہے، تو جب صغیرہ جس کو اپنے نفس پر کوئی اختیار نہیں تھا اس کو حق مل رہا ہے تو بالغہ کو تو اِکراہ کی صورت میں بدرجہ اولی یہ حق ملنا چاہئے، کیونکہ باپ نے اس کے شرعی اختیار کو پامال کیا ہے[1]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح فسخ کر دینا چاہئے، کیونکہ یہ نکاح کے مقاصد اور مصالح کا تقاضا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۹۸/۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، وارانسی

اسلامی شریعت نے عاقلہ بالغہ خاتون کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی شادی از خود کر سکتی ہے۔ اگر کوئی ولی اس کی شادی کرتا ہے تو اس کے لئے لازم اور ضروری ہے کہ اس سلسلے میں اس خاتون سے اجازت حاصل کرے۔ نبی اکرم ﷺ نے واضح الفاظ میں اس کی تاکید فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"(1) (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ باکرہ سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

دوسری روایت میں ہے:

"الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يستأذن بها أبوها في نفسها وإذنها صماتها"(2) (ثیبہ اپنی شادی کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے اس کے بارے میں اس کے والد اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

---

(1) صحیح مسلم ۱/ ۴۵۵۔
(2) حوالہ سابق۔

یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت خنساء بنت خذام کا نکاح محض اس بنا پر فسخ فرما دیا تھا کہ ان کے والد نے ان کی مرضی کے برخلاف ان کا عقد کر دیا تھا[1]، نیز اسی طرح کی صورت حال میں آپ ﷺ نے ایک باکرہ لڑکی کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور اس کے فسخ کرنے کا اختیار دیا[2]۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کسی عورت کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے زبان سے اجازت دے دی تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ نکاح وطلاق انسانوں کے ان تصرفات میں سے ہیں جو اکراہ کے باوجود نافذ ہوا کرتے ہیں۔ ''نور الانوار'' میں ہے:

''فإن كان القول مما لا ينفسخ ولايتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح......فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو أكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره و تنفذ على المكره''[3] (اگر ایسا قول ہو کہ نہ فسخ ہوتا ہو اور نہ رضا پر موقوف ہوتا ہو تو وہ جبر واکراہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح وغیرہ، اس وجہ سے کہ یہ تمام تصرفات احتمال فسخ نہیں رکھتے اور نہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی کو ان چیزوں پر مجبور کیا گیا اور اس نے زبان سے انہیں کہہ دیا تو اکراہ کے سبب یہ باطل نہیں ہوں گے اور مکرہ پر نافذ ہو جائیں گے)۔

نبی اکرم ﷺ کے مبارک عہد میں بھی اس طرح کی مثالیں موجود ہیں کہ اکراہ کے باوصف آپ ﷺ نے یمین وطلاق کو صحیح اور نافذ مانا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان کی حدیث میں ہے کہ ''جب مشرکین نے انہیں گرفتار کیا اور یہ قسم لی کہ وہ غزوہ میں حضور ﷺ کا

---

(۱) صحیح بخاری ۲/۷۷۱۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۵۔

(۳) نور الانوار ص ۳۱۶۔

ساتھ نہیں دیں گے تو انہوں نے دباؤ میں آ کر جبراً وقہراً قسم کھالی اور آ کر حضور ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا وعدہ پورا کرو، ہم ان کے خلاف اللہ تعالی سے مدد طلب کریں گے"[1]۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یمین طوعاً وکرہاً دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس طرح حالت اکراہ میں دی گئی طلاق کے تعلق سے "نصب الرایہ للزیلعی" میں صفوان بن غزوان کی ایک روایت ہے:

"إن رجلا كان نائما فقامت امرأته فأخذت سكينا فجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه فقالت لتطلقني ثلاثا أو لأذبحنك، فناشدها الله فأبت فطلقها ثلاثا ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال: لا قيلولة في الطلاق"[2] (ایک آدمی سویا ہوا تھا کہ اس کی عورت اٹھی اور ایک چھری لے کر اس کے سینے پر چڑھ بیٹھی اور اس کے حلق پر چھری رکھ کر بولی: یا تو مجھے تین طلاق دے دے یا پھر میں تمہیں ذبح کردوں گی، آدمی نے اسے اللہ کا واسطہ دیا مگر اس نے ایک نہ سنی، بالآخر اس آدمی نے اسے تین طلاق دے دی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: طلاق میں فسخ نہیں ہے)۔

نیز یہ پہلو بھی قابل غور اور نہایت اہم ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[3] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد اور ہنسی مذاق بھی قصد ہوتا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں) اس سے یہ بات عیاں ہے کہ نکاح ہنسی مذاق کے طور پر بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا طلاق ہازل کے واقع ہونے پر اتفاق ہے۔ "مرقاۃ المفاتیح" میں ہے:

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۴۴۵۲، نصب الرایہ ۳/ ۲۲۳۔

(۲) نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲۔

(۳) سنن ترمذی ۱/ ۱۴۲۔

"قال القاضی: اتفق أهل العلم أن طلاق الهازل یقع"[1] (قاضی نے کہا: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہازل کی طلاق واقع ہوتی ہے)۔

جب ہازل کی طلاق کو تسلیم کیا جارہا ہے تو مکرہ کے تصرفات طلاق ونکاح کو بھی تسلیم کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ دونوں کی صورت حال یکساں ہے کہ دونوں نے اپنے اختیار سے ایسے الفاظ کہے جن کے حکم سے وہ راضی نہیں ہیں، لہذا حکماً دونوں ایک درجے میں ہوئے، چنانچہ اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ملاعلی قاری رقم طراز ہیں:

"وکذلک المکره مختار فی التکلم اختیارا کاملا فی السبب إلا أنه غیر راض بحکمه، لأنه عرف الشرین فاختار أهونهما علیه غیر أنه محمول علی اختیاره ذلک ولا تاثیر لهذا في نفي الحکم"[2] (اسی طرح مکرہ سبب کے تعلق سے اپنی بات کہنے میں پورے طور پر بااختیار ہے مگر یہ کہ وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کے پیش نظر دوخرابیاں ہیں، جن میں سے اس نے اپنے لئے آسان ترین کو اختیار کیا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہے اور اس جبر کا نفی حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا)۔

اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ کا ضابطہ ہے کہ جو چیز "ہزل" کے ساتھ صحیح ہوگی وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"والأصل عندنا أن کل ما یصح مع الهزل یصح مع الإکراه ،لأن ما یصح مع الهزل لا یحتمل الفسخ وکل مالا یحتمل الفسخ لا یؤثر فیه الإکراه"[3] (ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ شی جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اکراہ کے

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۲۸۷، بذل المجہود ۱۰/ ۲۸۶۔
(۲) مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۲۸۸۔
(۳) الدر المختار ۹/ ۱۹۱۔

ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ جو شئی ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا اور ہر وہ شئی جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا، اس میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں دیکھا جائے تو سوالنامہ کے جواب کی یہ نوعیت بنتی ہے کہ:

۱- اگر کسی عورت کو دباؤ ڈال کر، مارنے پیٹنے کی دھمکی دے کر یا جبر و اکراہ کے کسی اور ذریعہ سے نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے لئے ہاں کرلیا تو نکاح ہوجائے گا، ''البحر الرائق'' میں ''المبسوط'' کے حوالے سے مرقوم ہے:

''وكل تصرف يصح مع الهزل كالطلاق والعتاق والنكاح يصح مع الإكراه''(۱) (ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

''التصرفات الشرعية فى الأصل نوعان: إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أماالذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح......وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز''(۲) (شرعی تصرفات کی دراصل دو قسمیں ہیں: انشاء و اقرار، انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک جس میں احتمال فسخ نہ ہو، دوسری جس میں احتمال فسخ ہو جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا وہ طلاق، عتاق، رجعت اور نکاح وغیرہ ہیں......اور یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں اور امام شافعی کے یہاں جائز نہیں ہیں)۔

۲- یہ سچ ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی شادی کرنے کا پورا پورا حق ہے اور ولی کو قطعاً اجازت نہیں ہے کہ اس سلسلے میں جبر و اکراہ کا معاملہ کرے، تاہم اگر ولی نے دھوکہ سے یا دھمکی دے کر یا

(۱) البحر الرائق ۸/۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۸۲۔

کسی اور طرح کے دباؤ کے ذریعہ لڑکی سے بوقت نکاح ہاں کہلوالیا تو یہ اذن مانا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة فى النكاح لصحته مع الإكراه والهزل......بل عباراتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة"[1] (کیونکہ نکاح میں حقیقت رضا کی شرط نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ اکراہ اور ہزل کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے،...... بلکہ فقہاء کی عبارتیں اس سلسلے میں مطلق ہیں کہ مکرہ کا نکاح صحیح ہے جیسے اس کی طلاق وعتق کہ یہ ان امور میں سے ہیں جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، اور لفظ مکرہ مرد وزن دونوں کو عام ہے)۔

نیز علامہ شامی نے حاکم شہید کی "الکافی" کتاب الاکراہ کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ ولی کا اکراہ کے ساتھ کیا ہوا نکاح بھی منعقد ہوجاتا ہے[2]۔

اسی طرح حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانیؒ کا فتویٰ بھی فتاوی دارالعلوم میں موجود ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"زبردستی کرکے اور زدوکوب کرکے لڑکی بالغہ سے ایجاب یا قبول کرالینے سے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے"[3]۔

۳- برطانیہ اور ہندوستان کے معاشرے میں بلاشبہ نمایاں فرق ہے، مگر اسے مسئلہ کفاءت سے جوڑنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں چونکہ ایک نسل اور خاندان کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان ذہن ومزاج کی خاندانی یکسانیت ہوتی ہے، اس لئے دونوں کے لئے باہم

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۲۹۵۔

(۳) فتاوی دارالعلوم ۷/ ۶۸۔

نباہ کی صورت پیدا کرنا مشکل نہیں ہے، لہذا اس بنیاد پر عورت کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کفاءت کا مسئلہ کھڑا کرکے قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ کفاءت میں تفاوت اوطان کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، ردالمحتار میں ہے:

''القروی کفء للمدنی فلا عبرۃ بالبلد أي بعد وجود مامر من أنواع الکفاءۃ''[1] (دیہاتی آدمی شہری کا کفو ہے، لہذا کفاءت کی بیان کردہ انواع کے پائے جانے کے بعد شہر کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

اسی طرح علامہ شامی نے ''البحر الرائق'' کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

"فالتاجر فی القری کفء لبنت التاجر في المصر للتقارب" (دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، دونوں میں باہمی قربت کے سبب)۔

لہذا ایک ہندوستانی لڑکا، برطانیہ نژاد لڑکی کا کفو ہوگا، اور دونوں کے درمیان عقد نکاح صحیح ہوگا اور لڑکی کے لئے اس بنیاد پر تفریق کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۴- یہ حکم عام ہے، خواہ زوجین کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہوں یا اس کی نوبت ابھی تک نہ آئی ہو۔

۵- قاضی اس نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا ہے، باوجودیکہ یہ طے شدہ ہے کہ عورت کو مجبور کرکے ہاں کہلوایا گیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۳۵۱۔

جبری نکاح

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- حنفیہ کے یہاں رضامندی کے لئے حقیقی رضا ضروری نہیں بلکہ اگر ظاہری طور پر زبان سے رضامندی کا اظہار ہو جائے تو انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے [۱]۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' جلد اول میں اس موضوع پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حنفیہ کے یہاں جس طرح حالت اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے:

ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ شریعت نے اولیاء کو جو ولایت سونپی ہے بلاشبہ اس کی بنیاد شفقت اور لڑکی کے مفادات کی رعایت وحفاظت پر ہے، اس لئے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ اولیاء شفقت اور مفادات کے خلاف کوئی اقدام کریں، لڑکی کا راضی نہ ہونا یا اولیاء کے فیصلہ کے خلاف جذبہ کا ہونا یہ لڑکی کی عقل اور فہم کی کمی ہے، اس لئے اس کی اس عقل وفہم پر اولیاء کے فیصلہ کو ترجیح دینا ہی لڑکی کے مفاد میں ہے، لہذا لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں ڈال کر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے جو ہاں کہلوایا گیا

(۱) ردالمحتار ۳/۲۱، المدخل الفقہی العام ۱/۳۶۴، ۳۷۲، ۳۷۳۔

ہو، گوکہ وہ دل سے راضی نہ ہو، انعقاد نکاح میں جو رضامندی مطلوب ہے اس میں یہ شامل ہے اور نکاح ہو جائے گا۔

۲- حقیقی رضا اور اذن پر انعقاد نکاح کی بنیاد نہیں ہے بلکہ زبان سے اذن و رضا انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے جیسا کہ سوال نمبر ا میں تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- بلاشبہ برطانیہ اور ہندوستان کی معاشرت میں کافی فرق ہے اور اس معاشرتی فرق کی وجہ سے فریقین کے درمیان بے میل کا رشتہ کہلائے گا، لیکن عدم کفاءت کی بناء پر فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق اس صورت میں اولیاء کو ہوتا ہے، جب لڑکی نے اولیاء کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں کرلیا ہو۔ اس کا مقصد اولیاء کے مفادات کا تحفظ اور معاشرے میں ان کو ننگ و عار سے بچانا ہے۔ اگر لڑکی اپنے اس نکاح میں ناہمواری محسوس کر رہی ہے تو اسے خلع حاصل کر لینے کا حق موجود ہے، اس لئے وہ اس کو استعمال کرے۔

۴- میرے خیال میں جبری نکاح میں زن و شو کے تعلقات قائم ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتیں یکساں ہیں، ہاں غیر کفو میں جس میں کہ اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوتا ہے، زن و شو کے تعلقات کا فرق ہوتا ہے۔ اگر زوجین کے درمیان تعلقات قائم ہو گئے ہیں تو اس صورت میں اولیاء کا حق فسخ جاتا رہتا ہے، جیسا کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

۵- ناچیز کے خیال میں فسخ و تفریق کی بنیاد ضرر ہے، اگر اس نکاح سے لڑکی کو واقعی کوئی ضرر لاحق ہوا ہو اور اس کے مفادات متاثر ہو رہے ہوں تو جس طرح فسخ نکاح کی دیگر بنیادوں اور اسباب میں ضرر کو سامنے رکھتے ہوئے فسخ کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی "الضرر یزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) کے قاعدۂ شرعی کے تحت یہ حکم جاری ہونا چاہیے۔

جبری شادی

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم، مئو

۱- چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے جیسا کہ احادیث نبویہ ﷺ سے واضح بھی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی شخص بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت و رضامندی کے بغیر اس کی طرف سے کسی شخص نے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح شرعاً درست نہیں، غرضیکہ عاقلہ بالغہ لڑکی جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، بنا بریں یہ صورت اس کی رضامندی میں شامل نہ ہوگی، اور اس طرح کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح ڈرا دھمکا کر جبری شادی کر دینا لڑکی کے والدین یا دیگر اولیاء کی محبت وشفقت کے شرعاً منافی ہے اور لڑکی کی زندگی کے ساتھ ایک کھلواڑ کرنا ہے(۱)۔

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لا نقطاع الولاية بالبلوغ".

۲- یہ اس کی رضا اور حقیقی اذن شرعاً تسلیم نہیں کیا جائے گا، اور اس طرح نکاح کا انعقاد نہ ہوگا۔

---

(۱) درمختار وشامی ۲ر ۳۲۴۔

ہاں عاقلہ بالغہ عورت کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے معاملہ نکاح کو اپنے ولی کے حوالہ کردے تاکہ بے حیائی کا دھبہ نہ لگے اور امام شافعیؒ کے اختلاف سے بچا جا سکے(۱)۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق ہے اور یہ بھی ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق کی وجہ سے یہ شادیاں بے جوڑ تصور کی جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود کفو کی شرط کے ساتھ اگر لڑکی اس شادی پر دل سے راضی ہے تو یہ شادی شرعاً درست ہے، لہٰذا اس صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے اور بر بناء کفاءت اسے حق تفریق بھی حاصل نہیں ہے، کیونکہ کفاءت میں اختلاف ملک اور اختلاف شہر و دیہات کا اعتبار نہیں ہے، شرعاً تو اس اختلاف ملک اور فرق معاشرہ کی بنیاد پر انعقاد نکاح متاثر نہ ہوگا(۲)۔

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے اس کے بعد دونوں کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم رہتے ہیں تو اچھی بات ہے اور س نکاح کو قائم رہنے دینا چاہئے، کیونکہ اس نکاح کو فسخ کردینا مضر ہوسکتا ہے، اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آئی تو اس صورت میں حتی المقدور صلح اور اصلاح اور گذارے کی شکل کی کوشش کرنی چاہئے، اس پر ناکامی کی صورت میں تفریق کی صورت اختیار کی جائے جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے قرآن کریم میں اس کا حل خود بیان فرمایا ہے:

”وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيرا“(۳)(اگر تم ڈرو کہ وہ آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے

---

(۱) درمختار وشامی ۲/۳۲۱۔

(۲) درمختار وشامی ۲/۳۵۱۔

(۳) سورۂ نساء/۳۵۔

خاندان سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا ان دونوں میں بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبر دار ہے)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، دونوں صورتوں میں تحریر مذکور کے مطابق عمل کیا جائے کہ اسی میں فلاح مضمر ہے۔

۵- شرعی کونسل یا قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعوی پیش کئے جانے کے بعد قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

نکاح میں لڑکی کی پسند

مولانا ظفر الاسلام الاعظمی
دار العلوم مئو

۱- "إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها رسول الله ﷺ". (ایک کنواری عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کرادی ہے اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

"وحجتنا في ذلک حديث أبي هريرة وأبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ رد نكاح بكر زوّجها أبوها وهي كارهة"[۱] (ایک کنواری عورت کے نکاح کو جس کی شادی اس کے باپ نے کرادی تھی اور وہ اسے ناپسند تھی، آپ ﷺ نے رد فرمادیا)۔

"والدليل عليه حديث الخنساء، فإنها جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه وأنا لذلک كارهة فقال: أجيزي ماصنع أبوک، فقالت: مالي رغبة فيما صنع أبي...... ولكني أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناتهم شئ ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ مقالتها"[۲] (اس کی

(۱) مبسوط للسرخسی ۵/۲۔
(۲) حوالہ سابق۔

دلیل حضرت خنساء کی یہ حدیث ہے کہ وہ نبی ﷺ کے پاس آئیں اور انہوں نے کہا کہ میرے والد نے اپنے بھتیجے سے میری شادی کرادی ہے اور میں اسے ناپسند کرتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم اسے برقرار رکھو جو تمہارے والد نے کردیا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اپنے والد کے انجام دیئے ہوئے کام سے کوئی دلچسپی نہیں، میں تو صرف یہ چاہتی تھی کہ عورتوں کو معلوم ہوجائے کہ باپوں کو اپنی بیٹیوں کے سلسلے میں کچھ اختیار نہیں، آپ ﷺ نے ان کی اس بات کو ناپسند نہیں فرمایا)۔

"الأیم أحق بنفسها من ولیها" (شوہر دیدہ عورت اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے)۔

مذکورہ تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کو مجبور نہیں کرنا چاہئے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ، امام ثوریؒ، امام اوزاعی اور قاضی ابوثور اور ایک جماعت کا مذہب ہے[1]۔

۲- اگر بجبر واکراہ ہی سہی لڑکی ایجاب یا قبول کرتی ہے تو اس صورت میں نکاح ہوجائے گا۔

"إن نکاح المکرہ صحیح...... ولفظ المکرہ شامل للرجل والمرأة"[2] (مکرہ (جس کو مجبور کیا جائے) کا نکاح صحیح ہے...... اور لفظ مکرہ میں مرد وعورت دونوں شامل ہیں)۔

لیکن انگوٹھے لگوالینے اور دستخط کرالینے سے نکاح نہ ہوگا، جیسا کہ خیر الفتاوی ۴/ ۲۵۷ پر ایک سوال کے جواب میں مرقوم ہے۔ ''صرف انگوٹھا لگانا نکاح نہیں ہے''۔

۳- چونکہ کفاءت بیوی اور اس کے اولیاء دونوں کا حق ہے جیسا کہ درمختار ۲/ ۳۱۷ پر تحریر ہے، اس لئے اس طرح کی بے جوڑ شادیوں پر عورت تفریق کا دعوی کرسکتی ہے۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۶، ۱۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر مع ہدایہ ۲/ ۳۸۸، فتاوی دار العلوم دیوبند ۸/ ۳۷۔

(۲) شامی ۲/ ۲۷۱ طبع بیروت۔

۴- اگرلڑکی نے جبراً ہی سہی ایجاب یا قبول کرلیا تو یہ نکاح صحیح ہوگیا اور وطی سے قبل طلاق دینے پر نصف مہر لازم ہوگا۔

اہل ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔

لیکن اگر دخول ہوگیا تو پورا مہر لازم ہوگا اور قاضی کے ذریعہ فسخ کرانا ہوگا، لیکن اگر صرف دستخط کردیا یا نشان انگوٹھا لگادیا تو عاجز کے نزدیک سرے سے یہ نکاح ہی نہ ہونا چاہئے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، اس لئے اس میں تفریق کی ضرورت نہیں۔

۵- وہ دلائل جو اوپر مذکور ہیں ان کی روشنی میں سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل پورے طور پر مطمئن ہونے کے بعد اس نکاح کو فسخ کرسکتی ہے۔

نکاح میں لڑکی کی پسند کی رعایت

اسلامی اصول کی روشنی میں

مولانا سید اسرار الحق سبیلی
جامعۃ القرآن اکبر باغ، حیدرآباد

۱- نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کی اہمیت:

اسلام نے عاقل بالغ لڑکی کو شادی کے معاملہ میں اس کی پسند اور ناپسند کا اختیار دیا ہے اور اس کی اجازت اور اس کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"**الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها**"[۱] (شادی شدہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ ذمہ دار ہے، اور غیر شادی شدہ لڑکی سے اس کے نکاح کی بابت اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

لہٰذا اگر کنواری لڑکی بھی کسی لڑکے سے شادی کرنے سے انکار کردے، تو زبردستی اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہوگا۔ ارشاد رسول اللہ ﷺ ہے:

"اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها ، وإن أبت فلا جواز

(۱) صحیح مسلم ۱/ ۴۵۵ کتاب النکاح، باب استئذان الثیب بالنکاح فی النکاح بالنطق۔

علیھا"[1] (کنواری لڑکی سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے، اگر وہ خاموش رہے تو اس کی اجازت سمجھی جائے گی، اگر وہ انکار کردے تو اس کی مرضی کے خلاف (نکاح) کرنا بھی جائز نہیں)۔

چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک لڑکی کی شادی اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود کردی، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ (ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کردی ہے تو نبی ﷺ نے اس کو اختیار دیا)[2]۔

بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (م: ۱۱۸۲ھ) اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"وهذا الحديث أفاد ما أفاده، فدل على تحريم إجبار الأب لابنته البكر على النكاح وغيره من الأولياء بالأولى، وإلى عدم جواز إجبار الأب ذهبت الهادوية والحنفية"[3] (یہ حدیث باپ کے اپنی کنواری بیٹی کو نکاح پر مجبور کرنے کی حرمت کو بتاتی ہے، تو بدرجہ اولی دوسرے اولیاء کے لئے یہ حرام ہوگا۔ ہادویہ اور حنفیہ کا مذہب باپ کے لئے ولایت اجبار کے ناجائز ہونے کا ہے)۔

نسائی کی حدیث میں اسی طرح کا ایک واقعہ منقول ہے:

"عن عائشة أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي زوّجني ابن أخيه

---

(۱) سنن ترمذی ۱/۲۱۰ کتاب النکاح، باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزويج، نیز ابوداؤد ۱/۲۸۵، نسائی ۲/۶۳ باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۶ باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها۔

(۳) سبل السلام ۳/۲۳۷۔

ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي ﷺ ، فجاء رسول اله ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله:قدأجزت ماصنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء؟"[1] (سیدہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک لڑکی ان کے پاس آئی، اس نے کہا کہ میرے باپ نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کرادی، تاکہ میرے ذریعہ اس کی پستی کو دور کرے، جبکہ میں (یہ رشتہ) ناپسند کرتی ہوں، ام المومنین نے فرمایا: نبی ﷺ کے آنے تک یہاں بیٹھو، رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے، تو اس نے آپ ﷺ سے بتایا۔ آپ ﷺ نے کسی کو بھیج کر اس کے باپ کو بلایا، پھر لڑکی کو فیصلہ کا اختیار دیا، لڑکی نے کہا: اے اللہ کے رسول: جو کچھ میرے ابا نے کیا، میں اسے برقرار رکھتی ہوں، لیکن میں عورتوں کو بتانا چاہتی تھی کہ باپوں کو نکاح کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں ہے)۔

بخاری میں ایک دوسرا واقعہ شادی شدہ عورت کے بارے میں ہے:

"عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلک، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2] (خنساء بنت خذام انصاریہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کردی، جبکہ وہ شوہر دیدہ تھیں، ان کو یہ شادی ناپسند تھی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

چنانچہ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے[3] حنفیہ نے بالغ لڑکی کا جبری نکاح کرانا ناجائز قرار دیا ہے:

---

(۱) سنن النسائی ۲/۶۴ کتاب النکاح باب البکر یزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) بخاری ۲/۷۷۱، ۲/۷۷ کتاب النکاح باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود۔

(۳) فتح القدیر ۳/۲۵۲۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[1] (ولی کے لئے کنواری بالغ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے)۔

علامہ حافظ ابن تیمیہؒ نے حنفیہ کے مذہب کو حدیث کی روشنی میں زیادہ صحیح قرار دیا ہے:

"وإذا كانت بكرا فالبكر يجبرها أبوها على النكاح، وإن كانت بالغة: في مذهب مالك والشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين وفي الأخرى وهي مذهب أبي حنيفة وغيره أن الأب لا يجبرها إذا كانت بالغاً، وهذا أصح مادل عليه سنة رسول الله ﷺ و شواهد الأصول"[2] (جب لڑکی کنواری ہوتو امام مالک، شافعی اور احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کا باپ اس کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے، اگر چہ وہ بالغ ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت اور یہی امام ابوحنیفہ وغیرہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ جب لڑکی بالغ ہوتو باپ اس پر جبر نہیں کرے گا۔ حدیث نبوی اور اصول کی روشنی میں یہ زیادہ صحیح قول ہے)۔

حافظ ابن تیمیہؒ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"وسئل رحمه الله تعالى عن بنت بالغ، وقد خطبت لقرابة لها فأبت وقال أهلها للعاقد: اعقد وأبوها حاضر: فهل يجوز تزويجها؟

فأجاب: أما إن كان الزوج ليس كفؤا لها فلا تجبر على نكاحه بلا ريب، وأما إن كان كفوا فللعماء فيه قولان مشهوران ؛ لكن الاظهر في الكتاب والسنة والاعتبار أنها لا تجبر؛ كما قال النبي ﷺ: "لا تنكح البكر حتى يستأذنها أبوها وإذنها صماتها" والله أعلم"[3]۔

(ابن تیمیہؒ سے ایسی بالغ لڑکی کے بارے میں پوچھا گیا، جس کو اس کے کسی رشتہ دار

---

(۱) ہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۱۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۹، ۳۰ مطبوعہ دار الرحمۃ قاہرہ۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۸۔

کی طرف سے پیغام دیا گیا ہو، وہ انکار کرتی ہو، اس کے گھر والے نکاح کرنے والے سے کہیں: اس سے عقد کرلو، وہاں اس کا باپ حاضر ہو، تو کیا اس لڑکی کا نکاح کرانا جائز ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا: اگر شوہر لڑکی کا کفو نہیں ہے، تو بلاشبہ اس کو نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر شوہر کفو ہے، تو اس بارے میں علماء کے دو اقوال مشہور ہیں، لیکن قرآن، حدیث اور قیاس کی روشنی میں زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: غیر شادی شدہ لڑکی کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا باپ اس سے اجازت لے لے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلابإذنها، ولا على طعام أو شراب أولباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته؟ والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلک؟"[1]۔

(لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرانا اصول شریعت اور عقل کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ولی کے لئے گنجائش نہیں رکھی ہے کہ اس کو خرید وفروخت یا کرایہ کے معاملہ میں مجبور کرے اور نہ ہی کھانے پینے یا لباس کے معاملہ میں اس کو مجبور ایسی چیز پر کرے جس کو وہ نہ چاہتی ہو، تو کیسے اس کو ایسے شخص کے ساتھ رہنے اور زندگی گزارنے پر مجبور کر سکتا ہے، جس کو وہ ناپسند کرتی ہو؟ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت اور رحم دلی رکھی ہے۔ جب لڑکی کی

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۵۔

طرف سے نفرت اور غصہ کے ساتھ یہ رشتہ طے پائے تو کون سی محبت اور رحم دلی پیدا ہوگی؟)۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے، لہذا کتاب وسنت اور قیاس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عاقل بالغ لڑکی کو اس کی مرضی کے خلاف نکاح کے لئے مجبور کرنا، اس پر دباؤ ڈالنا اور نکاح نہ کرنے پر اس کو دھمکیاں دینا جائز نہیں ہے اور اس طرح ڈرادھمکا کر لڑکی سے ہاں کہلوالینا اس کی رضامندی نہیں کہلائے گی، کیونکہ حدیث میں "کارھة" کا لفظ آیا ہے کہ وہ لڑکی اپنی چچازاد بھائی سے نکاح کرنا پسند نہیں کرتی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار دیا، تو جو چیز دل سے پسند نہ ہو اس پر رضامندی کیسے ہوسکتی ہے؟۔

۲- نکاح کے لئے زبردستی راضی کرنا:

حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ شرعی معاملات جو مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، وہ اکراہ کے باوجود جائز ہوتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء اور قسم وغیرہ [1]، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"والمرأة إذا أكرهت على النكاح ففعلت صح النكاح" [2] (عورت پر جب نکاح کے لئے زبردستی کی جائے اور وہ نکاح کرلے تو نکاح درست ہے)۔

حنفیہ کا استدلال اس سلسلہ میں قرآن کی مطلق آیات سے ہے، جن میں اکراہ وغیرہ کی کوئی قید اور تخصیص نہیں کی گئی ہے:

"وأنكحوا الأيامى منكم" [3] (اپنے میں سے بے نکاحوں کا نکاح کرادو)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۳ طبع دیوبند۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۲۔

"فطلقوهن لعدتهن"[1] (ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو)۔

نیز حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے:

"ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اوران کا مذاق بھی سنجیدگی کے درجہ میں ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اکراہ میں ہزل (مذاق) کا معنی پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں واقعی قصد نہیں ہوتا[3]۔ اسی طرح مصنف عبد الرزاق میں سیدنا حذیفہ بن یمانؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو مشرکوں نے پکڑ لیا اوران سے زبردستی قسم کھلائی کہ وہ مشرکوں کے خلاف رسول اللہ ﷺ کی مدد نہیں کریں گے تو انہوں نے قسم کھالی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا عہد یعنی قسم پوری کرو: "أوف لهم بعدهم"[4]۔

اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکراہ کی صورت میں کہ لڑکی دباؤ میں آکر "ہاں" کردے تو نکاح منعقد ہوجائے گا، لیکن لڑکی کو قاضی کے پاس جاکر نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک کنواری لڑکی کو اختیار دیا تھا:

"إن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[5]۔

اورنسائی کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا، لیکن اس نے اس نکاح کو باقی رکھا:

---

(۱) سورۂ طلاق ر ۱۔

(۲) سبل السلام ۳ر ۳۳۵۔

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵ر ۴۰۴ طبع المکتبۃ الحقانیہ پاکستان۔

(۴) مصنف عبد الرزاق بحوالہ نصب الرایہ ۳ر ۲۲۲۔

(۵) ابوداؤد ۱ر ۲۸۶۔

"فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله اقد أجزت ماصنع أبي"[1]۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ناپسندیدگی اور اکراہ کی حالت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ قاضی کے پاس اس نکاح کو فسخ کرایا جاسکتا ہے، علامہ سندھی نسائی کی اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"فجعل الأمر إليها" يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها"[2] (نکاح کے معاملہ میں اس کو اختیار دیا)، اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، مگر اس کا نفاذ عورت کی صواب دید پر ہے۔

۳- عدم کفاءت کا دعوی:

برطانیہ یا کسی مغربی ملک کی شہریت رکھنے والی لڑکی کا نکاح اس کے سرپرست زبردستی اپنے خاندان کے ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کرادیں، تو لڑکی کو اس بنا پر تفریق کا حق حاصل نہیں ہونا چاہئے کہ یہ نکاح اس کے کفو میں نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ نکاح تو لڑکی کے کفو میں ہی شمار ہوگا کہ لڑکی کا نکاح اس کے آبائی وطن سے تعلق رکھنے والے اور اس کے خاندان کے لڑکے سے ہوا ہے۔ کسی انسان کے اپنے وطن کو خیرباد کہہ کر دوسرے ملک جابسنے سے اس کی قومیت اور نسل بدل نہیں جاتی۔ دوسرے یہ کہ فقہاء نے کفاءت کا اعتبار نسب، حریت، اسلام، دیانت، مال اور پیشہ میں کیا ہے[3] کسی بھی فقیہ نے کفاءت میں شہریت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ علامہ حصکفی نے اس کے معتبر نہ ہونے کی صراحت کی ہے:

"والقروي كفء للمدني، فلا عبرة بالبلد، كمالا عبرة بالجمال"[4]۔

---

(۱) نسائی ۲/ ۶۴۔

(۲) حاشیۃ الامام السندی علی النسائی ۶/ ۸۷ طبع الدار المصریہ اللبنانیہ قاہرہ۔

(۳) کنز الدقائق مع البحر ۳/ ۱۳۰۔

(۴) الدر المختار ۴/ ۲۱۹۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، لہذا شہریت کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ خوبصورتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے)۔

۴-زبردستی نکاح کے بعد کی دو حالتیں:

اس طرح کے جبری نکاح کے بعد زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے ہوں، یا قائم نہ ہوئے ہوں گے، دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا، البتہ اگر ازدواجی تعلق قائم نہ ہوا ہو، تو مقررہ مہر کا آدھا واجب ہوگا، جیسا کہ قرآن میں ہے:

"وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم"[1]۔

(اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو، اور ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے، تو (ایسی صورت میں) مقرر کئے ہوئے مہر کا آدھا حصہ دینا ضروری ہے)۔

اور اگر ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو، تو مکمل مہر دینا ہوگا، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے:

"عن بصرة قال: تزوجت امرأة بكرا في سترها،فدخلت عليها، فإذا هي حبلى، فقال النبي ﷺ: لها الصداق بما استحللت من فرجها......وفرق بينهما"[2]۔

(بصرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک غیر شادی شدہ عورت سے شادی کی، میں اس کے پاس آیا، وہ حاملہ نظر آئی، تو نبی ﷺ نے فرمایا: ازدواجی تعلق قائم کرنے کی بنا پر عورت کے لئے مہر ہے،......اور ان دونوں کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۷۔

(۲) ابوداؤد ۲۹۰/۱ باب المراءة يتزوج المرأة فيجدها حبلى۔

۵-تفریق کا حق:

قاضی یا شرعی کونسل کے پاس جبری نکاح کا کوئی مقدمہ آئے، فریقین کے بیانات کو سننے کے بعد وہ محسوس کریں کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا، لڑکی اس نکاح پر راضی نہیں تھی اور اب بھی اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہیں ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، چنانچہ اس سے پہلے ابوداؤد اور نسائی کی حدیث ذکر کردی گئی ہے:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[1]۔

(ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرادیا ہے، تو نبی ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا)۔

اور دار قطنی وبیہقی کی روایت میں ہے:

"إن رجلا زوّج ابنته وهي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما"[2]۔

(ایک شخص نے اپنی کنواری بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرادی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئی، تو آپ ﷺ نے زوجین کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

لہذا سب سے بہتر راستہ یہی ہے کہ جبری نکاح کو منعقد مان کر عورت کو قاضی کے پاس تفریق کا حق دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

۱- عاقل، بالغ لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کرانا شریعت کی رو سے ناجائز ہے،

---

(۱) ابوداؤد ۱/۲۸۶۔

(۲) سنن الدار قطنی ۳/۲۳۳، سنن البیہقی ۷/۱۱۷۔

لڑکی کو ڈرا دھمکا کر اور اس پر دباؤ ڈال کر اس کو نکاح کے لئے تیار کر لینا اور ''ہاں'' کہلوا لینا اس کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔

۲- حنفیہ کے نزدیک جبر واکراہ کی بنا پر ہی سہی اگر لڑکی نے نکاح کی اجازت دے دی تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔

۳- برطانوی شہریت یافتہ لڑکی کا نکاح اگر اس کے رشتہ داری میں ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کر دیا جائے اور دونوں ایک جگہ رہ رہے ہیں، تو لڑکی کو محض اس بنا پر تفریق کا حق نہیں ہوگا کہ اس کا شوہر برطانیہ کا شہریت یافتہ نہیں ہے اور اس کی تعلیم وتربیت برطانیہ کے ماحول میں نہیں ہوئی ہے۔

۴- جبری نکاح کے بعد چاہے ازدواجی تعلق قائم ہو جائے، یا تعلق قائم نہ ہو، دونوں صورتوں میں تفریق کا حق حاصل ہوگا، البتہ ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر واجب ہوگا اور ازدواجی تعلق سے پہلے تفریق کی صورت میں آدھا مہر واجب ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے نزدیک جب اس بات کی تصدیق ہو جائے کہ لڑکی کو اس کی رضامندی کے بغیر جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا ہے، لڑکی کو وہ نکاح پسند نہیں، اور وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتی ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبداللہ جولم
عمرآباد، تامل ناڈو

ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ عاقلہ بالغہ کی شادی اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کردے، اگر اس نے ایسا کیا تو لڑکی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نکاح قبول کرے یا فسخ کروالے، اس کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟قال: أن تسكت"[(١)] (حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلك،فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[(٢)]۔

---

(١) بخاری ومسلم۔

(٢) اس حدیث کی روایت مسلم کو چھوڑ کر محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔

(حضرت خنساء بنت خذامؓ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کرادی تھی اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہیں یہ شادی ناپسند تھی، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

"عن ابن عباس قال: إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[1]۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کردی ہے اور وہ اس کو ناپسند ہے تو آپ ﷺ اس کو اختیار دیا)۔

اِکراہ کی صورت میں اس کے ہاں کہنے یا دستخط کرنے سے رضامندی ظاہر نہیں ہوتی۔

۱، ۲- لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔

۳- اگر لڑکی ابتداءً نکاح سے راضی رہی ہو اور بعد میں معاشرتی فرق کی وجہ سے جدائی چاہے تو اسے خلع لینا پڑے گا، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے اس قسم کی کفاءت کی کوئی شرط نہیں ہے۔

۴- اگر زن وشوئی تعلقات قائم ہو چکے ہوں تو اس بات کی چھان بین اچھی طرح کرنی ہوگی کہ ابتداءِ نکاح میں لڑکی راضی تھی یا نہیں، کیونکہ لڑکی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کرنا فی الغالب اس کی رضا کی دلیل ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنے آپ کو مجبور پاکر حوالہ کرنے کے لئے تیار ہوئی ہو، تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان و پاکستان سے باہر جانے کے بعد ان کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے یا نہیں، اگر قائم ہوئے ہوں تو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہ ہوگا، حضرت بریرہؓ کے آزاد ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

---

(۱) اس کی روایت ابن ماجہ کو چھوڑ کر حدیث کے پانچوں ائمہ نے کی ہے۔

"وإن قربک فلاخیار لک"[1]۔

(اگر وہ (یعنی تمہارے شوہر) تم سے جماع کر چکے ہیں تو تمہیں اختیار نہیں ہے)۔

۵- اگر قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اس بات کا ثبوت مل جاتا ہے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا اور لڑکی کسی طرح نکاح منظور کرنے کے لئے تیار نہیں تھی اور نہ ہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو اس کے مطالبہ پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ یہی مسلمانوں کے لئے حکومت کے قائم مقام ہیں۔

---

(۱) ابوداؤد۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

یہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ اسلام جس نے عورتوں کا الگ وجود تسلیم کیا اور ان کو طرح طرح کے حقوق دیئے ہم اپنے عمل سے اس کی گھناؤنی تصویر پیش کریں۔ اور اغیار کو اس پر ہنسنے کا موقع فراہم کریں، مغرب کے عیش کدہ میں زندگی گذارنے اور اس کے آزادانہ ماحول میں بچوں کو اسی طرح نشو ونما ہونے دینے کے بعد صرف شادی کی حد تک یہ زور وزبردستی کسی طرح اسلامی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ جس کو ہو ایمان و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟ یہ مرحلہ تو آنا ہی تھا۔ ایسے لوگوں کو پہلے ہی سوچ کر یا تو اس مغربی ماحول کو خیر باد کہہ کر واپس آ جانا چاہئے تھا اور نہیں آئے تو اس کے کڑوے کسیلے پھلوں کو کھانا پڑے گا۔ اس کی اصلاح کے لئے مشرق میں رشتے کرنے سے جو نتائج ہو سکتے ہیں ان کی سوالنامہ میں پوری طرح عکاسی کر دی گئی ہے۔ یہ رشتے مذہبی، علمی وتہذیبی اعتبار سے بالکل غیر کفو میں ہوں گے، خواہ حسب ونسب کے اعتبار سے ایک ہوں جن کی اس ماحول میں پروردہ نسل کے لئے کوئی اہمیت نہیں ہے۔ شادی کے سلسلہ میں اس طرح کی زور زبردستی اور مکر وفریب مغرب میں پروردہ اولاد کو مذہب سے اور دور کر دے گی اور اسلام کی الگ جگ ہنسائی ہوگی۔ ایسے خاندانوں کے لئے بہتر ہے کہ

اسی ماحول میں رہنے والے مسلمانوں کے درمیان رشتے تلاش کریں۔ اس مختصر تمہید کے بعد دیئے گئے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

۱- بے شک اسلام میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اور مذکورہ ظالمانہ حربے رضامندی کے منافی ہیں، اس لئے شاید نکاح کا انعقاد ہی نہ ہو۔

۲- دھوکہ، مار پیٹ اور پاسپورٹ کو ضائع کردینے جیسی دھمکی کے ذریعہ شادی کے لئے عاقلہ و بالغہ لڑکی سے جبر واکراہ کے ساتھ ہاں کرالیا جائے یا دستخط کرالئے جائیں تو یہ اس کی حقیقی رضا یا اذن ہرگز تسلیم نہیں ہوگا۔ اس طرح کی چیز کا تصور افریقہ کے کسی جنگلی قبیلہ میں بھلے ہی کیا جائے اسلام میں اس کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳- تہذیبی وتمدنی اور علمی و مذہبی فرق کی بنیاد پر لڑکی کا یہ دعوی حق بجانب ہوگا کہ اس کی شادی جس سے کی جارہی ہے وہ اس کا کفو نہیں ہے اور اس بنا پر اس کو حق تفریق حاصل ہے۔

۴- اس طرح کے جبری نکاح کے بعد دونوں کے درمیان تعلقات زن وشوئی قائم ہوتے ہیں تو اسے اقرار نکاح پر دلیل مانا جائے گا ورنہ نہیں (جس طرح ایک طلاق کے بعد اس طرح کا فعل رجوع کے مترادف ہوتا ہے اور ایسا نہ ہو تو جدائی ہو جاتی ہے)۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ وہ کسی طرح راضی نہیں تھی تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

نکاح میں اولیاء کے اختیارات

مفتی احمد نادر القاسمی

اسلام کے معاشرتی اور ازدواجی نظام میں اولیاء کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور شریعت کی طرف سے بہت سی معاشی، انتظامی، تربیتی اور اخلاقی ذمہ داریاں ان پر ڈالی گئی ہیں، اور اسے ہر ممکن نبھانے اور برتنے کا تقاضا کیا گیا ہے، اور ذمہ داریاں خواہ آداب واخلاق، تعلیم وتربیت اور حسن معاشرت سے متعلق ہوں یا نان ونفقہ اور شادی بیاہ سے، ان میں کسی بھی قسم کی کوتاہی اور کمی پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته"(۱) (کہ تم میں کا ہر شخص نگہبان ہے، اور ہر ایک سے اس کی رعیت (ماتحتوں) کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اسی طرح جب بچے جوان اور بالغ ہو جائیں تو ان کی وقت پر شادی بیاہ کر دینے کا بھی شریعت نے مطالبہ کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وأنکحوا الأیامی منکم والصالحین من عبادکم و إمائکم إن یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله"(۲) (اور نکاح کردو بے نکاح لوگوں کا اپنے میں کے (اور ان غلام اور باندیوں کا جو نیک اور صالح ہوں) اگر وہ غریب اور مفلس ہوں گے تو اللہ تعالی اپنے فضل سے انہیں غنی اور مالدار کردے گا)۔

---

(۱) اخرجہ الشیخان فی کتاب الامارہ، اللؤلؤ والمرجان ۸۷/۴۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

اسی طرح جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فليزوجه، فإن بلغ ولم يزوّجه، فأصاب إثما فإنما إثمه على أبيه، وفي رواية: عن رسول الله ﷺ قال: في التوراة مكتوب من بلغت ابنته اثنتي عشرة سنة ولم يزوجها فأصابت إثما فإثم ذلک عليه"(۱) (جس شخص کے گھر بچہ پیدا ہوا سے چاہئے کہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے عمدہ اخلاق وآداب سکھائے اور جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کی شادی کرائے، بالغ ہونے کے بعد اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس کے باپ پر ہوگا۔ اور دوسری روایت میں جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ توریت میں یہ موجود ہے کہ جس شخص کی لڑکی بارہ سال کی ہوگئی اور اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس لڑکی سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس شخص پر ہوگا)۔

یہی نہیں بلکہ معاشرے کو پاک وصاف رکھنے اور بن بیاہی عورتوں کے رشتہ ملنے کے بعد فوراً ان کا نکاح کر دینے کی جناب رسول اللہ ﷺ نے اولیاء کو تاکید فرمائی، چنانچہ ایک روایت میں ہے:

"ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيّم إذا وجدت لها كفوا"(۲)۔

(تین چیز میں تاخیر نہیں کرنی چاہئے، نماز جب اس کا وقت آجائے، جنازہ جب حاضر ہو جائے، اور جب بے شادی شدہ لڑکے یا لڑکی کا رشتہ مل جائے)۔

اولیاء کی رضامندی اور عاقلہ بالغہ سے اجازت:

لڑکے اور لڑکی کے نکاح اور شادی بیاہ میں والدین اور اولیاء کا کردار (بالخصوص جب

---

(۱) رواہما البیہقی فی شعب الإیمان، نیز دیکھئے: المشکاۃ ۲/۲۷۱۔

(۲) رواہ الترمذی وقال: إسنادہ غریب۔

بالغ ہوں) ایک دینی فریضہ اور شرعی حق کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ہر ممکن ادا کرنا ہے۔ شریعت کے مقاصد، بندے کے عمومی مصالح اور سماجی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں اولیاء کی رضامندی اگر وہ حد اعتدال میں ہو اور کسی خاص جگہ نکاح کی کسی مصلحت کی وجہ سے اجازت نہ دینے کی صورت میں ان کے شریعت کے دیئے ہوئے حقوق ضائع نہ ہورہے ہوں، تو یہ یقیناً شرعاً مطلوب ہے اور وہ روایات جن میں اولیاء کی اجازت کو ضروری اور ان کی مرضی کے بغیر کئے ہوئے نکاح کو مردود و باطل گردانا گیا ہے، ان کا منشاء دراصل یہی ہے کہ اگر بچے اپنی مرضی سے اولیاء اور ذمہ دار کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلیں گے تو سماجی حیثیت سے ان کی غیرت اور جذبات کو ٹھیس پہنچے گی جو یقیناً شریعت کی نگاہ میں والدین اور اولیاء کی ناقدری اور ادب واحترام سے دور کی بات ہے، نیز اس لئے بھی کہ اولیاء کی اجازت پر نکاح کو موقوف کرکے دراصل لڑکے اور لڑکی کی شخصی عزت اور سماج میں اس کے وقار واحترام کو برقرار رکھنا ہے، تاکہ لوگ اسے برا اور معیوب نہ سمجھیں، اسی لئے روایات میں اولیاء کی اجازت ورضامندی کے بغیر کئے گئے نکاح کو معیوب سمجھا گیا ہے، اور بعض روایات میں تو اسے زنا تک کہہ دیا گیا ہے، اس باب کی چندوہ روایات ذیل میں درج کی جاتی ہیں جن سے ولی کی اجازت کے بغیر کئے گئے نکاح کے عدم انعقاد کا پتہ چلتا ہے:

"عن عائشة رضی الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها، فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"(۱)۔

(حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح

(۱) رواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ۔ والدارمی ۔مشکاۃ ۲/ ۷۰-۲۷۱، طبع مکتبہ تھانوی سہارنپور۔

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس کے شوہر نے دخول کرلیا تو اس عورت کا مہر اس کو اپنے لئے حلال سمجھنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوگا، اور اگر اولیاء آپس میں اختلاف کرلیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں)۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"أن النبی ﷺ قال: البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن بغیر بینة"(۱)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عورت زانیہ اور فاحشہ ہے جس نے اپنا نکاح بغیر ثبوت کے کرلیا (اس کی سند حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے))۔

حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے:

"أن النبی ﷺ قال: أیما عبد تزوج بغیر إذن سیده فهو عاهر"(۲)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلی وہ زانی ہے)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے:

"قال رسول الله ﷺ: لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانیة التی تزوج نفسها"(۳)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی عورت خود سے شادی نہ کرے، کیونکہ وہ عورت زانیہ ہے جو خود سے اپنی شادی کرلے (اولیاء کی اجازت کے بغیر))۔

مذکورہ بالا روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لڑکیاں، خواہ بالغ ہوں، یا نابالغ ان کا نکاح اولیاء کی اجازت اور مرضی کے بغیر درست نہیں۔

(۱) والصحیح أنه موقوف علی ابن عباس، رواه الترمذی، مشکاۃ: ۲/۲۷۱۔

(۲) رواہ الترمذی وابوداؤد والدارمی، مشکاۃ ۲/۲۷۱۔

(۳) رواہ ابن ماجہ، مشکاۃ ۲/۲۷۱۔

اجازت کے عدم وجوب کی روایات:

اب وہ روایات نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں لڑکی اگر بالغہ اور عاقلہ ہو اور اپنی زندگی کا فیصلہ خود کرسکتی ہو تو اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر، یا اس کی منشاء کے خلاف اور جبر واکراہ کے ساتھ کسی دوسری جگہ شادی کردینا درست نہیں، خواہ وہ اولیاء کی نظر میں کتنا ہی بہتر رشتہ کیوں نہ ہو، مگر وہ شرعاً اس کے مجاز نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلک يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون"(۱)۔

(اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنے عدت کے ایام پوری کر چکیں تو تم ان کو اپنے انہیں سابقہ خاوندوں سے نکاح کرنے سے مت روکو جب دونوں آپس میں خوش گوار ماحول میں اور دستور کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہوں، یہ نصیحت ان لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، اور اسی میں تمہارے لئے بڑی پاکیزگی اور ستھرائی کی بات ہے، اس بات کو اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعلمون خبير"(۲)۔

(تو جب پوری کر چکیں وہ اپنی عدت تو تم پر کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ کوئی فیصلہ کریں اپنے حق میں قاعدہ کے مطابق، اور اللہ تعالی اچھی طرح واقف اور باخبر ہے تمہارے کاموں سے جو تم کرتے ہو)۔

"وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح الأيم حتى

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها: قال: أن تسكت "(۱)۔

(ثیبہ کا نکاح اس سے رائے لئے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے پوچھا اس کا طریقہ کیا ہوگا؟ فرمایا: اس کی طرف سے اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

"عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: **الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها، وفی رواية: الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها، وفی رواية: البكر يستأذنها أبوها فی نفسها**"(۲)۔

(بے شوہر والی (ایم) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے رائے لی جائے گی، اور اس کی رائے خاموشی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ باکرہ کے بارے میں اس کے والد اس سے اجازت لیں گے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهی ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"(۳)۔

(خنساء بنت خذام سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی بغیر ان کی اجازت کے کردی جب کہ وہ ثیبہ تھیں، وہ اس شادی سے خوش نہیں تھیں، لہذا انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی تو جناب رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح کو رد فرمادیا)۔

---

(۱) مسلم ۲۱۸/۵ ووافقہ البخاری، والنسائی عن یحیی بن أبی کثیر بہ۔

(۲) مسلم: باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق ۲۲۰/۵۔

(۳) رواہ البخاری ـ مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

اس باب سے متعلق روایات پر اصولی بحث:

وہ تمام روایات جن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ "ولی کی اجازت کے بغیر باکرہ کا نکاح باطل ہے، یا جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو وہ زانیہ ہے" ان تمام روایات کی سندی حیثیت کو بھی سامنے رکھنا چاہئے۔

حضرت خنساء بنت خذامؓ(۱) والی حدیث جس میں جناب رسول اللہ ﷺ نے نکاح کو رد فرما دیا تھا یہ حدیث بھی مرسل ہے اور اس کی روایت ابوسلمہ نے کی ہے۔ **فرواہ ابو سلمة موسلاً**، اور مرسل روایات علی الاطلاق قابل حجت نہیں ہوتیں (۲)۔

حدیث: "لا نكاح إلا بولي" یہ روایت بھی عن ابی اسحاق عن أبي بردة مرسل ہے (یعنی وہ حدیث جس میں سند کا آخری حصہ یعنی تابعی سے اوپر کے راوی کا نام غائب ہو) سفیان ثوری کے بعض تلامذہ نے اسحاق کے واسطے سے اسے مرفوع یعنی (وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو اور بیچ میں کوئی راوی غائب نہ ہو) ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ عثمان زیلعی کہتے ہیں: "واسنده بعض أصحاب سفيان عن أبي إسحاق ولا يصح"، البتہ موصوف عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن ابی موسی عن النبی ﷺ والی روایت کو درست اور متصل قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: "ورواية هولاء الذين رووا عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ "لا نكاح إلا بولي" عندي أصح" (۳) اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، گویا یہ ثابت شدہ روایت ہے، مگر ضعیف ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ سند میں اختلاف ہے اور اسی اختلاف کا تذکرہ امام ترمذی نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی دو اور سندیں ہیں:

---

(۱) بخاری فی الحیل، احمد فی المسند ۶/ ۳۶۸۔

(۲) والمرسل ليس بحجة، نصب الرایہ ۳/ ۲۳۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/ ۲۳۲۔

ایک عن عروہ عن عائشہ جس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اس روایت میں ایک راوی حجاج ہے جو ضعیف ہے، دوسری سند عن ہشام عن ابیہ عن عائشہ ہے، اس میں ایک راوی محمد بن یزید بن سنان ہیں اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ دونوں باپ بیٹے ضعیف ہیں(۱)، ابن حجر نے عدی بن الفضل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور عدی کو ضعیف گردانا ہے(۲)۔

حدیث:"لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هی التی تزوج نفسها" اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے اور عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ روایت ہے۔ اس میں دو راوی ہیں، ایک جمیل اور دوسرے مسلم ان دونوں کے بارے میں ابن الجوزی کہتے ہیں: "وجميل ومسلم هذان لا يعرفان" یہ روایت بھی موقوف ہے "ورواه بحر بن نضر ...... عن ابن سيرين عن ابی هريرة موقوفا وهو اشبه"(۳)۔ اس زمرے کی تقریباً تمام روایات کو ابن الجوزی نے "أحاديث واهية ضعيفة" یعنی ضعیف و بے حیثیت کہا ہے(۴)۔

حدیث:"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل...... الخ"۔

اس روایت میں ایک راوی عمر بن صبیح ہے جو ضعیف ہے، اس حدیث کی ایک سند حضرت انس کے واسطے سے ہے، ایک حضرت علی کے واسطے سے، دو حضرت ابو ہریرہ کے واسطے سے، ایک حضرت جابر سے اور ان تمام سندوں میں کوئی نہ کوئی ضعف ہے، حضرت ابو ہریرہ والی دونوں سندوں میں سے ایک میں سلیمان بن ارقم جن کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے میں عزرمی ہیں جن کو بخاری، نسائی اور ابن معین نے کمزور قرار دیا ہے، عثمان زیلعی آخر میں لکھتے ہیں:"وهذه الأحاديث كلها غير محفوظة انتهى" یعنی یہ تمام حدیثیں غیر محفوظ

---

(۱) دیکھئے: نصب الرایہ ۳/۲۳۶۔
(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۲/۱۶۲۔
(۳) نصب الرایہ ۳/۲۳۷۔
(۴) حوالہ سابق۔

ہیں(۱)، مستدرک نے اس روایت کو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق قرار دیا ہے۔امام ترمذی نے حسن کہا ہے، باوجود اس کے کہ اس روایت پر کلام کیا گیا ہے، صاحب نصب الرایہ آگے تحریر کرتے ہیں: "**وفيه كلام تقدم، وتقدم ذلک في حديث ابن عباس، وفي حديث جابر، وفي حديث علي، وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وكلها معلولة**" یعنی ان سب میں کمزوری ہے(۲)۔

حدیث: "**لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن إلا الأولياء ولا مهر دون عشرة دراهم**" یہ حدیث بھی اسی باب سے متعلق ہے۔ اس کی روایت بیہقی نے سنن میں کی ہے، اس کے راوی مبشر بن عبید ہے جو متروک الحدیث ہے اس کے اوپر جھوٹ اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے، امام احمد بن حنبل نے ان سے مروی روایات کے متعلق کہا ہے: "**أحاديث مبشر بن عبيد موضوعة كذب**" یعنی ان کی روایات موضوع ہیں(۳)۔

یہاں سے یہ شبہ کہ اولیاء کو ثیبہ پر کسی جبر کا اختیار نہیں لیکن باکرہ پر ہے ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ بیہقی کی وہ روایت جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اس میں بصراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ثیبہ اور باکرہ دونوں کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف کئے جانے کو رد فرمادیا: "**عن ابن عباس أن النبي ﷺ رد نكاح بكر وثيب أنكحهما أبوهما وهما كارهتان فرد النبي ﷺ نكاحهما**"(۴)۔

مذکورہ تشریحات سے یہ بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ اس باب کی تمام روایات متکلم فیہ یا مرسل، یا ضعیف ہیں یا ان میں کوئی نہ کوئی فنی کمی ہے، اس لئے مسائل کے استنباط میں علماء اور مجتہدین کو اسے پیش نظر ضرور رکھنا چاہئے۔

---

(۱) نصب الرایہ ۲۴۵/۔

(۲) حوالہ سابق ۲۴۶/۔

(۳) حوالہ سابق ۲۴۸/۔

(۴) بیہقی ۳/ ۲۳۳ حدیث نمبر ۴۸- بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۲۴۱۔

ائمہ کے نقاط نظر:

مذکورہ بالا نصوص اور آیات واحادیث سے اتنا تو واضح ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت اور رضامندی شرط ہے، عاقلہ بالغہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی نہیں کرسکتی، اور اگر کرلیا تو نکاح درست نہیں ہوگا، خواہ ثیبہ ہو، یا باکرہ، چنانچہ علامہ نووی ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

''واختلف العلماء في اشتراط الولي، فقال مالك والشافعي: يشترط ولا يصح نكاح إلا بولي، وقال أبوحنيفة رحمه الله: لا يشترط في الثيب ولا في البكر البالغة، بل لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها''(۱)۔

(نکاح میں اولیاء کے شرط قرار دیئے جانے کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کا ہونا شرط ہے، اور نکاح ولی کے بغیر درست نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ تو ثیبہ کے نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے، اور نہ باکرہ بالغہ کے، اسے پورا اختیار ہے کہ وہ ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلے)۔

اور ''ہدایہ'' میں ہے:

''ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رحمه الله له الاعتبار بالصغيرة، وهذا، لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها، ولنا أنها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية، والولاية على الصغيرة لقصور عقلها، وقد كمل بالبلوغ بدليل

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۲؍۴۵۵، طبع مختار اینڈ کمپنی سہارنپور۔

توجه الخطاب، فصار كالغلام و كالتصرف في المال، وإنما يملك الأب قبض الصداق برضاها دلالة، ولهذا لا يملك مع نهيها"(۱)۔

(ولی کے لئے باکرہ بالغہ پر نکاح میں جبر کرنا جائز نہیں، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ باکرہ بالغہ کو صغیرہ پر قیاس کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے ہے کہ وہ عدم تجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ولی اپنی صغیرہ بچی کا مہر اس کی اجازت کے بغیر بھی لے سکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ چونکہ آزاد ہے، اور براہ راست شریعت کی مخاطب ہے، لہذا اولیاء کو اس پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور جہاں تک صغیرہ پر ولایت کا تعلق ہے تو وہ صرف عقل وشعور کی کمی کی وجہ سے ہے، اور یہ کمی بالغ ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، جس کی دلیل اس کا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا ہے، لہذا وہ ایسے ہی ہوگئی، جیسے لڑکا کہ اس کو اپنے اوپر تصرف کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور جس طرح اپنے مال میں وہ پوری طرح تصرف کی حقدار ہے (اپنے نفس پر بھی حقدار ہوگی)۔ اور جہاں تک باپ کے مہر وصول کرنے کے اختیار کا تعلق ہے، تو وہ اس کی رضامندی اور اشارہ کی بنیاد پر ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اپنے والد کو مہر وصول کرنے سے منع کردے تو وہ وصول نہیں کرسکتا)۔

ترجیح:

اس باب میں چونکہ روایات دونوں طرح کی ہیں جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہوا، اس لئے بظاہر یہ دقت محسوس ہوتی ہے کہ کس پر عمل کیا جائے، یا کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں دونوں پر عمل ممکن ہوسکے، لہذا اس کے لئے ترجیح وتطبیق کا راستہ ہی اختیار کیا جانا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، تاکہ روایات کی بے جا تاویل اور نقد وتبصرہ سے بچا جاسکے۔

---

(۱) الہدایۃ مع الفتح ۳/۲۵۱-۲۵۶۔

امام شافعیؒ کا اس باب میں اگر چہ اختلاف منقول ہے مگر خود شافعیہ کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، اور نووی اور قاضی عیاض کی رائے اس سے مختلف ہے، اور جہاں تک ثبوت حق کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حق اولیاء کے بھی ہیں، اور عاقلہ کے بھی ہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ شرعاً کس کا حق مقدم ہے؟ اس بارے میں نووی لکھتے ہیں:

"أن لفظة "أحق" هنا مشاركة، معناه أن لها في نفسها في النكاح حقا، ولوليها حقا، وحقها أو كد من حقه، فإنه لو أراد تزويجها كفوا وامتنعت لم تجبر، ولو أرادت أن تتزوج كفواً فامتنع الولي أجبر، فإن اسرّ زوجها القاضي، فدلّ على تاكد حقها"(۱)۔

(لفظ "اُحق" یہاں پر دونوں کے حق کو شامل ہے، لہذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ عاقلہ بالغہ کا بھی نکاح میں اپنے اوپر حق ہے اور ولی کا بھی اس پر حق ہے، اور عاقلہ کا حق ولی کے حق پر مقدم اور مؤکد ہے، لہذا ولی اگر اس کی شادی کفو میں کرنا چاہے اور عاقلہ بالغہ انکار کرے تو اس کو اس شادی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ خود کفو میں شادی کرنا چاہے اور ولی کو اس سے انکار ہو تو ولی کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنے انکار پر مصر رہے تو قاضی اس کی شادی کرائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق ولی کے حق پر مقدم ہے)۔

اسی لئے فقہاء حنفیہ نے ولایت کی دو قسمیں کی ہیں اور نابالغہ پر ولایت اجبار اور بالغہ عاقلہ پر ولایت استحباب کو ثابت کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں:

"والولاية في النكاح نوعان: ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت أو ثيبا......"(۲)۔

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۲/۲۵۵۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۵۹۔

(نکاح میں ولایت دو طرح کی ہوتی ہے، ولایت استحبابی، اور وہ عاقلہ بالغہ پر ہے، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ......)۔

اور درمختار میں ہے:

"وهي نوعان: ولاية ندب على المكلفة ولو بكرا، وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيبا ومعتوهة" (ولایت کی دو قسم ہے: ندب، یہ مکلفہ پر ہے اگرچہ باکرہ ہو، اور اجبار، یہ صغیرہ پر ہے اگرچہ وہ ثیبہ ہو اور کم عقل ہو)۔

یک شبہ اور اس کا ازالہ:

دونوں طرح کی روایات کو اگر سامنے رکھا جائے تو تجزیاتی پہلو سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سارے حقوق خود عاقلہ بالغہ کے ہیں اور اولیاء کو کوئی اختیار اس پر نہیں تو پھر ان روایات کی کیا توجیہ کی جائے گی جن میں اولیاء کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور جیسا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ ان کے بغیر نکاح ہی درست نہیں ہے، اس سے تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، اور دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش بھی کی ہے، اور جواب بھی دیا ہے، چنانچہ قرآن کریم کی ان دو آیات: **"وإذا طلقتم النساء فبلغهن اجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف "**(۱) اور **"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"**(۲) میں یہ بات کہی گئی ہے کہ محض دفع عار اور سماجی اعتبار سے باعث ننگ ہونے کی بنیاد پر عاقلہ بالغہ اور ثیبہ یعنی شوہر دیدہ عورت کو شرع کے دیئے ہوئے شخصی اور ذاتی حقوق پر عمل کرنے سے روکنے کا اولیاء کو

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

کوئی حق نہیں ہے، اور نہ ان کو یہ اختیار ہے کہ اس کی مرضی کے خلاف جبر واکراہ کے ذریعہ جہاں چاہیں نکاح کردیں، یا ان کو اپنا نکاح مرضی کے مطابق کرنے سے روکیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"فإن له أدلة أخرى سمعية هي المعمول عليها، وهي قوله تعالى: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" نهى الأولياء عن منعهن من نكاح من أن ينكحن إذا أريد بالنكاح العقد، هذا بعد تسليم كون الخطاب للأولياء، وإلا فقد قيل للأزواج: فإن الخطاب معهم في أول الآية: "وإذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن " اى لا تمنعوهن حسا بعد انقضاء العدة أن يتزوجن"(۱)۔

(جو لوگ اجبار کے قائل نہیں ان کے پاس دوسری بھی سماعی اور نقلی دلیلیں ہیں جو ان کے دلائل کو مزید معتمد بناتی ہیں اور وہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" اس میں اولیاء کو عاقلہ بالغہ کے اپنے نکاح سے روکنے سے منع کیا گیا ہے، جب وہ شادی کرنا چاہیں، اور یہ بھی اس بات کے تسلیم کر لینے کے بعد کہ اس آیت میں خطاب اولیاء کو کیا گیا ہے، کیونکہ شوہروں کو تو پہلی آیت میں مخاطب کیا ہی گیا ہے: "فلا جناح عليكم فيما فعلن الخ" (جب تم عورتوں کو طلاق دے دو تو ان کو عدت کے بعد حسی طور پر اور قید کر کے نکاح سے نہ روکو)۔

اسی طرح دونوں روایت کے تعارض سے متعلق لکھتے ہیں:

"وأما الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث فمعارضة بقوله ﷺ: الأيّم أحق بنفسها من وليها، رواه مسلم وأبوداود والترمذي والنسائي ومالك في المؤطا، والأيّم لازوج لها بكرا كانت أوثيبا، وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منها ومن الولي حقا في ضمن قوله "أحق"، ومعلوم أنه ليس للولي

---

(۱) فتح القدیر ۳؍۲۵۰۔

سوى مباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها أحق منه به، فبعد هذا إما أن يجرى بين هذا الحديث وما رواه الحاكم المعارضة والترجيح، أو طريقة الجمع فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فى صحته بخلاف الحديثين – فإنهما ضعيفان فحديث "لا نكاح إلا بولى" مضطرب فى أسناده فى وصله وانقطاعه وإرساله – قال الترمذى: هذا حديث فيه اختلاف"(۱)۔

(مذکورہ حدیث اور ان کے ہم معنی روایات رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد: "الأيم أحق بنفسها من وليها" سے معارض ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ "أحق" کے ضمن میں ولی کے لئے بھی حق ثابت کیا گیا ہے اور "ایامی" کے لئے بھی، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اولیاء کے لئے صرف یہ حق ہے کہ جب وہ (عاقلہ) کسی نکاح پر راضی ہو تو وہ ان کا نکاح کر دیں، گویا اس نے رضامندی کے بعد ولی کو عقد کا حق سونپا ہے، اس تفصیل کے بعد یا تو اس حدیث اور وہ روایت جسے حاکم نے کی ہے، کے درمیان معارضہ اور ترجیح کو باقی رکھا جائے، یا پھر دونوں میں تطبیق کا راستہ تلاش کیا جائے، لہذا پہلی صورت میں سند کی قوت اور اس کی صحت میں عدم اختلاف کی بنیاد پر اس کو ترجیح دی جائے گی، بخلاف اولیاء کی شرط والی دونوں حدیثوں کے، کیونکہ وہ دونوں ضعیف ہیں، حدیث "لا نكاح إلا بولى" کی سند میں اتصال، انقطاع اور ارسال کے سلسلہ میں اضطراب پایا جاتا ہے، اور ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اختلاف ہے)۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تمام تفصیلات اور نصوص، نیز تجزیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، بلکہ ولایت استحباب ہے، اور جن روایات میں اولیاء

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۵۰۔

کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے، یا اجازت کی بات کہی گئی ہے وہ استحباب کے طور پر ہے، نہ کہ وجوب کے، لہذا کوئی شخص اگر لڑکی کی شادی جبراً کفو، یا غیر کفو میں اپنی پسند سے کر دیتا ہے اور لڑکی اسے ناپسند کرتی ہے تو لڑکی کو قاضی کی عدالت میں اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، یا نکاح کے وقت ایسا ماحول پیدا کر دیا گیا کہ شرم وحیا اور حالات کے جبر کی بنیاد پر کچھ بول نہ سکی یا ہاں کہہ دیا اور نکاح ہوگیا تو نکاح تو منعقد ہو جائے گا، البتہ اسے بعدالت قاضی فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، اس طرح کا ماحول بنا کر جبراً شادی کرنے کا اولیاء کو شرعی نقطہ نظر سے کوئی حق حاصل نہیں، ولی خواہ باپ ہی کیوں نہ ہو۔

البتہ لڑکی کو چاہئے کہ اپنی پسند کی بابت اپنے والدین اور اولیاء کو بتائے، اور اگر کوئی رشتہ پسند ہو تو اولیاء کو اپنا معاملہ اخلاقی طور پر سپرد کرے تاکہ لوگ معاشرے میں اسے گری نظروں سے نہ دیکھیں، فقہاء نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ درمختار میں ہے: "**یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها کی لا تنسب إلی الوقاحة**" (عورت کے لئے بہتر بات یہ ہے کہ وہ اپنا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ لوگ اسے بے حیائی کی طرف منسوب نہ کریں)۔

جبری شادی

مولانا عبدالاحد تاراپوری
دارالعلوم گجرات

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح میں خودمختار ہے، اسے کوئی بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت کے بغیر کسی نے اس کی طرف سے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح درست نہیں ہے، غرض یہ کہ عاقلہ بالغہ جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے، اس کی رضا کے بغیر اس کے والدین کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

"الأيم أحق بنفسها من وليها"[1] (شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے)۔

حدیث: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد" (تین امور میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے) کے پیش نظر اگر لڑکی نے زدوکوب کے ڈر سے یا نفسیاتی دباؤ میں آکر یا پاسپورٹ ضائع کرنے کی دھمکی سے بچنے کے لئے رضامندی ظاہر کردی جب کہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے تو اس کا نکاح ہوجانا چاہئے۔

۲- قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں، اس کی دلیل ایک حدیث شریف ہے:

---

(۱) مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها" (حضرت خنساء بنت خذام انصاریہ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کا نکاح کردیا اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہوں نے اس نکاح کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا) اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے "نكاح أبيها" (آپ ﷺ نے ان کے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کردیا)۔

فقہاء کرام نے کفاءت کا اعتبار چار چیزوں میں کیا ہے: ۱-نسب، ۲-دین، ۳-مال، ۴-پیشہ، لہذا برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس بنیاد پر اگر لڑکی یہ دعوی کرے کہ میرا نکاح کفو میں نہیں ہوا اور اس بنا پر مجھے تفریق کا حق حاصل ہے تو اسے اس طرح کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبری شادی

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم، نور محل روڈ، بھوپال

۱- ایسا نکاح جائز نہیں ہے [۱]۔

۲- ولی اگر دھوکہ دے کر نکاح کر دے تو حقیقت کی خبر ہونے پر عاقلہ بالغہ اس نکاح کو رد کر سکتی ہے [۲]۔

نکاح کے سلسلے میں عاقلہ بالغہ کی رضامندی کے متعلق ولی کا قول معتبر نہیں:

"ولا يقبل عليها قول وليها بالرضاء، لأنه يقر عليها بثبوت الملك للزوج، وإقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح" [۳] (اس کے خلاف اس کی رضامندی کے بارے میں اس کے ولی کا قول قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے خلاف شوہر کے لئے ثبوت ملک کا اقرار کر رہا ہے، اور اس کے بلوغ کے بعد اس کے خلاف اس کا اقرار صحیح نہیں ہے)۔

۳- زوج اور زوجہ کے درمیان کفاءت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے بالغ لڑکی کو تفریق کرانے کا حق حاصل رہے گا۔

---

(۱) فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۲) فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۳) فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۹۔

"لو شرطت الكفاء ة بقي حقها(شامی)تعتبر الكفاء ة للزوم النكاح ای علی ظاهر الرواية ولصحته علی رواية الحسن المختارة للفتوی"[1] (اگر کفاءت کی شرط لگائی گئی تو عورت کا حق باقی رہے گا (شامی) کفاءت کا اعتبار ہوگا، لزوم نکاح کے لئے یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق اور صحت نکاح کے لئے حسن کی روایت کے مطابق جوفتوی کے لئے مختار ہے)۔

بالغ لڑکی کو تفریق کا حق حاصل رہے گا۔

۴- زن وشوئی کے تعلقات لڑکی کو مجبور کر کے قائم کئے ہیں تو نکاح کو رد کرنے کا بالغہ لڑکی کا قول معتبر ہوگا[2]۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو عاقلہ بالغہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر مان کر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۱۸۔

(۲) شامی ۲/ ۳۰۲۔

جبری نکاح کی شرعی حیثیت

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
شکر پور بھرواره، دربھنگہ

۱- بحالت اکراہ نکاح کی اجازت کا شرعی حکم:

اس صورت میں اس کا نکاح شرعاً منعقد و نافذ ہو جائے گا۔

"وإن أكره على النكاح جاز العقد"[۱] (اگر نکاح پر مجبور کیا گیا تو عقد نافذ مانا جائے گا)۔

اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد ولا ضمان على المكره"[۲] (جب کسی عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے نکاح کر لیا تو عقد جائز ہو گیا اور مجبور کرنے والے پر کسی بھی حال میں تاوان نہیں ہے)۔

کون نہیں جانتا کہ مذہب اسلام کو قبول کرنے کے لئے اِکراہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "لا إكراه في الدين"[۳] تاہم حالت اکراہ کے اسلام کو بھی حضرات

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ، الجزء الثانی من المجلد الثانی رص ۱۳۰۔

(۲) فتاوی عالمگیری ار ۲۹۴۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۵۶۔

فقہاء نے معتبر مانا ہے[1]۔

بحالت اِکراہ اسلام قبول کرنے ہی کی طرح بحالت اکراہ نکاح کے اذن کو سمجھنا چاہئے۔ایک حدیث نبوی میں صاف صراحت موجود ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں بالقصد اور پختگی کے ساتھ ہوں یا مذاق کے ساتھ ہوں انہیں بالقصد ہی مانا جائے گا، نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس حدیث پاک سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نکاح وطلاق اور رجعت کے معاملہ کو مذہب اسلام نے ہر حال میں یہاں تک کہ حالت اکراہ میں بھی معتبر مانا ہے، کیونکہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول سے ہوتا ہے جس کا تکلم زبان سے کیا جاتا ہے، اس لئے زبانی اذن کے سبب جبری نکاح بھی شرعاً معتبر تسلیم کیا جائے گا[3]۔

۲-بحالت اکراہ نکاح کی زبانی وتحریری اجازت کا حکم:

اگر زبانی اجازت کے بجائے زبردستی اس سے تحریر لکھوا کر دستخط کروالیا گیا، اور بحالت اکراہ ہی تحریری اجازت نامہ حاصل کیا گیا مگر زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا تو شرعاً حالت اکراہ کی اس تحریر کو حقیقی اذن ورضا نہیں مانا جائے گا اور اس حالت میں کیا ہوا نکاح شرعاً معتبر نہ ہوگا[4]۔

---

(۱) الجوہرة النیرة، کتاب الاکراہ ۲/۱۳۰۔

(۲) ابوداؤد ا/ ۲۹۸، ابن ماجہ ا/ ۱۴۸، مشکاۃ ۲/ ۲۸۴، ترمذی ا/ ۱۴۲، شرح معانی الآثار ۲/ ۵۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۳۴۔

(۴) ردالمحتار ۲/ ۱۵۷، فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ا/ ۲۷۴، قواعد الفقہ، قاعدہ/ ۲۵۵ ص ۱۰۷۔

۳-عورت کے ولی کے غیر کفو مرد سے بحالت اکراہ شادی کردینے کے دعوی کی بنیاد پر فسخ نکاح کی شرعی حیثیت:

اگر برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی کی ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے سے دباؤ ڈال کر شادی کر دی جائے پھر شادی کے بعد دونوں ملک کے طرز رہائش، طور وطریق، معاشرت ومزاج اور زبان کے فرق کے سبب لڑکی شوہر کو اپنے لئے بے جوڑ پاکر قاضی کی عدالت میں یا شرعی پنچائت میں فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو شرعاً عورت کا یہ مطالبہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرات فقہاء نے مذکورہ امور میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا ہے، البتہ اگر واقعۃً شوہر غیر کفو ہو، مثلاً فاسق ہو، فقیر ہو، بالکل ہی ادنی پیشہ والا ہو، یا نسبی اعتبار سے بے جوڑ ہو تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور قاضی ان صورتوں میں نکاح فسخ کردے گا، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"وأما إذا أكرهت على أن تزوج نفسها من غير الكفوء أو بأقل من مهر المثل ثم زال الإكراه فلها الخيار، كذا في المحيط"[1] (جب کسی عورت کو غیر کفو مرد یا مہر مثل سے کم مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا تو اکراہ کے ختم ہونے کے بعد عورت کو خیار فسخ ہوگا)۔

۴-بحالت اکراہ بے جوڑ شوہر سے شادی ہونے کی صورت میں عورت کو حق تفریق حاصل ہونے میں تفصیل:

اگر جبری شادی ہونے کے بعد عورت نے خود کو شوہر کے حوالہ کردیا، یا شوہر سے اس نے مہر کی رقم کا مطالبہ کردیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے، اور اس رضامندی کے بعد عورت کو مہر مسمی

(۱) فتاوی ہندیہ ۱/ ۲۹۷۔

ملے گا اور اسے شرعاً فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، چنانچہ ''السراج الوہاج'' کے حوالہ سے فتاوی عالمگیری میں ہے:

"إذا مكنت الزوج بعد ما زوّجها الولي فهو رضا وكذا لوطالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا"[1] (جب عورت نے ولی کے شادی کرا دینے کے بعد اپنے اوپر شوہر کو قدرت دے دی اسی طرح نکاح کے علم کے بعد عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے)۔

ہاں اگر عورت نے بخوشی شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ شوہر نے زبردستی اس سے وطی کر لی ہو تو عورت کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق باقی رہے گا[2]۔

اسی طرح زوجین میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تب بھی عورت کو شوہر کے غیر کفو ہونے کے صورت میں فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، اور دخول سے پہلے نکاح فسخ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر کی رقم میں سے کچھ نہیں ملے گا[3]۔

اور اگر عورت کے اولیاء نے کسی عورت کا نکاح مہر مثل پر کفو مرد سے زبردستی کر دیا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو ہرگز ہرگز فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها عن كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[4] (جب عورت کو مہر مثل پر کفو سے شادی کرنے پر مجبور کیا گیا تو ازالہ اکراہ کے بعد عورت کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

---

(۱) فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۷۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) حوالہ بالا۔

۵-بحالت اکراہ منعقد ہونے والی شادی کا اگر قاضی کو علم ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

محض جبر واکراہ کی بنیاد پر قاضی نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا، ہاں اگر ولی نے غیر کفو مرد سے اور مہر مثل سے کم پر بحالت اکراہ بے جوڑ نکاح کردیا ہو اور نکاح کے بعد برضا ورغبت میاں بیوی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا تعلقات قائم ہوگئے ہوں مگر عورت نے خوشی سے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ مرد نے زبردستی وطی کی ہو تو ان صورتوں میں قاضی یا شرعی کونسل عورت کے فسخ نکاح کے مطالبہ کے بعد نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، ورنہ نہیں، اور عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق بچہ کی ولادت سے پہلے تک رہے گا[1]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/۲۸۳۔

جبری شادی

مولانا محمد اقبال قاسمی
مدرسہ اسلامیہ، شکر پور بھروارہ دربھنگہ

عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح:

شریعت میں عقل اور بلوغ پر احکام اصلیہ اور فرعیہ کا مدار ہے، جب تک یہ دونوں چیزیں انسان میں موجود نہ ہوں وہ احکام کا مکلّف نہیں ہوتا، اسی لئے بچہ اور مجنون غیر مکلّف ہیں، اور جب آدمی عاقل، بالغ ہو جائے تو وہ احکام شرع کا مکلّف ہو جاتا ہے، مرد ہو یا عورت، اور بندہ مجبور محض نہیں ہے، اس لئے احکام شرع پر عمل کرنے کی صورت میں ثواب کا اور عمل نہ کرنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب مجبور محض نہیں ہے تو اس کو کسی کام پر مجبور کرنا اور اس پر دباؤ ڈالنا یا زدوکوب کرنا شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"إنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا"[1]۔

(ہم نے انسان کو راستہ بتادیا، اب اس کو اختیار ہے کہ وہ شکر گذار بنے یا ناشکرا)۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بالکل آزاد ہے، وہ جو چاہے کرے، اور جیسی چاہے زندگی گذارے بلکہ اس کو ایک قانون دیا گیا ہے، اسی قانون میں شادی اور نکاح ہے،

---

(۱) سورۂ ہود: ۳۔

شادی اور نکاح کے جو اصول وضوابط ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ زوجین کے مابین توافق، ہم آہنگی اور موَدّت ومحبت تاحیات برقرار رہے، اسی مقصد کے پیش نظر جہاں عورت کو جب وہ عاقلہ بالغہ ہوجائے اپنے اختیار اور رضا ورغبت سے نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کے پسند کردہ شوہر سے نکاح کو شریعت نے نافذ مانا ہے:

"وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي"[1]۔

(آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہوجاتا ہے، اگرچہ ولی نے عقد نہ کرایا ہو)۔

اور اولیاء پر پابندی لگادی ہے کہ وہ اس کو نکاح پر مجبور نہ کریں:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[2]۔

(بالغہ باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا ولی کے لئے جائز نہیں ہے)۔

وہیں عورت پر یہ پابندی بھی لگادی ہے کہ وہ اپنی شادی غیر کفو میں نہ کرے، اگر کرلیتی ہے تو حسن بن زیاد کے قول کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا اور جمہور کے قول کے مطابق نکاح لازم نہیں ہوگا اور اولیاء کو اختیار ہے کہ وہ قاضی شریعت سے نکاح کو ختم کروالے۔

''عدم کفاءت کے وقت ولی کے لئے نکاح فسخ کرانا جائز ہے، اور یہ مبنی ہے ظاہر الروایۃ پر کہ عقد صحیح ہے اور ولی کو حق اعتراض حاصل ہے، اور حضرت حسنؒ کی روایت کے مطابق عقد صحیح نہیں ہے، اور یہی قول فتوی کے لئے پسندیدہ ہے''[3]۔

اور عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے وہ نکاح کے نشیب وفراز اور اس کے مصالح سے

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۱۳۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۳۱۴۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

واقف نہیں ہوتی، اس لئے عورت کے لئے عاقلہ بالغہ ہونے کے باوجود مستحب یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ خود سے اپنا نکاح نہ کرے بلکہ نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردے:

"يستحب للمرأة تفويض أمرها إلى وليها كيلا تنسب إلى الوقاحة" (1)۔

(عورت کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے معاملہ کو اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ اس کی طرف بے حیائی منسوب نہ ہو)۔

جب شریعت نے عورت کے عاقلہ بالغہ ہونے کی حالت میں اس کے کئے ہوئے نکاح کو جائز اور درست مانا ہے اور اسے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے مستحب یہی قرار دیا ہے کہ وہ نکاح خود سے نہ کرے بلکہ ولی سے کرائے تو اب ولی کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے کرائے، کسی ایسے لڑکے کا انتخاب نہ کرے جو لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو، جب لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے ہوگا تو ایسی صورت میں لڑکی اور ولی دونوں کی رضامندی پائی جائے گی اور نکاح لازم ہوگا، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ بے جوڑ لڑکے سے اس کو نکاح پر بیجا مجبور کرے، اور لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کرکے یا نفسیاتی دباؤ ڈال کر کے نکاح کرادے حالانکہ وہ لڑکی اس سے نکاح کرنے کے لئے بالکل آمادہ نہ ہو، کیونکہ ولی کی ولایت کا مقصد یہ ہے کہ صحیح جگہ نکاح ہو ورنہ اس طرح بے جوڑ شادی تو وہ خود بھی کرسکتی تھی لیکن اگر ولی اس کا رشتہ اس کے میل اور کفو میں کرائے یا غیر کفو میں کرائے اور لڑکی زبان سے ہاں نہ کہے تو اس صورت میں نکاح ہی درست نہ ہوگا، ردالمحتار میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"ليس للولي إلا مباشرة العقد إذا رضيت" (2) (ولی کو حق نہیں ہے مگر عقد کو انجام دینا جب کہ وہ راضی ہو)۔

---

(1) ردالمحتار ۴/۳۲۱۔

(2) ردالمحتار ۴/۳۲۲۔

اور اگر ولی نے لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا غیر ملکی لڑکی کو پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جب کہ دل سے وہ اس پر راضی نہیں ہے اور اس کا نکاح کرا دیا تو یہ نکاح شرعاً درست ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد"[1]۔

(جب عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے کر لیا تو بلاشبہ عقد درست ہے)۔

اور یہ صورت رضامندی میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں ہے، اس نے تو ولی کے دباؤ میں آ کر نکاح کی اجازت دی ہے۔ رضامندی کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ خوش ہو کر قبول کرے، دباؤ میں آ کر نہیں، چنانچہ مفتی عمیم الاحسان صاحب مجددی ''التعریفات الفقہیہ'' میں رضا کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"الرضاء الاختيار والقبول......وهو اسم من رضىٰ ضد سخط"[2]۔

(رضا کے معنی پسند کرنا اور قبول کرنا......اور یہ رضی کا اسم ہے جو سخط بمعنی ناراضگی کی ضد ہے)۔

ہاں یہ جبر و اکراہ ہے، کیونکہ اس کو دھمکی دے کر ہاں کہنے پر مجبور کیا جا رہا ہے، اور اکراہ کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی شخص کو بغیر اس کی رضامندی کے دھمکی دے کر کسی کام پر مجبور کیا جائے۔

"الإكراه هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]۔

(اکراہ کسی شخص کو ناحق بغیر اس کی رضا کے ڈرا کر کسی کام کے کرنے پر مجبور کرنا ہے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) التعریفات الفقہیہ ص ۳۰۸۔

(۳) التعریفات الفقہیہ ص ۱۸۸۔

اور جب اس پر اکراہ کی تعریف صادق آتی ہے تو پھر رضا کی تعریف صادق نہیں آسکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ لفظ دون رضاه دلالت کر رہا ہے۔

رضا اور اذن کی حقیقت اور لڑکی سے زبردستی دستخط کرانا:

فقہاء کرام نے عاقلہ بالغہ لڑکی کے جواز نکاح کے لئے اذن کو لازم قرار دیا ہے، رضا اور خوشی کو نہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيباً فإن فعل ذلك فالنكاح موقوف على إجازتها"[۱]۔

(کسی شخص کا نکاح بالغہ عاقلہ پر بغیر اس کی اجازت کے نافذ نہیں ہوگا، خواہ باپ ہو یا بادشاہ، لڑکی کنواری ہو یا بیاہی، پس اگر ایسا کیا تو لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

اور اذن کی حقیقت کسی شئ کو نافذ یا جائز قرار دینے کی اطلاع اور رخصت دینا ہے، "المعجم الوسیط" میں ہے:

"الإذن الإعلام بإجازة الشيء والرخصة فيه"[۲]۔

(اذن کسی چیز کو جائز قرار دینے سے باخبر کرنا اور اجازت دینا ہے)۔

اور رضا کی حقیقت ہے کسی چیز کو پسند کرنا، دل سے قبول کرنا، اور اس کی ضد ناراضگی آتی ہے[۳]۔

اور ان دونوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی صرف اذن پایا جائے گا، رضا نہیں جیسے زبان سے کسی شخص کو اپنا کوئی سامان لینے کی اجازت دینا اور دل سے اس پر

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۲) معجم الوسیط ۱/ ۱۲۔

(۳) التعریفات الفقہیہ ر ص ۳۰۸۔

ناپسندیدگی کا اظہار کرنا اور کبھی رضامندی پائی جائے گی، اذن نہیں جیسے دل سے کسی شخص کو کوئی سامان دینے کے لئے تیار اور آمادہ رہنا لیکن نہ صراحتاً اجازت دینا اور نہ دلالۃً اور کبھی دونوں پائے جائیں گے جیسے بخوشی اجازت دینا، پھر اذن کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً اجازت دینا دوسرے دلالۃً اجازت دینا جیسے کنواری لڑکی کی خاموشی بوقت اجازت دلالۃً اذن ہے۔

"وإن استأذن الولي البكر البالغة فسكتت فذلك إذن منها"(۱)۔

(اگر ولی نے کنواری بالغہ لڑکی سے اجازت لی اور وہ چپ رہی تو یہ اس کی جانب سے اجازت ہے)۔

زیر بحث مسئلہ میں جب لڑکی نے ہاں کہہ دیا تو کیسے اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ اس نے اجازت نہیں دی ہے، اس نے اجازت دی ہے اور وہ بھی زبان سے دی ہے، اگر چہ دلالۃً لڑکی کی طرف سے اجازت نہیں ہے اور فقہاء اصولیین کے نزدیک صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں، قواعد الفقہ میں ہے:

"لا عبرة بالدلالة في مقابلة الصريح"(۲)۔

(صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں)۔

دوسری جگہ ہے:

"يسقط اعتبار دلالة الحال إذا جاء التصريح بخلافها"(۳)۔

لہٰذا زبردستی ہاں کہلوالینا اذن صریحی ہے اور دستخط کرالینا نہ اذن صریحی ہے نہ کنائی، اس لئے پہلی صورت میں نکاح کا انعقاد ہو جائے گا، دوسری صورت میں نہیں۔

---

(۱) الہندیہ ۱/۲۸۷۔

(۲) قواعد الفقہ (قاعدہ ۲۵۵) مفتی عمیم الاحسان صاحب/ص ۱۰۷۔

(۳) قواعد الفقہ (قاعدہ ۴۰۸)/ص ۱۴۱۔

لڑکی کی طرف سے عدم کفاءت کا دعوی:

برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان اگر چہ معاشرتی فرق ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے کفو نہیں ہو سکتے۔ کفو کے لئے شریعت نے جن چیزوں میں برابری کو معتبر مانا ہے، وہ حریت، اسلام، نسب، دیانت وتقوی، مالداری اور صنعت وحرفت ہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"الكفاء ة تعتبر في أشياء، منها النسب ومنها الإسلام ومنها الحرية ومنها الكفاء ة في المال ومنها الديانة ومنها الحرفة"[1]۔

(کفاءت چند چیزوں میں معتبر ہے، نسب میں، اسلام میں، آزادی میں، مال میں، دیانت میں اور پیشہ میں)۔

اور کچھ فقہاء نے عقل، خاندانی وجاہت اور عیوب سے پاک ہونے کو بھی امور کفاءت میں شمار کیا ہے لیکن اصحاب متون نے ان سب کو معتبر نہیں مانا ہے اور صرف امور بالا ہی کو ذکر کیا ہے[2]۔

اب اگر والدین یا دیگر اولیاء نے لڑکی کا نکاح ایسے لڑکے سے کرایا ہے جس میں کفاءت کے مذکورہ بالا امور موجود ہیں اور لڑکا لڑکی کے جوڑ اور میل کا ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ جس شخص سے میری شادی کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها من كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[3]۔

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، کنز الدقائق علی ہامش، البحر الرائق ۳/ ۱۳۹۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۱۴۳۔

(۳) عالمگیری ۱/ ۲۹۴۔

(جب عورت لو اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی شادی کفو سے مہر مثل میں کرلے پھر جبر ختم ہو جائے تو عورت کے لئے کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

اور اگر لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے تو ایسی صورت میں لڑکی عدم کفاءت کا دعوی کر کے نکاح فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب موقوف ہے اس پر کہ کفاءت عورت کا حق ہے یا ولی کا یا دونوں کا، تو فقہاء کی عبارتیں اس بابت مختلف ہیں، صاحب درمختار لکھتے ہیں:

"والكفاءة هي حق الولي لا حقها فلو نكحت رجلا ولم تعلم حاله فإذا هو عبد لا خيار لها بل للأولياء"[1]۔

(کفاءت ولی کا حق ہے، عورت کا نہیں، لہذا اگر عورت نے کسی شخص سے نکاح کیا اور اس کا حال نہ جان سکی پھر اچانک معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو عورت کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اولیاء کو ہے)۔

اس قول کے اعتبار سے جب کفاءت عورت کا حق ہے ہی نہیں تو پھر اس کو ولی کے خلاف عدم کفاءت کا دعوی کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا، اور جب حق دعوی نہیں تو حق تفریق کہاں سے حاصل ہوگا، لیکن علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ کفاءت عورت اور ولی دونوں کا حق ہے، دلیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ اگر کوئی دوسرا ولی صغیرہ کا نکاح غیر کفو سے کر دے تو یہ درست نہیں ہے[2]۔

اور یہی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ کفاءت دونوں کا حق ہے، اس لئے کہ لڑکے کا غیر کفو ہونا جس طرح والدین اور خاندان والے کے لئے شرم و عار کی بات ہے اس سے کہیں زیادہ لڑکی کے لئے عار کا سبب ہے، اسی لئے شریعت نے لڑکی کے لئے لڑکے کا کفو ہونا معتبر گردانا ہے، نہ کہ لڑکے کے لئے لڑکی کا کفو ہونا، اور جب کفو عورت کا بھی حق ہے تو غیر کفو سے

---

(۱) درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲ / ۳۴۴۔

(۲) ردالمحتار ۲ / ۳۴۴۔

شادی کرنے کی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہے کہ میری جس شخص سے شادی کی گئی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے بر بنائے کفاءت مجھے حق تفریق حاصل ہے[1]۔

جبری شادی کے بعد زن وشوئی تعلقات:

اس طرح جبری شادی کے بعد اگر میاں بیوی میں زن وشوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں اور لڑکی نے برضاء ورغبت لڑکے کو اپنے اوپر قدرت دی ہے تو یہ رضامندی شمار کی جائے گی، اس لئے کہ بخوشی اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے۔ اسی طرح اگر لڑکی شادی کے بعد لڑکے سے مہر کا مطالبہ کرے تو وہ بھی رضامندی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"وكذا إذامكنت الزوج من نفسها بعد مازوّجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا كذا في السراج الوهاج"[2]۔

(اسی طرح جب وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے بعد اس کے کہ ولی نے اس کی شادی کرائی تھی تو یہ رضامندی ہے، اسی طرح اگر وہ شادی کے علم کے بعد اپنے مہر کا مطالبہ کرے تو یہ بھی رضا ہے)۔

اور اس صورت میں لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہوگا اگرچہ لڑکا غیر کفو ہو۔

"وإن دخل بها طائعة يلزمه المسمى ولا يزاد عليه ويكون هذا رضا منها بالنكاح لأن تمكينها من نفسها إجازة للعقد كقولها: رضيت ويسقط الخياران الثابتان لها: التفريق لعدم الكفاءة وإتمام مهر المثل"[3]۔

(اور اگر اس نے عورت سے رضامندی کے ساتھ دخول کیا تو شوہر پر مہر مسمی لازم ہوگا، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا اور یہ عورت کی جانب سے نکاح پر رضامندی ہوگی، اس لئے کہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

عورت کا اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے جیسے یہ کہنا کہ میں راضی ہوں اور وہ دونوں اختیار ساقط ہو جائیں گے جو عورت کے لئے ثابت تھے، تفریق بر بنائے عدم کفاءت اور مہر مثل کی تکمیل)۔

اور اگر لڑکی نے بخوشی وطی کی اجازت نہیں دی اور اس نے اس سے زبردستی وطی کر لی تو یہ رضامندی شمار نہیں ہوگی اور لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا۔

"فإن دخل بها إن كانت مكرهة لزمه مهر المثل، وحق الاعتراض لعدم الكفاء ة باقٍ"[1]۔

(اگر اس نے اس سے دخول کیا تو اگر زبردستی کیا ہو تو شوہر پر مہر مثل لازم ہو جائے گا اور بر بنائے عدم کفاءت حق اعتراض باقی رہے گا)۔

اسی طرح اگر زن وشوئی تعلقات زوجین کے مابین قائم نہیں ہوئے ہیں تو عورت کو عدم کفاءت یا مہر کے مہر مثل سے کم ہونے کی بنا پر حق تفریق حاصل ہے، وہ چاہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کو فسخ کرنے کی درخواست دے سکتی ہے جیسا کہ اوپر آچکا ہے[2]۔

اگر قاضی یا شرعی کونسل نکاح فسخ کر دے تو شوہر پر نہ مہر مثل لازم ہوگا اور نہ مہر مسمی، اس لئے کہ تفریق عورت کی جانب سے آئی ہے اور وہ بھی دخول سے پہلے ہے۔

"ولو فرق بينهما قبل الدخول لايلزمه شئ كذا فى السراج الوهاج"[3]۔

(اور اگر دونوں میں دخول سے پہلے تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا)۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو، اور اگر کفو ہے اور مہر مہر مثل

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) المحیط بحوالہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۳) الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

ہے یا مہر پر اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے تو پھر لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہے نہ دخول سے پہلے نہ دخول کے بعد[1]۔

قاضی شریعت یا شرعی کونسل کا نکاح کو فسخ کرنا:

قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو محض جبر واکراہ کی بنیاد پر فسخ نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ جبر واکراہ اسباب فسخ میں سے نہیں ہے، ہاں لڑکا لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو اور دونوں کے درمیان شرعی اعتبار سے برابری نہ پائی جاتی ہو یا مہر مہر مثل سے کم ہو اور دونوں میں برضاء ورغبت زن وشوئی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں اگر لڑکی فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہے تو پھر قاضی یا شرعی کونسل فریقین کے بیانات اور شہادت کے بعد دلائل کی بنیاد پر نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں اور اگر دونوں میں برابری پائی جاتی ہو اور مہر پر لڑکی کو کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر جبر واکراہ کے باوجود ان کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

جبری شادی

مفتی عبدالرحیم
دارالعلوم مصطفوی، محلہ توحید گنج، بارہ مولہ کشمیر

۱- عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے اختیارات اور حدود فقہاء کی نظر میں:

بالغہ، عقل مند اور آزاد عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، خواہ وہ کنواری ہو یا غیر کنواری (بیوہ، مطلقہ وغیرہ) یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مشہور مذہب ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی عورت کا نکاح بغیر ولی کے درست نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک ولی کی اجازت پر موقوف ہے[(۱)]۔

یہاں جو موقف امام محمدؒ کا بیان ہوا ہے بعد میں انہوں نے اس رائے سے رجوع فرما کر وہی قول اختیار کر لیا تھا جو اوپر حضرات شیخینؒ کا بیان ہوا ہے جیسا کہ خود صاحب ہدایہ نے اس کی تصریح فرمادی ہے، نیز ہدایہ میں ہی آگے چل کر (۲/۳۰۱) پر "وقد صح ذلک" سے اس رجوع کی مزید تائید ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح ہی درست نہیں (صاحب بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد الحفید مالکیؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں اس موضوع پر

---

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

تفصیل سے کلام کیا ہے اور فریقین کے دلائل نقل کرنے کے بعد مالکی ہونے کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مسلک کی کھل کر تائید کی ہے اور فریق مخالف کی پیش کردہ تمام آیات وروایات کو ان کے دعوے کے لئے ناکافی قرار دیا ہے۔

پوری بحث کے بعد وہ یوں تبصرہ کرتے ہیں:

جو بات دل کو زیادہ لگتی ہے وہ یہ ہے کہ شارع نے (نکاح میں) ولایت کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ اگر نبی ﷺ (عاقلہ بالغہ کے لئے) ولایت کی شرط لگاتے تو لازمی طور پر اولیاء کی جنس، ان کی قسمیں اور ان کے مراتب بیان فرماتے، وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ولایت عامۃ الورود ہے اور اس قدر کثرت سے پیش آنے والے اہم مسئلہ میں وضاحت طلب چیزوں کی وضاحت میں تاخیر ناقابل فہم ہے اور یہ بات حضور ﷺ کے منصب نبوت کے خلاف ہے اور آپ ﷺ کی شان سے بعید تر، لہذا ایہی ماننا پڑے گا کہ دراصل ولایت کی شرط لگانا شارع علیہ السلام کا مقصد ہی نہیں ہے)۔

اس کے بعد صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ظاہر روایت میں ہے کہ ولی کو اس صورت میں اعتراض (اور فسخ نکاح) کا حق ہوگا جبکہ بالغہ عاقلہ عورت غیر کفو میں نکاح کرلے اور امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غیر کفو میں نکاح جائز ہی نہیں، اس لئے کہ بہت سے اولیاء ناپسندیدگی کے باوجود غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں متعدد وجوہات کی بنا پر قاضی شرعی کے پاس اعتراض ودعوائے فسخ پیش نہیں کرسکتے اور اگر پیش کر بھی دیں تو قاضی انصاف کے تقاضوں کو پورا کرے اس کی کوئی ضمانت نہیں۔

اسی وجہ سے اب فتوی یہ ہے کہ بے جوڑ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، چنانچہ فقہ حنفی کی مستند کتاب ''مجمع الانہر'' میں فتاوی قاضی خانؒ سے یہ فتوی نقل کیا گیا ہے:

"نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي وله الاعتراض في غيرالكفوء وروى

الحسن عن الإمام عدم جوازه وعليه الفتوى "، پھر مصنف خود فرماتے ہیں:"وهذا أصح وأحوط والمختار للفتوى في زماننا"[(۱)]۔

۲-عاقلہ، بالغہ آزادلڑکی کا نکاح جبراً کرنا ناجائز ہے:

الف۔"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح(إلى قوله)ولنا أنها حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الاجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب"[(۲)]۔

(کنواری بالغ لڑکی کے ولی کو شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کرے، کیونکہ یہ بالغہ ہے، آزاد ہے، شرعاً مکلّف ہے اور بالغ ہوجانے کی وجہ سے فہم کا وہ قصور اور کمی جس کی وجہ سے اولیاء کو اس پر ولایت اجبار اور بالادستی حاصل تھی اب باقی نہیں رہی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اب یہ بالغہ بلاواسطہ احکام خداوندی کی مخاطب ومکلّف بن چکی ہے، لہٰذا کسی کو بھی اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے)۔

"(قوله وهو السنة) بان يقول له قبل النكاح فلان يخطبک أو يذكرک فسكتت وإن زوجها بغيراستئمار فقد أخطأ السنة وتوقف على رضاها۔ بحر عن المحيط۔واستحسن الرحمتي ما ذكره الشافعية من أن السنة في الا ستئذان أن يرسل إليها نسوة ثقات ينظرن ما في نفسها والأم بذلک أولى، لأنها تطلع على مالا يطلع عليه غيرها"[(۳)]۔

(اور سنت یہ ہے کہ نکاح سے قبل ولی بالغہ لڑکی سے باقاعدہ مشورہ کرے اور اس سے

---

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۳۳۲۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۹۴۔

(۳) شامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع نعمانیہ۔

اجازت لے مثلاً فلاں شخص نے تمہارے لئے نکاح کا پیغام بھیجا ہے یا فلاں شخص تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے (وغیرہ) تو اگر یہ سن کر بالغہ خاموش رہے تو یہ نکاح درست ہے، لیکن ولی کا بالغہ سے پوچھے بغیر ہی نکاح کر دینا سنت کے بالکل خلاف ہے اور ایسا نکاح منعقد نہ ہوگا تا آنکہ بالغہ اپنی آزادانہ رضامندی سے اُسے قبول نہ کرے، یہ صاحب بحر نے ''المحیط'' سے نقل کیا ہے اور رحمتی نے اس سلسلے میں شافعیہ کا بیان کردہ یہ طریقہ پسند کیا ہے کہ ولی کو چاہئے کہ بالغہ کی آزادانہ رائے و حقیقی رضامندی معلوم کرنے کے لئے چند قابل اعتماد عورتوں کو اس کے پاس بھیج دے، سب سے بہتر اس معاملے میں اس کی والدہ رہے گی، کیونکہ والدہ اس کے تعلق سے بہت سے ان حالات سے بھی یقیناً واقف ہوگی جن کی دوسروں کو ہوا تک نہ لگی ہو، لہذا حال دل کی صحیح ترجمانی وعکاسی بھی کما حقہ والدہ ہی کر پائے گی)۔

درمختار ہی میں ہے:

اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور شوہر کے رشتہ دار شوہر کی وراثت سے محروم کرنے کے لئے اس عورت سے یہ کہیں کہ تمہارا نکاح مرحوم سے درست نہیں تھا، لہذا تم اس کی وارث نہیں بن سکتیں، ادھر عورت کا دعوی ان کے برعکس ہو اور یہ معاملہ عدالت شرعی تک پہنچ جائے تو قاضی شرعی اس عورت سے سوال کرے گا کہ بتاؤ تمہارا نکاح تمہارے باپ نے تمہاری اجازت سے کیا تھا یا نہیں؟ اس پر اگر عورت جواب میں یہ کہہ دے کہ میرا نکاح میرے باپ نے میری اجازت سے کیا تھا اور شوہر کے رشتہ دار اس کی بات سے انکار کر دیں جب بھی یہ نکاح درست ہی سمجھا جائے گا اور مرحوم کے رشتہ داروں کے برخلاف وہ اپنے شوہر کی وارث قرار پائے گی، نیز عدت وفات گذارے گی، (لیکن اگر عورت کا جواب اس طرح ہو کہ) گو میرا نکاح میرے باپ نے مجھ سے پوچھے بغیر ہی کر دیا تھا مگر جب مجھے اس کی خبر ملی تو میں اس نکاح پر رضامند ہو گئی تھی، تو اب اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس عورت کے خلاف اور اس کے مخالفین شوہر کے رشتہ داروں کے حق میں جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ولی نے پہلی صورت میں نکاح سے قبل ہی

بالغہ سے اجازت لی تھی، لہذا ابلا کسی شک وشبہ کے وہ نکاح درست قرار دیا گیا لیکن دوسری صورت میں بغیر اجازت جو نکاح ہوا وہ نکاح کے وقت درست نہیں ہوا البتہ بعد میں اگر چہ بالغہ اپنی رضامندی کا اقرار کررہی ہے جس کی وجہ سے نکاح درست ہو جاتا ہے مگر چونکہ خاص طور پر یہ جگہ تہمت سے خالی نہیں، لہذا قاضی نکاح کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرے گا[1]۔

غور فرمایئے کہ بالغہ کی اجازت پر نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا کس قدر دارومدار ہے جیسا کہ اس مسئلہ سے واضح ہے۔

۳-بالغہ کی اجازت وانکار کی چند صورتیں اوران کا حکم:

۱۔ولی نے مسنون طریقے پر ازخود بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی مثلاً فلاں تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے کیا تمہیں یہ رشتہ منظور ہے؟ یا ولی کے وکیل یا قاصد نے بالغہ سے اجازت لی اوراس نے اپنی فطری شرم وحیا کی وجہ سے بجائے صاف جواب دینے کے خاموشی اختیار کی تو یہ شرعاً اس کی طرف سے اجازت ہے اور یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

۲۔ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بعد میں ازخود یا اپنے قاصد کے ذریعہ بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع دی جس کو سن کر بالغہ نے حیاء کی وجہ سے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا[3]۔

۳۔ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور کسی معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی جس پر اس نے حیاءً خاموشی کو اپنا لیا تو یہ نکاح بھی صحیح ہو گیا[4]۔

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/ ۲۹۹۔

(۲) درمختار علی الشامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۳) درمختار علی شامی ۲/ ۲۹۹۔

(۴) درمختار علی ہامش الشامی ۲/ ۲۹۹۔

۴۔مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں بالغہ خاموش نہیں بلکہ جس وقت اس سے اجازت لی جارہی تھی یا اطلاع دی جارہی تھی تو وہ ہنس پڑی یا مسکرانے لگی یا (یا اپنے والدین، بھائی بہنوں اور متعلقین کی جدائی کا تصور کر کے) چپکے چپکے رونے لگی تو ان صورتوں میں بھی نکاح منعقد ہوگیا (۱)۔

۵۔ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ وغیرہ بیان کر کے بالغہ سے اس کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت مانگی جس پر پہلے تو اس نے نامنظور کر دیا مگر کچھ عرصہ کے بعد (جبکہ اس شخص کے متعلق بالغہ کو مکمل اطمینان ہو چکا تھا) ولی نے بغیر پوچھے اسی سے بالغہ کا نکاح کر دیا اور معلوم ہونے پر اب کی بار شرم کی وجہ سے بالغہ نے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہوگیا۔ صاحب فتح القدیر اور صاحب البحر الرائق کے نزدیک اس صورت میں نکاح درست نہیں لیکن معتبر قول صحت نکاح کا ہی ہے (۲)۔

۶۔ولی نے بالغہ کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور وہ شرم کی بنا پر خاموش رہی تو نکاح درست ہوگیا بشرطیکہ نکاح کے وقت ہی اپنے ہونے والے شوہر کو پہچان رہی ہو (۳)۔

اوپر وہ صورتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں نکاح درست ہوجاتا ہے، اس کے بعد ان صورتوں کا مع حوالہ ذکر کیا جاتا ہے جن میں نکاح درست نہیں ہوتا۔

۱۔جس وقت بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی جارہی تھی اس نے اسی وقت رشتے

---

(۱) درمختار علی ہامش الشامی ۲/ ۲۹۹۔

(۲) درمختار مع الشامی ۲/ ۳۰۰۔

(۳) حوالہ بالا ۲/ ۳۰۱۔

کومنظور کرنے سے انکار کر دیا مثلاً یہ کہا کہ وہ تو دباغ ہے یا دوسرا شخص اس سے اچھا ہے، وغیرہ وغیرہ تو نکاح ہی درست نہیں ہوا[1]۔

۲۔ جب بالغہ سے اجازت لی گئی یا اس کو نکاح کی اطلاع دی گئی تو وہ زور زور سے رونے لگی یا طنز و تمسخر کے انداز پر ہنسنے لگی (جو کہ حاضرین کو محسوس ہو جاتا ہے) تو اس صورت میں بھی نکاح نہیں ہوگا[2]۔

۳۔ بالغہ سے نکاح کی اجازت ولی، اس کے وکیل یا اس کے قاصد نے نہیں لی بلکہ کسی اجنبی یا دور دراز کے رشتہ دار یا دوسرے و تیسرے درجہ کے ولی نے حقیقی ولی کی موجودگی کے باوجود نکاح کی اجازت چاہی اور بالغہ خاموش رہی تو نکاح درست نہیں جب تک کہ وہ زبان قال یا زبان حال سے اس رشتے پر رضامند نہ ہو، مثلاً صاف صاف قبول یا رد کرے یا زبان سے کچھ نہ کہے بلکہ مہر طلب کرے یا شوہر کے ساتھ صحبت وغیرہ پر راضی ہو تو ان شرائط کے ساتھ نکاح درست ہو جائے گا[3]۔

۴۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع نہ ولی کے ذریعہ ملی نہ اس کے وکیل یا قاصد نے اسے مطلع کیا بلکہ کسی غیر معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی اور وہ یہ خبر سن کر خاموش ہو گئی تو اس صورت میں بھی نکاح منعقد نہیں ہوا البتہ درج بالا (۳) میں مندرج شرائط کے ساتھ یہاں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

۵۔ ولی نے بالغہ سے نکاح کی اجازت لیتے وقت ناکح کا نام نہیں لیا نہ بالغہ کو وہ ناکح پہلے سے معلوم ہے تو ایسے وقت بالغہ کے چپ رہنے سے رضامندی ثابت نہ ہوگی اور اجازت نہ سمجھیں گے بلکہ نام و نشان بتلانا ضروری ہے جس سے بالغہ اتنا سمجھ جائے کہ یہ فلاں شخص ہے،

---

(۱) در مختار علی الشامی ۲/۲۹۹۔
(۲) در مختار ۲/۱۹۸، بہشتی زیور اختری حاشیہ ۴/۲۸۵۔
(۳) فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۷، اختری بہشتی زیور حاشیہ ۴۰/۲۸۶۔

اسی طرح اگر مہر نہیں بتلایا اور مہر مثل سے بہت کم پر نکاح کر دیا تب بھی بالغہ کی اجازت کے بغیر نکاح نہ ہوگا بلکہ اس سے از سر نو اجازت لینا ضروری ہے، فقہاء متاخرین کی رائے یہی ہے اور فتح القدیر میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے (۱)۔

۶۔ اجازت مانگنے پر بالغہ کا ردعمل کچھ ایسا تھا کہ جس میں رضامندی کا بھی احتمال ہے اور انکار و ناپسند کا بھی تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے انکار ہی سمجھا جائے گا اور نکاح منعقد نہ ہوگا (۲)۔

۷۔ ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ بتلا کر جب بالغہ سے نکاح کی اجازت چاہی تو اس نے رشتہ رد کر دیا پھر کچھ عرصہ گذرنے کے بعد ولی نے بالغہ سے پوچھے بغیر ہی اس شخص سے اس کا نکاح کر دیا، جب بالغہ کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے دوبارہ پھر انکار کر دیا یا صرف اتنا کہا کہ ''میں پہلے ہی کہہ چکی ہوں کہ مجھے فلاں پسند نہیں'' تو ایسا نکاح منعقد نہیں ہوگا حتی کہ اگر بالغہ اس مکرر انکار کے بعد اس رشتے پر راضی بھی ہو جائے جب بھی نکاح درست نہ ہوگا (۳)۔

۸۔ جب بالغہ سے نکاح کی اجازت لی جا رہی تھی تو اسے کھانسی یا چھینک آنے لگی اور کھانسی و چھینک بند ہوتے ہی اس نے کہا: مجھے یہ رشتہ منظور نہیں یا جس وقت وہ کچھ جواب دینا چاہتی تھی تو زبردستی اس کا منہ بند کر دیا گیا اور جونہی اس کا منہ آزاد ہوا اس نے فوراً رشتہ نامنظور کر دیا، ان سب صورتوں میں بھی نکاح درست نہیں ہوگا اور بالغہ کے انکار کو درست مانا جائے گا، کیونکہ کھانسی، چھینک یا منہ بند ہو جانے کی وجہ سے بالغہ کی عارضی و جبری خاموشی درحقیقت وہ خاموشی ہی نہیں ہے جس کو شریعت مطہرہ نے اقرار و رضامندی کا بدل قرار دیا ہے، لہذا اس اختیاری خاموشی اور اس اضطراری سکوت میں فرق لازمی چیز ہے (۴)۔

---

(۱) عالمگیری ملخصاً ۱/۲۸۸ حاشیہ بہشتی زیور ملخصاً حصہ ۴/۲۸۵۔

(۲) شامی ۲/۳۰۰۔

(۳) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۴) شامی ۲/۲۹۹۔

۴-نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا شرعی حکم:

علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں فرمایا: (جس صورت میں زوجین کے متضاد دعووں اور شرعی ثبوت نہ ہونے پر زوجہ کے حق میں اس کے قسم کھانے کی بنا پر فیصلے کا حکم ہے جبکہ زوجین میں صحبت نہ ہوئی ہو) تو وہاں صحبت نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یا تو بالکل صحبت نہ ہوئی ہو، یا صحبت تو ہوئی لیکن اس میں عورت کی رضا شامل نہ ہو، لہٰذا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ زوجہ صحبت پر رضامند تھی تو پھر اس کا نکاح منعقد ہونے سے انکار کرنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کر دیا جائے گا، حاشیۃ الغزی علی الاشباہ میں صحبت ہو جانے کے بعد عورت کے انکار کے متعلق فقہاء کرام کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ صحبت ہو جانے کے باوجود بھی اگر عورت سرے سے ہی نکاح منعقد ہونے کا انکار کر رہی ہو تو اس کا انکار درست اور معتبر ہے، کیونکہ یہ تحریم فرج کا معاملہ ہے جو انتہائی حزم و احتیاط کا متقاضی ہے بلکہ مذکورہ مؤلف علامہ غزیؒ نے اپنے شیخ علامہ مقدسیؒ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تالیف فرما کر اس میں زوجین کے صحبت کرنے کے باوجود سرے سے ہی نکاح کے انعقاد کے متعلق عورت کے انکار کو معتبر و راجح قرار دیا ہے [1]۔

پھر اس مسئلہ میں عورت کے قول کا اعتبار کرنے کے متعلق علامہ شامیؒ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ چونکہ عورت مرد کے بقول عقد نکاح کے لازم ہونے اور اس کے نتیجے میں اسے ملک بضعہ حاصل ہونے کا انکار کر رہی ہے، لہٰذا شریعت مقدسہ کے مقرر قواعد کی روشنی میں اس کے انکار کرنے اور قسم کھانے کی وجہ سے فیصلہ اسی کے حق میں کیا جائے گا، کیونکہ ضابطہ ہے: "الیمین علی من أنکر" [2]۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۵۔

اس کے بعد صاحب فتح القدیر اور الکافی للحاکم الشہیدؒ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں عورت کا ولی (باپ، دادا اور بھائی وغیرہ) بھی شوہر کے حق میں شہادت دے تو اس کے باوجود فیصلہ عورت کے ہی حق میں ہوگا اور نکاح باطل قرار دیا جائے گا[۱]۔ واضح رہے کہ زیر بحث صورت میں عورت کے قسم کھانے کا مسئلہ صاحبین کی رائے پر ہے اور اسی پر فتوی ہے ورنہ امام اعظمؒ کے نزدیک عورت کی بات بغیر قسم کے ہی معتبر ہے یعنی انعقاد نکاح کے متعلق اس کے انکار پر بغیر قسم لئے ہی فیصلہ کر دیا جائے گا[۲]۔

مزید توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: فتاوی محمودیہ ۳/ ۲۴۰۔

۶- خلاصہ بحث:

۱- مذکورہ صورتوں میں ہرگز نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

۲- جبر، زبردستی اور نفسیاتی دباؤ کے تحت اگر بالغہ بظاہر نکاح کے لئے ہاں کہہ دے یا نکاح نامہ وغیرہ پر اپنے دستخط بھی ثبت کردے تب بھی حقیقی اجازت اور آزادانہ رضامندی کے فقدان کی وجہ سے نکاح نہ ہوگا اور شرعاً اسے اذن اور رضا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

۳- شریعت مطہرہ میں نکاح کے سلسلے میں برابری اور کفاءت کا اعتبار مسلمہ حقیقت ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا یزوجن إلا من الأکفاء"[۳] (عورتوں کے نکاح کفو میں کئے جائیں)۔

لیکن چونکہ زیر بحث مسئلہ میں دوسری وجوہات کی بنا پر نکاح باطل ہو چکا ہے، لہذ بالغہ کو یہ دعوائے کفاءت پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲) شامی ۲/ ۳۰۳، ہدایہ ۲/ ۲۹۶۔

(۳) ہدایہ ۲/۔

۴- جیسا کہ شامی، درمختار، ہدایہ اور فتاوی محمودیہ کی تصریحات سے قبل ازیں ثابت ہو چکا ہے کہ شرعی وجوہات کی وجہ سے جس طرح قبل صحبت وہمبستری تفریق کردی جائے گی، اسی طرح قاضی شرعی، عالم ومفتی اور مسلمان حاکم بعد صحبت وانعقاد نکاح بھی تفریق کا مجاز ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے۔

۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب قاضی یا شرعی کونسل پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ جبر واکراہ کے مختلف حربے اختیار کر کے بالغہ کو نکاح پر مجبور کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ قاضی صاحب وشرعی کونسل وغیرہ صرف برائے نام ہی فسخ نکاح کی خانہ پری فرمائیں گے، کیونکہ سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔

جبری نکاح

مولانا ابوالعاص وحیدی، سدھارتھ نگر

تمہیدی بحث:

مذہب اسلام تمام انسانوں کا انتہائی ہمدرد وغمگسار مذہب ہے۔اس نے انسانوں کے تمام طبقات کے ساتھ بڑی محبت ورافت اور اعتدال وتوازن کا معاملہ کیا ہے۔طبقہ نسواں پر ایک نظر ڈالئے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ عورتیں مختلف مذاہب اور تاریخی مراحل میں حددرجہ مظلوم رہی ہیں۔انہیں صرف اسلام کے دامن رحمت میں پناہ ملی ہے۔

مذہب اسلام نے ایک طرف عورتوں کی شرم وحیاء کا لحاظ اور تحفظ کیا ہے تو دوسری طرف اس کی آزادی ضمیر اور پسند وناپسند سے بھی صرف نظر نہیں کیا ہے، چنانچہ عورتوں کی حیا کے تحفظ کے پیش نظر اور اس اندیشہ کے پیش نظر کہ ان کے اندر حد درجہ شوخی و بے باکی نہ پیدا ہوجائے، اسلامی شریعت نے کہا کہ عورت کے لئے ولی ضروری ہے، چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، بنابریں نہ وہ اپنا نکاح کرسکتی ہے اور نہ دوسرے کا نکاح کراسکتی ہے، لیکن مردوں کے حق ولایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عورتوں کے ساتھ جبر واکراہ کا معاملہ کریں، اس لئے شریعت نے نکاح وغیرہ میں جبر واکراہ سے روک دیا ہے اور یہ واضح فیصلہ کردیا ہے کہ "الثیب أحق بنفسها من

ولیھا" مگر یہاں "احق" اسم تفضیل استعمال کیا گیا ہے جس سے لطیف انداز میں حق ولایت کا ثبوت بھی ہورہا ہے، پھر بھی کسی مرد کو عاقلہ وبالغہ کے معاملہ میں اجبار واکراہ کا حق نہیں ہے، صغیرہ نابالغہ کے ساتھ اس کا ولی اجبار کا معاملہ کرسکتا ہے مگر بالغ ہونے کے بعد اسے شریعت نے خیار بلوغ دے کر اس کی آزادی رائے کا پورا لحاظ رکھا ہے، عورتوں کی آزادی ضمیر کا لحاظ مذہب اسلام نے یہاں تک کیا ہے کہ اگر کسی ولی نے کسی عورت کی شادی اس کی مرضی کے خلاف کہیں کردی تو اسے عدالت میں جاکر احتجاج اور سخت ردعمل کا پورا حق دیا ہے۔

اور ایک زاویہ سے طبقۂ نسواں کے معاملہ میں مذہب اسلام کا اعتدال وتوازن دیکھئے کہ اس نے اگر ایک طرف مرد کو حق طلاق دیا ہے تو دوسری طرف عورت کو حق خلع دیا ہے تاکہ ناخوشگوار ماحول میں وہ گھٹ گھٹ کر زندگی گذارنے پر مجبور نہ ہو۔

میں نے مندرجہ بالا امور روح کتاب وسنت اور جمہور فقہاء وائمہ کے نقطۂ نظر کے مطابق لکھے ہیں اگرچہ علماء حنفیہ نے ولایت اور خلع وغیرہ کی بعض جزئیات سے اختلاف کیا ہے، بہرحال ضروری ہے کہ عورتوں کے بارے میں مندرجہ بالا نکات کا لحاظ رکھا جائے تاکہ آزادی نسواں اور حقوق انسانی کی پرفریب تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ مذہب اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق کو پامال کیا گیا ہے۔

مذہب اسلام میں اولاد کی صحیح تعلیم وتربیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے، اگر ان کی صحیح تعلیم وتربیت ہوتو مسلمان لڑکے یا لڑکیاں مشرقی ماحول میں رہیں یا مغربی ماحول میں رہیں، ان کے قدم غلط سمت نہیں بڑھ سکتے۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں!

۱- اس صورت کو اس کی رضامندی ہرگز نہیں تصور کیا جائے گا جب کہ وہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے۔

دراصل جبر واکراہ کے نتیجہ میں نکاح، طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوتا، اس لئے کہ جبرو

اکراہ کے نتیجہ میں جو فیصلہ آدمی کرتا ہے اسے اضطراری ترجیح تو کہا جاسکتا ہے مگر اسے اختیاری فیصلہ نہیں کہا جاسکتا، اختیاری فیصلہ کا تعلق تو داخلی جذبہ وشعور سے ہوتا ہے جو حالت اکراہ میں مفقود ہے۔

۲- اگر جبر واکراہ کے نتیجہ میں کسی عاقلہ بالغہ نے نکاح کے لئے ہاں کرلیا تو اسے اس کی رضا اور حقیقی اذن ہرگز تصور نہیں کیا جائے گا۔ عہد نبوی کا یہ واقعہ ملاحظہ ہو کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میرے والد نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کردی ہے جو مجھے ناپسند ہے تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا، مگر اس دانشمند عورت نے بعد میں کہا: "قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن اعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء"[1] اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

یعنی میرے والد صاحب نے جو کیا میں اسے درست قرار دیتی ہوں، لیکن میں نے یہ چاہا کیا کہ دوسری عورتوں کو بتادوں کہ باپ کو عورت کے معاملہ میں کچھ بھی (جبر واکراہ کا) حق نہیں ہے۔ اس طرح کا ایک دوسرا واقعہ مسند احمد، سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں بھی آیا ہے۔

اور طلاق وعتاق میں بھی جبر واکراہ معتبر نہیں، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق" (ابوداؤد، ابن ماجہ)[2]۔

یعنی جبر واکراہ کی طلاق وعتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان یقیناً بڑا معاشرتی فرق ہوتا ہے مگر اس فرق کی وجہ سے لڑکی کو دعوی کرنے کا کوئی حق

(۱) فقہ السنہ ۲/۲۶۶۔

(۲) مشکاۃ المصابیح ۲، باب الخلع والطلاق۔

نہیں کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام اور دینداری میں کفاءت کا اعتبار ہے، دیگر امور میں نہیں۔

۴- اگر جبر واکراہ سے نکاح ہوا ہے اور کسی طرح زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے تو چونکہ وہ نکاح ہوا ہی نہیں، اس لئے دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور عورت مہر کی مستحق ہوگی جیسا کہ سنن ابی داؤد میں بصرہ بن اکثم کا واقعہ آیا ہے کہ ایک عورت سے ان کی شادی ہوئی مگر وہ حاملہ تھی تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"لها الصداق بما استحللت من فرجها...... وفرق بينهما"[1]۔

وہ جماع کی وجہ سے مستحق مہر ہوگی، اس کے بعد آپ ﷺ نے دونوں میں تفریق کرادی۔

اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے تو تفریق کرادی جائے گی۔

۵- اگر لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا تو فریقین کے بیانات کے بعد قاضی یا شرعی کونسل کو چاہئے کہ نکاح فسخ کردے، چونکہ وہ نکاح منعقد نہیں ہوا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲/ ۲۹۸ بحث المہر۔

جبری شادی

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری
مدنی دارالافتاء، مدرسہ عربی مدینۃ العلوم، بجنور

اللہ تعالی نے انسانوں ہی میں نہیں بلکہ جانوروں اور حیوانوں میں بھی جوڑے پیدا فرمائے ہیں۔ اس سے مقصد جہاں از دیاد نسل ہے وہیں ایک دوسرے کے لئے باعث راحت اور سکون ہے۔

''ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة''[1] (اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے نفوس سے جوڑے پیدا کئے تا کہ تم کو سکون حاصل ہو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت قائم کردی ہے)۔

معلوم ہوا کہ جوڑا اور برابری ہونا باعث سکون اور راحت ہے، اگر یہ نہ ہو تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ولا يزوجن إلاّ من الأكفاء ''[2] (عورتوں کی شادی ان کے کفو ہی سے کی جائے)۔

---

(۱) سورۂ روم۔
(۲) الہدایہ۔

اسی وجہ سے ہمارے فقہاء اور مشائخ نے ارشاد فرمایا ہے:

۱-"الكفاء ة معتبرة في ابتداء النكا ح لزومه وصحته"[۱] (ابتدائے نکاح میں اس کے لازم ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے کفاءت معتبر ہے)۔

۲-"إن الولي لوزوج الصغيرة غير الكفوء لا يصح مالم يكن أبا وجدا"[۲] (ولی اگر نابالغہ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بشرطیکہ باپ اور دادا نہ ہو)۔

۳-"والمختار للفتوى أنه لا يصح العقد"[۳] (مفتی بہ قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں ہوگا)۔

۴-امام محمدؒ فرماتے ہیں: غیر کفوء میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا[۴]۔

۵-"العجمي لا يكون الكفوء للعربية ولو كان عالما أو سلطانا" (عجمی مرد عربی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے اگر چہ وہ عالم ہو یا بادشاہ)۔

مندرجہ بالا تصریحات سے چند باتیں ثابت ہیں:

۱۔غیر کفو میں نکاح جائز نہیں ہے اگر ہوگا تو منعقد نہیں ہوگا۔

۲۔عجمی عربی کا کفو نہیں ہوتا اگر چہ وہ عالم ہو یا سلطان ہو، ان تمام صورتوں میں علت عدم سکون اور انتظام عالم میں بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

---

(۱) درمختار۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) ردالمختار ۲ر ۳۴۴۔

(۴) درمختار۔

لہذا وہ لڑکیاں جو دوسرے ملکوں میں پیدا ہوئیں ہیں، وہاں کا ماحول پایا اور تربیت پائی وہ اگر کسی دوسرے ملک میں جبراً یا بلا رضا مندی کے بیاہ دی جائیں تو ایسے نکاح منعقد نہ ہوں گے، جبکہ عاقلہ بالغہ کا نکاح کسی دباؤ سے نہیں کیا جا سکتا ہے، ان حالات میں جبری شادیاں نہ ہوں گی، بلکہ ان کا انعقاد ہی نہ ہوگا، تاہم قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجھک نکاح فسخ کر دینا چاہئے، یہ احتیاطاً ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

جبری نکاح

مولانا محمد انظار عالم قاسمی
مرکزی دارالقضاء، امارت شرعیہ، پٹنہ

إکراہ کی لغوی تعریف:

انسان کا کسی ایسی چیز کے کرنے پر مجبور ہونا جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اکراہ ہے۔ "حمل الإنسان علی شئ یکرہ"[1]، إکراہ رضا اور محبت کی ضد ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل استعمال کیا جاتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وعسی أن تکرھوا شیئا وھو خیر لکم وعسی أن تحبوا شیئا وھو شر لکم"[2]۔

إکراہ کی شرعی تعریف:

ناحق کسی شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر کسی کام کے کرنے پر ڈرا کر مجبور کرنا اکراہ ہے۔

"ھو إجبار أحد علی أن یعمل عملا بغیر حق من دون رضاہ بالإخافة"[3]،
اور بعض فقہاء کرام نے اکراہ کی شرعی تعریف اس طرح کی ہے:

(۱) البحر الرائق ۸/۷۲، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۹/۱۷۷، اللباب فی شرح الکتاب ۴/۱۰۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔
(۳) التعریفات الفقہیہ علی قواعد الفقہ/ص ۱۸۸، البحر الرائق ۸/۱۲۸۔

"وشرعاًحمل الغير على فعل بما يعدم الرضا دون اختياره لكنه قد يفسد وقد لا يفسد"[1]۔

اِکراہ کی اقسام:

فقہاءِ کرام نے اکراہ کی دوقسمیں بیان کی ہیں:۱-ملجی، ۲-غیر ملجی، اکراہ ملجی: جس میں رضا معدوم اور اختیار فاسد ہوتا ہے، جیسے کسی انسان کو ناحق مجبور کرنا کہ اگر تم فلاں کام نہیں کروگے تو تم کو قتل کردیں گے، یا یہ کہ فلاں عضو کاٹ دیں گے، اکراہ غیر ملجی: ایسا اکراہ جس میں رضا معدوم ہوجاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، یعنی کسی انسان کو پٹائی یا قید کی دھمکی دے کر کسی کام کے کرنے پر ناحق مجبور کرنا۔

"هو أن الإكراه نوعان: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار ...... ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار......"[2]۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کی تمام صورتوں میں رضا معدوم ہے، اور اصل اختیار تمام صورتوں میں ثابت ہے، ہاں البتہ اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اصول وفروع کی تمام کتابوں میں ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه وأصل الاختيار ثابت في جميع صوره لكن في بعض الصور يفسد الاختيارو في بعضها لا يفسد"[3]۔

---

(۱) اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷۔

(۲) شرح بدایۃ المبتدی علی ہامش الہدایہ ۶/ ۴۱۴، ۴۱۵، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷، البحر الرائق ۸/ ۷۰، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی، کتاب الاکراہ ص ۲۶۹۔

(۳) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۲/ ۲۶۹۔

اکراہ مکرہ کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی حالت اکراہ میں مکرہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، کیونکہ دراصل مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور مبتلی سے اہلیت اور خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکرہ حالت اکراہ میں فرض، حظر، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

"ثم اعلم أن الإكراه لا ينافي أهلية المكره ولا يوجب وضع الخطاب عنه بحال؛ لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب والدليل عليه أن أفعاله تتردد بين فرض و حظر وإباحة ورخصة ويأثم تارة ويؤجر أخرى"۔

رضا کی لغوی تعریف:

رضا، رضي يرضى رضىً ورضواناً مرضاة سے ماخوذ ہے، جس کے معنی راضی ہونا، پسند کرنا، خوش ہونا وغیرہ ہے، رضا سخط (امور کراہت) کی ضد ہے اور صوفیاء کے یہاں رضا سے مراد سرور قلب ہے۔

رضا کی اصطلاحی تعریف:

حنفیہ نے رضا کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اختیار کا ایسا کامل ہونا ہے کہ جس کا اثر چہرہ کے ظاہر سے جانا جاتا ہو۔

"في الاصطلاح عرفه الحنفية بأنه امتلاء الاختيار أي بلوغه ونهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها"[1]۔

اور جمہور فقہاء کرام نے رضا کی تعریف: "أنه قصد الفعل دون أن يشوبه إكراه"[2] سے کی ہے۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۵۔

(۲) الحواشی علی مختصر الخلیل ۵/۹۔

اب فقہاء حنفیہ اور جمہور میں اختلاف اس بات میں ہے کہ رضا اور اختیار دونوں ایک ہیں، یا دو الگ الگ چیزیں ہیں تو اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں، جب کہ جمہور علماء کرام کا کہنا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، یعنی دونوں مترادف الفاظ ہیں۔

"ذهب الحنفية إلى أن الرضا والاختيار شيآن مختلفان من حيث المعنى الاصطلاحي والآثار في حين الجمهور إلى أنهما مترادفان"[1]۔

مذکورہ باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تصرفات مکرہ کے سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور کے درمیان دراصل اختلاف کی بنیاد رضا اور اختیار پر ہی ہے، کیونکہ جمہور کے نزدیک حالت اکراہ میں مکرہ سے رضا اور اختیار دونوں معدوم ہو جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک مکرہ سے حالت اکراہ میں صرف رضا معدوم ہوتی ہے نہ کہ اختیار، بلکہ حنفیہ کے نزدیک اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو اختیار بھی فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقیقت رضا:

اب غور طلب امر یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں رضا کی کیا حقیقت اور اہمیت ہے؟ آیا رضا احکام شرعیہ کے لئے شرط صحت ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں جمہور نے تمام احکام شرعیہ میں رضا کو شرط صحت قرار دیا ہے، سوائے ان احکام کے جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو جیسے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والعتاق والنكاح"[2] (اگر کسی شخص نے مذاق سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، یا کسی سے مذاق میں نکاح کر لیا، یا اپنے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، کشف الاسرار ۴/ ۳۸۳۔

(۲) ترمذی وابوداؤد۔

غلام کو مذاق ہی میں آزاد کر دیا تو سب نافذ ہوں گے)، حنفیہ کے نزدیک بعض تصرفات شرعیہ میں رضا شرط صحت ہے اور بعض میں نہیں (آگے تفصیلی بحث آرہی ہے)۔

اب حالت اکراہ میں مکرہ کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں یا نہیں تو اس سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور میں اختلاف ہے۔

تصرفات کی دو قسمیں ہیں: تصرفات حسیہ اور تصرفات شرعیہ، پھر تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔انشاء، ۲۔اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ جو تصرفات شرعیہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، نکاح، ظہار، یمین، قصاص کا معاف کرنا وغیرہ، اور وہ تصرفات شرعیہ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں وہ بیع، اجارہ وغیرہ ہیں۔

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والرجعة والعتاق والنكاح واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيئ فى الإيلاء والتدبير والعفوعن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعندالشافعي لاتجوز"[1]۔

جمہور کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے جب کہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور نہ ان میں رضاء شرط ہے تو ان احکام میں اکراہ مؤثر نہیں اور ایسے تصرفات حالت اکراہ میں بھی مکرہ کے کرنے سے نافذ ولازم ہوں گے، پس اگر کسی شخص کو ناحق مجبور کیا گیا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور اس شخص نے بھی حالت اکراہ میں ڈر کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، اسی

---

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۱۸۴۔

طرح سے اگر کسی شخص کو کسی سے نکاح کرنے پر ناحق مجبور کیا گیا اور زبردستی اس سے ڈرا دھمکا کر نکاح پر ہاں کہلوا لیا گیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

"وضابط ذلك أن كل مالا يؤثر فيه الفسخ بعد وقوعه لا يعمل فيه الإكراه من حيث منع الصحة، لأن الإكراه يفوت الرضا وفوات الرضا يؤثر في عدم اللزوم وعدم اللزوم يمكن المكره من الفسخ، فالإكراه يمكن المكره من الفسخ بعد ا لتحقق، فما لا يحتمل الفسخ لا يعمل فيه الإكراه"[1]۔

جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے، اور حالت اکراہ میں کئے گئے تصرفات شرعیہ نافذ نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جمہور کے نزدیک تمام تصرفات شرعیہ میں رضا شرط ہے اور حالت اکراہ میں رضا معدوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی مکرہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوتا ہے، بلکہ تمام تصرفات شرعیہ حالت اکراہ میں فاسد ہوتے ہیں۔

"ويرى جمهور العلماء غير الحنفية أن الإكراه يؤثر في هذه التصرفات فيفسدها، فلا يقع طلاق المكره مثلا، ولا يثبت عقد النكاح بالإكراه ونحوها"[2]۔

شریعت میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی:

شریعت اسلامیہ نے عاقلہ بالغہ عورت کی رضامندی کو نکاح میں بڑی اہمیت دی ہے جیسا کہ آیت قرآنی اور احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبارت نساء سے حنفیہ

(۱) فتح القدیر ۹/ ۲۵۴، شرح النقایہ ۲۱/ ۵۲۹۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۱۸، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۴۳، نیز دیکھئے: المحلی لابن حزم ۹/ ۲۵۸، التفسیر الکبیر ۲/ ۹۹، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۱۳، الانصاف ۸/ ۴۴۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جبکہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صحت نکاح کے لئے ولایت شرط ہے، اس لئے اگر کوئی عورت از خود اپنا نکاح کر لے تو نکاح درست نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے:

"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره"[(۱)]۔

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن"[(۲)]۔

ان دونوں آیتوں میں زواج کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی اور اسناد میں اصل فاعل حقیقی ہے، اب زواج کی نسبت عورت کی طرف ہونے سے یہ واضح ہوا کہ عورت کو بھی نکاح کرنے کا حق ہے[(۳)]۔ حدیث شریف میں بھی عورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ حدیث پاک ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها"[(۴)]۔

الأیم: ایسی عورت کو کہا جاتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ شریعت نے ایسی عورت کو دوسرے سے زیادہ اپنے نفس کا حقدار بنایا ہے اور زبانی حق کا صدور اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنا نکاح از خود ولی کی رضامندی کے بغیر کرنے کی مجاز ہوگی[(۵)]۔

باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا:

ولی کے لئے بالکل مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی عاقلہ بالغہ لڑکی کو کسی ایسے شخص سے نکاح

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۳) فقہ السنہ ۲/ ۲۹، ۱۲۸۔

(۴) مسلم شریف۔

(۵) البحر الرائق ۳/ ۱۱۷، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۴/ ۱۵۵۔

کرنے پر مجبور کرے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے۔ اگر کوئی ولی ایسا کرتا ہے تو وہ شریعت اسلامیہ کے خلاف کرتا ہے۔ اس کو ایسی حرکت سے باز آ جانا چاہئے، اس لئے کہ نکاح کے باب میں شریعت نے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی اور اجازت کو ملحوظ رکھا ہے۔

"ولا إجبار علیٰ البکر البالغة فی النکاح"(۱)۔

مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں سوالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

۱- ایسی صورت میں رضا نہیں پائی جائے گی اور لڑکی کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں یعنی خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی رضا معدوم ہوتی ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جمیع صور الإکراہ"(۲)۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کے باب میں انعقاد نکاح کے لئے رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ کتب فقہ میں ہے، چنانچہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

"إذ حقیقة الرضا غیر مشروطة فی النکاح لصحته مع الإکراہ والهزل"(۳)۔

۲- اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اس کی رضا اور حقیقی اذن تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کی حالت میں مکرہ سے حنفیہ کے نزدیک اختیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب اس کو اختیار ہے اور وہ اہلیت بھی رکھتا ہے تو اس کے اذن کو حقیقی اذن شمار کیا جائے گا، ہزل پر قیاس کرتے ہوئے(۴)، چنانچہ اس سلسلہ میں حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے:

"ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: النکاح والطلاق والعتاق"(۵)۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۹۲۔

(۲) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی/ ۲۶۹۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۱، البحر الرائق/۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۶۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۳، البحر الرائق ۳/ ۲۴۶، در مختار علی ہامش رد المحتار ۲/ ۴۲۱، کتاب الطلاق۔

(۵) ترمذی، ابوداؤد۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نکاح بذریعہ دستخط کا حکم:

اگر کسی لڑکے یا لڑکی کو غیر معمولی دباؤ میں لاکر بوقت نکاح دستخط کرالیا تو یہ نکاح درست ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح منعقد ہونے کے لئے عاقدین کا ایجاب وقبول، زبان سے کہنا اور سننا ضروری شرائط میں سے ہے۔ اسی طرح شاہدین کا بھی عاقدین کے ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے، صرف کسی سے دستخط کروالینے سے نکاح منعقد نہیں ہوگا[1]۔

۴- اس صورت میں لڑکی کو قطعاً یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہے کہ میری شادی جس لڑکے سے کی جارہی ہے یا کی گئی وہ میرا کفو نہیں ہے اور نہ ہی اس لڑکی کو معاشرتی فرق کو کفاءت کی بنیاد بناکر حق تفریق حاصل ہے۔

۵- چونکہ یہ ایک قسم کا ظلم ہے اور رفع ظلم قضاء یا شرعی کونسل کا فریضہ ہے، اس لئے ایسی صورت میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل کو بربنائے ناحق جبر واکراہ لڑکی کا نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے اور لڑکی کو بھی بربنائے جبر واکراہ فسخ نکاح کا حق دیا جائے۔

(۱) الدر المختار ۱/۱۸۶، البحر الرائق ۳/۲۴۶، رد المحتار ۲/۴۲۱۔

جبری شادی

مولانا اعجاز احمد قاسمی
مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دملہ

نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کا اختیار:

عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے۔ اس کو کوئی شخص نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ حدیث صحیح میں ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها" (عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اس کی اجازت اور مرضی معلوم کی جائے اور اس کی اجازت خاموش رہنا ہے)، نیز دیکھئے: درمختار ۲/۴۱۰۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ويجب علي ولي المرأة أن يتقي الله فيمن يزوجها به وينظر في الزوج هل هو كفوء أو غير كفوء، فإنه إنما يزوجها لمصلحتها لا لمصلحته، وليس له أن يزوّجها بزوج ناقص لغرض له"[1]۔

(عورت کے ولی پر ضروری ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس سے اس کی شادی کرنا

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۳۵۔

چاہتا ہے اللہ سے ڈرے، اور شوہر کے بارے میں غور کرے کہ آیا وہ کفو ہے یا نہیں، اس لئے کہ وہ عورت کی شادی کرا رہا ہے اس کی مصلحت کی خاطر، نہ کہ اپنی مصلحت کے پیش نظر اور ولی کے لئے جائز نہیں اپنی غرض کو حاصل کرنے کے لئے کسی ناقص شوہر سے اس کی شادی کردے)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"اما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والنقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع وإجارة إلا باذنها ولا على طعام أو شراب أو لباس لاتريده فكيف يكرهها على مباضعة و معاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته"(۱)۔

(ولی کا عورت کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرانا اصول ونقول سب کے خلاف ہے۔ اللہ نے کسی ولی کے لئے جائز قرار نہیں دیا کہ وہ عورت کی مرضی کے بغیر کسی شئ کی بیع اور اجارہ پر اس کو مجبور کرے اور نہ ایسی چیز کے کھانے، پینے، اور پہننے پر مجبور کرسکتا ہے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے، تو ولی کس طرح عورت کی مرضی کے خلاف کسی شخص سے نکاح پر اس کو مجبور کرسکتا ہے؟ اور ایسے شخص کے ساتھ معاشرت پر مجبور کرسکتا ہے جس کی معاشرت کو وہ پسند نہیں کرتی)۔

حالت اِکراہ کا نکاح:

کسی ولی نے تمام تر شرعی ذمہ داریوں کو فراموش کرتے ہوئے عاقلہ بالغہ کو کسی ناپسندیدہ شخص سے نکاح پر مجبور کردیا اور بحالت مجبوری اس نے قبول کرلیا تو حنفیہ کی رائے کے مطابق یہ نکاح منعقد ہوجائے گا(۲)۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/۳۲۔
(۲) ردالمحتار ۵۷۹/۲۔

قاضی یا شرعی کونسل کے ذریعہ فسخ:

عورت کسی طرح شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے پر راضی نہ ہو تو اپنے دعوی کو ثابت کر کے بذریعہ قاضی نکاح فسخ کرالے[1]۔

(۱) شامی ۲/۴۳۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ، مئو

۱- یہ صورت رضامندی پر محمول ہوگی، اور نکاح صحیح ہوگا۔

۲- اولیاء کے بارے میں یہ پہلو غالب ہے کہ وہ لڑکی کے حق میں خیر خواہی، شفقت اور اس کے مفادات کی رعایت کو ملحوظ رکھیں گے۔ اگر اس سے ہٹ کر کسی جذبہ کے تحت وہ لڑکی پر دباؤ ڈالتے ہیں تو ان کا یہ فعل باعث گناہ ہوگا، مگر لڑکی کی اجازت جو جبر و اکراہ کے تحت حاصل ہورہی ہے، نکاح کے باب میں اس کی رضامندی پر ہی محمول ہوگی۔

۳- نکاح کے باب میں شرعاً صرف دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا چاہئے جیسا کہ احادیث نبویہ اور عہد رسالت و قرون مشہودہ کی شادیوں سے معلوم ہوتا ہے[1] اور امام مالکؒ نیز امام کرخی، ابوبکر الجصاص اور دیگر علماء عراق نے بھی صرف اسی کا اعتبار کیا ہے، اگرچہ بعض خارجی امور (فخر و مباہات) کا لحاظ کرتے ہوئے عرفاً دیگر امور میں بھی حنفیہ کے نزدیک کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ امور یہ ہیں:

نسب، اسلام، پیشہ، آزادی، دیانت اور مال[2]۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت تالیف محدث حبیب الرحمن الاعظمیؒ۔

(۲) ردالمحتار ۲۰۹/۴۔

برطانوی لڑکی کے نکاح کی جو صورت سوالنامہ میں مذکور ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لڑکی کے اولیاء اس کا نکاح اپنے خاندان اور گھرانہ میں ہی کرتے ہیں اگر چہ ملک اور وطن بدلا ہوا ہے، لہذا لڑکی کا یہ دعوی کہ میرا نکاح غیر کفو میں ہو رہا ہے، جائز نہیں ہوگا۔

اول تو اس لئے کہ کفاءت کو اولیاء کا حق شمار کیا گیا ہے۔

دوم: اس لئے کہ لڑکی کو اس کا علم ہوتا ہے کہ اس کا نکاح کس سے کیا جا رہا ہے اور اس کی اجازت شامل ہوتی ہے اگر چہ اِکراہ کے ساتھ ہو۔

سوم: اس لئے کہ ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے [1]۔

لہذا جن کے نزدیک دین کے علاوہ دیگر امور میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، ان کے نزدیک بھی اختلاف بلد یا شہری اور دیہاتی ہونے کی بنا پر کفاءت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا، اور ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا لحاظ کرتے ہوئے برطانوی نژاد لڑکی کا کفو ہندوستانی یا پاکستانی نژاد لڑکا ہو سکتا ہے، لہذا لڑکی کا مطالبہ تفریق درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس بنیاد پر کہ نکاح کے وقت لڑکی نے جبر اور دباؤ میں اجازت دی تھی، ورنہ وہ اس نکاح پر راضی نہیں تھی، قاضی کو اس نکاح کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۱۹۔

جبری شادی

مولانا بہاء الدین ندوی، کیرالا

۱- شافعی مسلک کے مطابق لڑکی کی رضامندی کی اہمیت ہے، لیکن اگر لڑکی کنواری (بکر) ہو تو اس لڑکی کے باپ (باپ نہیں ہے تو دادا) اس لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کرسکتا ہے، جبکہ وہ شادی کفو سے ہوجائے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ایک لڑکی کے مستقبل کے بارے میں لڑکی سے بھی اچھی طرح باپ یا دادا جانتے ہیں اور اپنی بیٹی کو کسی طرح کی مضرت آنے کی خواہش عموماً ان کو نہیں ہوگی، تو لڑکی کے کنواری ہونے کی صورت میں اس کی پوری اجازت شافعی مسلک میں ضروری نہیں ہے اور اگر ثیب (جو کنواری نہیں ہے) ہے تو اس کی اجازت کے بغیر شادی صحیح نہیں ہے۔

"وللأب تزوج البكر صغيرة وكبيرة بغير إذنها لكمال شفقته ويستحب استئذانها أي الكبيرة تطييبا لخاطرها، وليس له تزويج ثيب إلا بإذنها فإن كانت صغيرة لم تتزوج حتى تبلغ، لأن الصغيرة لا إذن لها، والجد كالأب عند عدمه في جميع ماذكر"

لیکن ہمارے مسئلہ میں رضامندی کی بات آتی ہے۔ اس میں شافعی مسلک کا حکم یہ ہوگا کہ اگر شادی کفو سے نہیں ہے تو وہ باطل ہے، چاہے ولی کو جبر کرنے کا حق ہو یا نہ ہو۔ امور کفاءت کی جو خصلتیں آتی ہیں وہ فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

"لوزوّجها الولي غير كفء أو بعض الأولياء المستووين برضاها ورضا الباقين صح التزويج، ولو زوّجهاالأقرب برضاها فليس للأب اعتراض، ولوزوّجها أحدهم بغير كفء برضاها دون رضاهم لم يصح: وفي قول: يصح، ولهم الفسخ، ويجري القولان في تزويج الأب أو الجد، بكراً صغيرة أو بالغة غير كفء بغير رضاها، ففى الأظهر باطل، وفي الآخر: يصح، وللبالغة الخيار وللصغيرة إذا بلغت"۔

۲- نکاح کے انعقاد میں یا دوسرے کسی معاملے کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، لیکن اِکراہ اس صورت کو بولا جاتا ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط موجود ہوں:

۱۔ اِکراہ کرنے والے کو جس بات کو بول کر کے وہ اِکراہ کرتا ہے، اس کو نافذ کرنے کی طاقت ہو۔

۲۔ اِکراہ معجّل یعنی حالی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر کل یا پرسوں یا ایک مہینہ کے بعد قتل کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ اِکراہ میں شامل نہیں ہے۔

۳۔ اس دھمکی سے سلامتی پانا ناممکن ہو۔

"وشرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ماهدد به عاجلاً بولاية أو تغلب، وعجز المكره عن دفعه بفرار أو استغاثة وظنه أنه ان امتنع فعل ماخوّفه به ناجزاً فلا يتحقق العجز بدون اجتماع ذلک كله"۔

پاسپورٹ جلادینے کی دھمکی اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ عموماً وہ بات بعد کی ہوگی، ہاں اگر لڑکی کے سامنے پاسپورٹ جلادینے کی دھمکی ہو تو وہ اِکراہ ہے۔

میرا شک یہ ہے کہ اِکراہ کی بات اس میں کیسے آئے گی، لڑکی پر اِکراہ کرنا ہماری بحث کا موضوع نہیں ہے۔ اگر ولی کو کوئی شادی پر مجبور کرے تو اس کو اِکراہ (عقد یا معاملے میں اِکراہ) بولا جاتا ہے۔ ولی لڑکی پر اِکراہ کرے تو یہ شادی یا معاملے میں اِکراہ نہیں ہوگا۔

۳- کفاءت میں جو باتیں معتبر ہیں ان میں سے "نسب" (خاندان) کے تحت اس مسئلہ کو رکھا جا سکتا ہے، اگر لڑکا کفو نہیں ہے تو اس صورت میں تفریق کا حق مسلک شافعی کے مطابق خود لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کے بعد تفریق کرنا اور اس کے پہلے تفریق کرنا دونوں کا حکم ہر ایک مسئلہ میں ایک ہے، یعنی اگر زن وشوئی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہوتی ہے تو مہر واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس کے قبل ہے تو مہر کا آدھا حصہ واپس دینا واجب ہے۔

۵- جواب نمبر (۳) کی عبارت سے واضح ہے کہ اگر غیر کفو سے شادی ہوگی تو لڑکی کو خود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر بالغ نہیں ہے تو بالغ ہونے کے بعد بھی یہ حق حاصل ہے، تو لڑکی کے قول پر عمل کرنا قاضی اور شرعی کونسل کے لئے جائز ہے، لیکن فسخ کا صیغہ لڑکی کے منہ سے آنا چاہئے، کیونکہ فسخ کا حق اس کا ہے۔

جبری شادی

شیخ عبدالقادر عبداللہ القادری، کیرالا

عربی سے ترجمہ

ولی کو عاقلہ شوہر دیدہ لڑکی کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دے، کیونکہ مسلم کی روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" (ثیبہ اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ حق دار ہے)، اس کی علت یہ ہے کہ مردوں سے سابقہ پیش آنے کی وجہ سے اس کی ناواقفیت ختم ہو چکی ہوتی ہے اور وہ مردوں کی طرف سے پہنچنے والے نفع ونقصان کو سمجھ لیتی ہے برخلاف کنواری لڑکی کے[۱]۔

نکاح میں عورت کی رضامندی شرط ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے[۲] اور عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ۱- ثیبہ (شوہر دیدہ)، ۲- باکرہ (کنواری)[۳]، اور "والنساء علی ضربین" سے مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلے میں جبر نہیں کیا جا سکتا اور کنواری لڑکیوں کے معاملہ میں باپ اور دادا کو جبر کرنے کا حق ہے[۴]۔

---

(۱) التحفۃ ۷ / ۲۴۵۔

(۲) تحفۃ الطلاب بشرح تنقیح اللباب ج ۲، ۲۲۴۔

(۳) شرح ابن قاسم الغزی علی متن ابی شجاع۔

(۴) حاشیۃ الباجوری ۲ / ۱۱۲۔

ثیبہ بالغہ پر جبر کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کی شادی کرائی جاسکتی ہے، اِلا یہ کہ وہ اجازت دے اور اس کا یہ کہنا: ''اگر میرے والد رضا مند ہیں تو میں بھی رضا مند ہوں'' کافی نہ ہوگا اگر اس کا مقصد اپنی رضا مندی کو اپنے والد کی رضا مندی پر معلق کرنا ہو۔ اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ میرے والد جو کریں میں اس پر راضی ہوں تو یہ جائز ہے اور اس وقت یہی دستور ہے (1)۔

عقد کے مکمل ہونے سے قبل عورت کا رجوع نہ کرنا بھی شرط ہے، لیکن اگر وہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد رجوع کرے تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی بینہ پیش کیا جائے۔

نکاح دو گواہوں کی موجودگی ہی میں صحیح ہوگا اور ان کا آزاد، مرد، عادل (راست باز) اور سننے والا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ جس چیز پر گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتا اس کا سنا جانا شرط ہے، اور دیکھنا بھی شرط ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے کہ اقوال دیکھنے اور سننے کے ذریعہ ہی ثابت ہوتے ہیں (2)۔

آواز پر اعتماد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر دونوں گواہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کو دیکھے بغیر ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں لیکن قطعی طور پر ان کے دل میں یہ خیال ہو کہ ایجاب کرنے والا فلاں ہے اور قبول کرنے والا فلاں تو یہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی علت ذکر کی جاچکی ہے یعنی یہ کہ ان دونوں کو ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح کے دو گواہوں سے مقصود یہ ہے کہ تنازع کی صورت میں عقد کو ثابت کیا جاسکے جو علم نہ ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہوسکتا، ''النہایہ'' ۶/ ۲۱۸ میں ہے: ''وشرطهما حرية وسمع'' (گواہوں میں آزادی اور سننا شرط ہے) اس لئے کہ جس چیز کی گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتا اس کا سنا جانا شرط قرار دیا گیا اور دیکھنا بھی، کیونکہ اقوال کا ثبوت دیکھ کر اور سن کر ہی ہوتا ہے۔

---

(1) الانوار فی عمل الابرار ۲/ ۵۳، ۵۲۔

(2) التحفۃ مع المنہاج ۷/ ۲۲۸۔

اگر عورت کی طرف سے رضامندی نہیں پائی گئی یا اس کے ساتھ زبردستی کی گئی اور نکاح جبر کے ساتھ ہوا اور زن وشوئی کے تعلقات نہیں قائم ہوئے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے، اگر مرد کفو نہ ہو۔ کفاءت کا اعتبار پانچ امور میں ہوتا ہے جن کو شارع نے بیان کیا ہے اور اختلاف مکان میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نکاح اور دیگر عقود و معاملات کے درمیان فرق ہے، چنانچہ عقد نکاح میں دونوں گواہوں کا موجود رہنا بھی شرط ہے برخلاف معاملات کے جو غیر موجودگی میں بھی درست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ''اسنی المطالب'' میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

جبری شادی

مولانا نیاز احمد عبدالحمید طیب پوری
الجامعۃ الاسلامیہ خیر العلوم، سدھارتھ نگر

۱- جی نہیں، یہ رضامندی تصور نہ ہوگی، اس لئے کہ لڑکی مکرہ ہے اور قبول نکاح میں مکرہ کے ارادہ کی تنفیذ کررہی ہے نہ کہ اپنے جذبات کی ترجمانی۔

"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهو ع." (میری امت سے ... بھول، چوک اور اس چیز کو معاف کردیا گیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

۲ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی رضامندی کا پورا اختیار ہے لیکن اس اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اپنی شادی کے تعلق سے مختار کل ہے، بلکہ حدیث کی صراحت کے بموجب ولایت کی شرط باقی رہے گی۔

۳- لڑکی کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ عدم کفاءت کا دعوی کرے اور اس کے ذریعہ حق تفریق حاصل کرے۔ اصل کفاءت اسلام ہے اور سارے کلمہ گو مسلمان اور بھائی بھائی ہیں، پیشے بھلے ہی الگ الگ ہوں، کوئی مسلمان لڑکا لڑکی برضا ورغبت کسی بھی سماج میں بسنے والی لڑکی یا لڑکے سے شادی کرسکتے ہیں، اگر سماجی تفاوت اور رہن سہن کے اختلاف سے کوئی منفی پہلو سامنے آتا ہے اور ازدواجی زندگی میں ایسی کڑواہٹ پیدا ہوتی ہے جو معاشرتی زندگی کی گاڑی

کے آگے بڑھنے میں سخت مانع ہے تو شریعت نے اس کے لئے استثنائی صورتیں رکھی ہیں، لیکن محض سماجی رکھ رکھاؤ اور معاشرتی تفاوت کو عدم کفاءت قرار دینا زیادتی اور اسلامی تصور کے خلاف ہے۔

۴- اکراہ کی کوئی چیز واقع نہیں ہوتی ہے، چاہے طلاق ہو یا عتاق، صورت مسئولہ میں لڑکی مکرہ ہے، اس لئے اس کا نکاح ہی نہیں ہوا، اب اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہیں تو لڑکی مہر مثل کی مستحق ہوگی، لڑکے کو زانی نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس پر شرعی حد جاری کی جاسکتی ہے، اگر چہ نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

جسمانی تعلقات قائم نہ ہونے کی صورت میں لڑکی مستحق نہ ہوگی، ایک بات اور ملحوظ خاطر رہے کہ نکاح فاسد سے وطی کی صورت میں عدت واجب ہوگی، سید سابق فقہ السنہ میں رقمطراز ہیں:

"من وطي امرأة بشبهة وجبت عليها العدة؛ لأن وطأ الشبهة كالوطأ في النكاح في النسب، فكان كالوطأ في إيجاب العدة، وكذلك تجب العدة في زواج فاسد إذا تحقق الدخول.

أما الظاهرية فقالت: لا تجب العدة في النكاح الفاسد ولو بعد الدخول لعدم وجود دليل على إيجابه من الكتاب والسنة"[1] (جو کسی عورت سے شبہ کی بنا پر وطی کرلے تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ کی وطی نسب کے سلسلے میں نکاح کی وطی کی طرح ہے، لہذا یہ عدت کو واجب کرنے میں وطی کی طرح ہوگیا۔ اسی طرح نکاح فاسد میں اگر دخول ہو جائے تو عدت واجب ہوگی۔ جہاں تک ظاہریہ کا تعلق ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ نکاح فاسد میں عدت واجب نہیں ہے، خواہ دخول ہو چکا ہو، اس لئے کہ کتاب وسنت سے اس کو واجب کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے)۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲ر ۲۷۵۔

جبری شادی

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- صورت مسئولہ میں عاقلہ بالغہ سے زبردستی ہاں کہلوالینا نکاح کے لئے اس کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ جبر واکراہ کی مذکورہ صورتیں اس کی عدم رضا پر دلالت کررہی ہیں۔

۲- اگر والدین یا اولیاء محض شفقت اور مصلحت دین ودنیا کی بنا پر استیذان وانکاح کے لئے بالغہ پر جبر واکراہ کا شائستہ طریقہ اختیار کریں، اس میں ان کی اپنی یا خاندان وغیرہ کی غرض یا مفاد شامل نہ ہو اور کوئی فریب ودھوکہ کی حرکت نہ ہو تو یہ رضا ونکاح درست ہے، ورنہ سوال میں جبر واکراہ کے مذکورہ طریقوں سے جو نکاح ہوگا وہ فاسد ہوگا، کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک رضا اور عدم اکراہ انعقاد نکاح کے لئے شرط ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"الرضا والاختيار من العاقدين أو عدم الإكراه ۔ هو شرط عند الجمهور غير الحنفية، فلا يصح الزواج بغير رضا العاقدين، فإن أكره أحدهما على الزواج بالقتل أو بالضرب الشديد أو بالحبس المديد كان العقد فاسداً، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وأخرج النسائي عن عائشة أن فتاة هي الخنساء ابنة خدام

الأنصارية دخلت عليها فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه يرفع بي خسيسته وأنا كارهة......فجاء رسول الله ﷺ ......فجعل الأمر إليها" الحديث۔

(حنفیہ کو چھوڑ کر جمہور کے نزدیک رضامندی، اختیار اور عدم اکراہ دونوں کی جانب سے شرط ہے، چنانچہ بغیر رضائے عاقدین نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی قتل، شدید مار، یا طویل مدت تک قید کا خوف دلا کر نکاح کے لئے راضی کر لیا گیا تو یہ نکاح فاسد ہوگا، حضور ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا کہ میری امت کو اللہ تعالیٰ خطا ونسیان اور اکراہ کی حالت میں معاف کرتا ہے، اور ایک حدیث جس کو امام نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، یہ ہے کہ خنساء بنت خذام انصاریہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ میرے والد نے اپنے چچازاد بھائی سے میری شادی کردی ہے تا کہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے اور اسے میں ناپسند کرتی ہوں، اسی دوران حضور ﷺ تشریف لائے پھر یہ بات آپ کو بتائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں اختیار ہے)[1]۔

امام ابن تیمیہؒ نے جبری شادی کو حرام اور جاہلی عمل قرار دیا ہے[2]۔

یہ بھی ایک المیہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں پسند کی شادی کا رجحان روز افزوں ہے۔ کفاءت کا معیار بھی ماڈرن ہو گیا ہے، جو بیشتر محرمات کے ارتکاب کا شاخسانہ ہے، اس کے اولین مجرم اولیاء ہیں جن کی تربیت و سرپرستی میں معیار کفاءت 'الخبيثات للخبيثين" کی منزل تک پہنچ گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مرحلے میں اولیاء کے حق اجبار استعمال کرنے سے عظیم مفاسد پیدا ہونے لازمی ہیں، اس لئے اولیاء کو چاہئے کہ ان حالات میں عاقدین پر ظالمانہ جبر واکراہ کا ارتکاب کر کے اپنے جرائم کے کھاتے کو ضخیم نہ بنائیں۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۸۷۔

(۲) فتاوی شیخ الاسلام ۳۲/۵۲۔

۳- اسلام کی عظیم خصوصیات میں مساوات انسانی ایک ایسی حقیقت ہے جس نے عرب وعجم کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے، طبقاتی، علاقائی اور نسلی امتیازات وفرق درجات کو جس طرح مٹایا ہے وہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ شادی کے معاملے میں کفاءت کے جتنے معیارات قائم کئے گئے ہیں جن کا ثبوت کتاب وسنت میں نہیں ہے، وہ سب قرون اولی کے بعد کی پیداوار ہیں، اس لئے مغربی وایشیائی معاشرتوں کے فرق کو عدم کفاءت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ مشرق ومغرب میں آباد مسلمانوں کے درمیان نکاح اور قرابت کے لئے دین وایمان اور کردار واخلاق میں کفاءت ساری کفاءتوں پر مقدم ہے۔ اگر دو ملکوں یا ایک ہی ملک وبستی میں رہنے والے طرفین کے درمیان یہ شرعی کفاءت معدوم ہو تو بلا شبہ سوال میں مذکور دعوی کرنے کا حق لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- یہ سوال مبہم ہے۔ جب تک یہ واضح نہ ہو کہ عقد نکاح رضا یا اکراہ کی حالت میں ہوا ہے اور اس رضا یا اکراہ کی کیفیت کیا رہی؟ پھر کن حالات میں زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے، یا کیوں نہیں ہوئے؟ شرعی حکم کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے؟ البتہ فسخ نکاح کی صورت میں مہر کے وجوب وعدم وجوب کا فرق ہوگا۔

۵- فسخ کر سکتے ہیں جیسا کہ جواب نمبر ۲ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مذکور جو خنساء انصاریہ کے واقعہ پر مشتمل ہے، اس پر بین دلیل ہے۔

جبری شادی

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱- سوال نامہ میں درج تفصیلات کی روشنی میں صورت مسئولہ میں رضامندی کا تحقق نہیں ہوگا اور اس طرح زبردستی نکاح کے لئے کہلوایا گیا ''ہاں'' معتبر نہیں ہوگا۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسے جبری نکاح کو مسترد کرتے ہوئے کفو سے اپنی پسند کا دوسرا نکاح کرسکے۔ اسلامی معاشرے پر واجب ہے کہ وہ اپنے ہاں مصالح کے تحفظ کو یقینی بنائے اور جزئیات فقہ کے غلط استعمال پر قابو پائے۔ اس طرح کی صورت حال میں شرعی عدالتوں کو بھی ایسی مظلوم خواتین کی بھرپور دادرسی کرنی چاہئے۔ اپنی کتاب ''اسلام کا نظریۂ جنس'' میں راقم ''جوڑ کا نکاح'' اور ''شادی میں اولیاء کا دخل'' کے عنوانات کے تحت مسئلہ کی جزئیات پر تفصیل سے لکھ چکا ہے جس کے دہرانے کی اس وقت ضرورت نہیں ہے (۱)۔

۲- صورت مسئولہ میں یہ لڑکی کی رضا اور اس کا حقیقی اذن نہیں ہوگا، اور اس کی بنیاد پر ہونے والا نکاح بھی اسی طرح غیر حقیقی اور غیر مؤثر ہوگا۔

۳- ہاں! صورت مسئولہ میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہوگا اور بربناء کفاءت اس کو تفریق کا اختیار حاصل ہوگا۔

---

(۱) مطبوعہ ادارہ علم وادب علی گڑھ طبع دوم ۲۰۰۰ء۔

۴- دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی صورت میں رشتہ کو ممکن حد تک نبھانے کی کوشش کی جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

۵- ہاں! جبر واکراہ کا یقین ہونے کی صورت میں شرعی کونسل یا قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری نکاح

قاضی محمد کامل قاسمی
آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ، نئی دہلی

اسلام نے ازدواجی رشتوں کے انتخاب کے لئے زوجین اور ان کے متعلقین کو کئی بنیادی ہدایات دی ہیں۔ان پر عمل کرنے سے یہ رشتہ ہمیشہ خوشگوار اور مستحکم رہتا ہے، مثلاً رشتہ کرتے وقت لڑکے یا لڑکی کے انتخاب میں ترجیح کی بنیاد دینداری اور حسن اخلاق ہونی چاہئے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا" تنکح المرأة لأربع: لما لها و لحسبها ولجمالها و لدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك "[1]۔

(عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، اس کی خاندانی خوبیوں کی وجہ سے، اس کے حسن و جمال کی وجہ سے اور اس کے دین کی وجہ سے، تم دیندار عورت سے نکاح کرکے کامیابی حاصل کرلو۔تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں) (بخاری ومسلم)۔

دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: إذا خطب إليكم

---

(۱) مشکاۃ ۲/۲۶۷۔

من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إن لا تفعلوا تكن فتنة في الأرض و فساد عريض[1]

(جب تمہیں کوئی ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو، تو تم اس سے نکاح کرادو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بڑا فتنہ اور فساد ہوگا)۔

و يندب .... والنظر إليها قبله[2]۔

(نکاح سے پہلے عورت کو دیکھنا مندوب ہے)۔

مخطوبہ کو دیکھنے سے متعلق حضور اکرم ﷺ کے ارشادات:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: "إني تزوجت امرأة من الأنصار قال: فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً"[3]۔

(میں نے ایک انصاری خاتون سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دیکھ لو، اس لئے کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے) (مسلم)۔

(۲) حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى مايدعوه إلى نكاحها فليفعل[4]۔

(جب تم میں سے کوئی عورت کو پیغام نکاح دے تو اگر وہ ان خوبیوں کو جو اسے اس خاتون سے نکاح کرنے پر آمادہ کررہی ہیں دیکھ سکتا ہو، تو اسے ایسا کرلینا چاہئے)۔

---

(۱) مشکاۃ ۲۶۷/۲۔

(۲) شامی ۲۶۱/۲، ۲۶۲۔

(۳) مشکاۃ ۲۶۸/۲۔

(۴) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔ دیکھئے: مشکاۃ ۲۶۸/۲۔

(۳) حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: خطبت امرأة فقال لي رسول الله ﷺ: هل نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"[1]۔

(میں نے کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا، تو مجھ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اسے دیکھ لیا ہے، اس لئے کہ دیکھنا تم دونوں کی الفت ومحبت کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اولیاء کو ہدایت کی گئی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ان کی اجازت اور رضامندی سے کریں، اس کے بغیر نہ کریں۔

اللہ تبارک تعالی نے فرمایا ہے:

و إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف[2] (اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی، پھر وہ اپنی عدت کو پورا کر چکیں، تو ان کو اس سے نہ روکو کہ اپنے انہی خاوندوں سے نکاح کر لیں جب کہ آپس میں دستور کے موافق راضی ہوجاویں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الأيم أحق بنفسها من وليها و البكر تستأمر و إذنها سكوتها[3] (ثیبہ اپنے نفس کی، اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب قائم کیا ہے:

"باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها" (والد وغیرہ باکرہ اور ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہ کریں)۔

اس کے تحت انہوں نے حدیث پیش کی ہے۔

---

(۱) رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارمی، مشکاۃ ۲/ ۲۶۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۳) مسلم، بحوالہ مشکاۃ ۲/ ۲۷۰۔

عن أبي سلمة أن ابا هريرة حدثهم أن النبي ﷺ قال: "لا تنكح الأ يم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالو ا يا رسول الله :و كيف إذنها قال: أن تسكت[1]۔

(حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کی صریح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ (کنواری) لڑکی کا نکاح بھی اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا خاموش ہو جانا اس کی اجازت ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: يا رسول الله ﷺ إن البكر تستحيي قال: رضاها صمتها" (یارسول اللہ ﷺ باکرہ حیا کرتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے) (حوالہ سابق)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها و إن أبت فلا جواز عليها۔

(یتیم لڑکی سے اس کے نفس کے متعلق اجازت چاہی جائے گی، چنانچہ اگر وہ خاموش رہے تو یہی اس کی اجازت ہے اور اگر وہ انکار کر دے تو اس پر جبر کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے)[2]۔

یتیمہ اس بالغ لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے والد کا انتقال ہو گیا ہو۔ اس حدیث میں یتیمہ سے مراد وہ باکرہ لڑکی ہے جس کے والد کا انتقال اس کے بالغ ہونے سے قبل ہو گیا ہو۔ اس

---

(۱) بخاری ۲/۷۷۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے کی ہے اور دارمی نے اسے حضرت ابوموسی سے نقل کیا ہے (مشکاۃ ۲/۲۷۱)۔

حدیث میں ایسی لڑکی کا نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر کوئی باپ یا اور کوئی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کردے تو وہ نکاح نافذ ولازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے: **أن رجلا زوج ابنته و هي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما** (۱)۔

(ایک آدمی نے اپنی باکرہ لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردی، وہ لڑکی نبی کریم ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب عثمان بن مظعونؓ کا انتقال ہوا تو انہوں نے ایک لڑکی چھوڑی، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے ماموں قدامہ نے میرا نکاح اس سے کردیا اور وہ اس لڑکی کے چچا تھے۔ اور انہوں نے اس سے مشورہ نہیں کیا۔، یہ واقعہ اس کے والد کے انتقال کے بعد کا ہے، اس نے اس نکاح کو ناپسند کیا اور لڑکی نے مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ نکاح کرانے کو پسند کیا، لہٰذا اس کا نکاح مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ کردیا گیا (۲)۔

اور شامی میں ہے: **وإن زوّجها بغير استئمار فقد أخطأ السنة و توقف على رضاها . بحر عن المحيط** (۳)۔

(اور اگر اس کا نکاح اجازت لئے بغیر کیا تو اس نے سنت کے خلاف کیا، اور نکاح اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا)۔

ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ابوداؤد شریف کے حوالہ سے آرہی ہے، جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک باکرہ لڑکی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر

(۱) المحلی لابن حزم ۹/۴۶۱، بحوالہ المفصل فی احکام المرأۃ والبیت المسلم، دفعہ ۶۰۵۱/ ۴۴۶۔

(۲) ابن ماجہ، بحوالہ تحریر المرأۃ فی عصر الرسالہ ج ۵/۷۱۔

(۳) شامی ۲/۲۹۸، ۲۹۹۔

عرض کیا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو ناپسند کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس حدیث میں اس کی وضاحت نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے والد نے اس سے اجازت لے کر کیا تھا یا اس کی اجازت کے بغیر۔ ابوداؤد میں اس حدیث پر درج ذیل باب قائم کیا گیا ہے: باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأ مرها ۔ اور "بذل المجهود في حل أبي داؤد" میں اس کی تشریح "بغير إذنها" سے کی گئی ہے[1] اس تشریح سے معلوم ہوا کہ اس باکرہ لڑکی کا نکاح اس کے والد نے اس کی اجازت کے بغیر کیا تھا، لہذا حضرت خنساء بنت خذام رضی اللہ عنہما کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کے والد نے ان کا نکاح ان سے اجازت لئے بغیر کیا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: إن جارية بكراً أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ[2] ۔

(ایک باکرہ لڑکی نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو پسند نہیں کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دے دیا)۔

حضرت خنساء بنت خذامؓ انصاریہ سے روایت ہے: أن أباها زوّجها و هي ثيب فكرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها[3] ۔

(ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیبہ تھیں۔ انہوں نے اس نکاح کو پسند نہیں کیا، وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا)۔

ان حدیثوں کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ لڑکی پر جبر و اکراہ کر کے اس سے ایجاب یا

(۱) بذل المجہود فی حل ابی داؤد ۵ حصہ: ۱۰/ ۱۰۲ مکتبہ دار الباز، عباس احمد الباز، مکۃ المکرمہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، مشکاۃ ۲/ ۲۷۱۔

(۳) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲۔

قبول کرالیا گیا، اس کے بعد اس نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس کی شکایت کی، اور اس کے اس نکاح کو ناپسند کرنے کا اظہار کرنے پر آپ ﷺ نے اس کے نکاح کو رد کر دیا ہو، یا اسے اختیار دے دیا ہو۔

ذیل میں مکرہ کے نکاح کا حکم بیان کرنے سے پہلے إکراہ کے لغوی معنی، اصطلاحی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

إکراہ کا لغوی معنی:

إکراہ کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں ہے:

"قال في لسان العرب : أكرهته، حملته على أمر هو له كاره ، و فی مفردات الراغب نحوه ۔ لسان العرب ، و المصباح المنير ، مادة (كره) ...... ولخص ذلک كله فقهاؤنا إذ قالوا : الإكراه لغة : حمل الإنسان على شئی يكرهه يقال : أكرهت فلاناً إكراها : حملته على أمر يكرهه "۔

''لسان العرب'' میں أكرهته کے معنی میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر اکسایا، لکھے ہیں، ''مفردات الراغب'' میں بھی ایسے ہی ہے۔ ''لسان العرب''، ''مصباح المنیر'' مادہ ''کرہ''...... ہمارے فقہاء نے ان سب معانی کی تلخیص کر کے فرمایا ہے کہ إکراہ کے لغوی معنی ہیں: انسان کو ایسی چیز کے کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، کہا جاتا ہے: أكرهت فلاناً إكراها میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر مجبور کیا)[1]۔

إکراہ کی اصطلاحی تعریف:

" هو فعل يفعله الإنسان بغيره فيزول به الرضا " زاد فی "المبسوط":

---

(۱) مجمع الانہر ۶/ ۱۲ /۴۳، شامی ۵/ ۸۰، بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۹۸۔

أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره ، أو يسقط عنه الخطاب"[1]۔

(اکراہ ایسا فعل ہے جسے انسان دوسرے کی وجہ سے کرتا ہے، لہذا اِکراہ کی وجہ سے مکرہ کی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ ''المبسوط'' میں اضافہ کیا ہے: یا اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی اہلیت ختم ہوئے بغیر اس کا اختیار بیکار ہوجاتا ہے، یا مکرہ سے خطاب ساقط ہوجاتا ہے)۔

اِکراہ کی قسمیں:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔تام، ۲۔ناقص۔

اِکراہ تام:

و أما بيان أنواع الإكره فنقول: إنه نوعان: نوع يوجب الإ لجاء والاضطرار طبعاً كا لقتل والقطع و الضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر ...... و هذا النوع يسمى إكراهاً تاماً[2]۔

(جہاں تک اِکراہ کی قسموں کی وضاحت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اِکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا طبعًا مجبور و مضطر ہونا لازم آتا ہے، جیسے مکرہ کو قتل کرنے یا اس کے کسی عضو کو کاٹنے، یا ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا، جس سے جان جانے یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، پٹائی کم ہو یا زیادہ، اس قسم کا نام اِکراہ تام ہے)۔

اِکراہ ناقص:

و نوع لا يو جب الإلجاء و الاضطرار و الحبس و القيد و الضرب

(۱) البحر الرائق ۸/۷۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۵۔

الذی لا یخاف منه التلف، ولیس فیه تقدیر لاز م ..... و هذا النوع من الإکراه یسمی إکراها ناقصاً[1]۔

(دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا مجبور ومضطر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔اس قسم میں قید کرنے، بیڑی ڈالنے اور ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا ہے جس سے جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس میں کوئی مقدار ضروری نہیں ہے۔اِکراہ کی اس قسم کا نام کراہ ناقص ہے)۔

اِکراہ کے ساتھ صحیح ہونے والے تصرفات:

فا لطلاق والعتاق والرجعة والنکاح والیمین والنذر و الظهار .... هذه التصرفات جائزة مع الإکراه عندنا[2]۔

(طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، قسم، نذر اور ظہار وغیرہ ایسے تصرفات ہیں جو حنفیہ کے نزدیک اِکراہ کے ساتھ (نہ چاہتے ہوئے کر لینے سے بھی) جائز ہو جاتے ہیں)۔

مکرہ کے نکاح کا حکم:

مکرہ کا نکاح وطلاق وغیرہ تصرفات صحیح ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ مکرہ سے اِکراہ کی صورت میں اس کی صرف طبعی رضا مندی جاتی رہتی ہے۔وقوع طلاق کے لئے طبعی رضا مندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق میں طلاق دینے والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالانکہ طلاق دینے پر وہ طبعاً راضی نہیں ہے۔

لأن الفائت بالإکراه لیس إلاالرضا طبعاً، وإنه لیس بشرط لوقوع

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔

الطلاق ۔ فإن طلاق الهازل واقع و ليس براضٍ به طبعاً[1]۔

صحت نکاح کے لئے عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے لفظ کوسننا شرط ہے۔ حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح اِکراہ اور مذاق میں کرنے سے صحیح ہو جاتا ہے۔

(و شرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر) ليتحقق رضاهما (قوله: ليتحقق رضاهما) أي ليصدر منها ما من شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل[2]۔

نکاح وطلاق کے مذاق میں صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:'' ثلاث جدهن جد و هزلهن جد :النكاح و الطلاق و الرجعة''۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس لئے بھی کہ نکاح ایک قولی تصرف ہے، لہذا اس میں اِکراہ موثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق اور عتاق پر اِکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق[3]۔

جب نکاح میں اِکراہ موثر ہی نہیں ہوگا تو اِکراہ کے ذریعہ ہونے والا نکاح اور وہ نکاح جو بغیر اِکراہ کے ہو، دونوں کا حکم ایک ہی رہے گا، یعنی دونوں قسم کے نکاح صحیح ہو جائیں گے۔

۱- یہ صورت حقیقی رضامندی میں تو شامل نہیں ہوگی، البتہ اس صورت میں اس کے نکاح کے لئے ہاں کہہ دینے سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ صحت نکاح کے لئے حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ نکاح مذاق میں کرنے سے اور زبردستی کرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷ / ۱۸۲۔
(۲) شامی ۲/ ۲۷۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۷ / ۱۸۴۔

۲- عاقلہ بالغہ خاتون کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، اس اصول کا تعلق نکاح کے سلسلہ میں انعقاد نکاح سے پہلے کے حالات سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے اختیار ورضامندی کے بغیر اس کے نفس کے متعلق کسی کو کوئی تصرف کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ نکاح کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں، اس اصول کا تعلق اس صورت سے ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اِکراہ کرکے اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جائے، تو نکاح کے لئے ہاں کہلوانے پر اس اِکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس عاقلہ بالغہ لڑکی نے بغیر اِکراہ نکاح کے لئے ہاں کہا ہے۔ لہٰذا اس سے نکاح صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، مکرہ کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

ہاں اگر زبان سے نکاح قبول نہیں کرایا گیا اور زبردستی نکاح نامہ وغیرہ پر دستخط کرا لئے گئے تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔

۳- سوال ۱ و ۲ میں جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے، اگر اس میں شوہر خاتون کا کفو ہو اور مہر، مہر مثل یا اس سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو زوجین کے مابین ازدواجی تعلقات قائم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، دونوں صورتوں میں یہ نکاح صحیح ولازم ہو جائے گا۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس خاتون کا کفو ہو لیکن مہر، مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو۔ اور خاتون مہر مثل سے کم پر راضی نہ ہو اور زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو یہ خاتون قاضی کے پاس کیس کرکے تفریق کرانے کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اگر زوجین کے مابین زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں، چاہے بیوی کے شوہر کو جماع پر قدرت دینے کی وجہ سے یا شوہر نے زبردستی اس سے جماع کر لیا ہو، دونوں صورتوں میں بیوی کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔ مہر کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر تفریق بیوی کے مطالبہ پر باہم زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہوئی ہو تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے اور یہ تعلقات بیوی کی رضا مندی سے ہوئے تو بیوی کو صرف مقررہ مہر ملے گا، خواہ وہ مہر مثل سے کتنا ہی کم ہو۔ اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ جماع کیا تو بیوی پورے مہر مثل کی حق دار ہوگی۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس کا کفو نہ ہو اور بیوی عدم کفاءت کی صورت میں اس کے ساتھ رہنے پر نہ صراحۃً راضی ہو اور نہ دلالۃً تو وہ قاضی کے پاس مقدمہ کر کے تفریق کرا سکتی ہے، بشرطیکہ باہم ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا شوہر زبردستی جماع کرلے۔ بیوی اپنی مرضی سے شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے۔ اگر بیوی عدم کفاءت کے باوجود شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کردے یا دلالۃً، مثال کے طور پر شوہر کو جماع پر قدرت دے دے تو اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔

۵- اس صورت میں جواب ۴ کی تفصیل کے مطابق مہر مثل میں کمی یا عدم کفاءت کی بنیاد پر شرعی کونسل یا قاضی ان کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، یا شوہر سے زبردستی طلاق دلوا سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱- اسلامی معاشرہ کے ازدواجی سکون وطمانیت مزاج ومذاق کے توافق پر حاصل ہوتے ہیں، شرعی طور پر جبری نکاح کی اجازت نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:

ومن آياته "أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيت لقوم يتفكرون" [۱]۔

اسی لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے:

"ولا يجبر الولي بالغة ولو بكرا" [۲] (بالغہ پر خواہ وہ باکرہ ہی ہو ولی جبر نہیں کرے گا)۔

اور قدوری میں ہے:

"ولا يجوز للولي إجبار البالغة العاقلة" (بالغہ عاقلہ پر ولی کے لئے جبر کرنا جائز نہیں ہے)۔

---

(۱) سورۂ روم ر ۲۱۔

(۲) ہدایہ، باب الولی۔

شرعی طور پر ولی کو جبر و اکراہ کی اجازت نہیں ہے: ''وإن ابت لم يزوجها ''(اگر لڑکی انکار کر دے تو ولی اس کی شادی نہیں کرائے گا)۔

۲- شریعت میں عاقلہ بالغہ کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، عدم رضامندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، ڈرانا دھمکانا اور دھوکہ دے کر نکاح پر مجبور کرنا ہرگز جائز نہیں، نتیجتاً اس قسم کے نکاح کا انجام برا ہوتا ہے اور اگر گنہ گاری پر اتر جائے تو معاشرہ گندہ اور بدنام ہوگا۔

۳- بے جوڑ شادیوں میں معاشرتی سکون مفقود ہو جاتا ہے، لڑکی کو حق کفاءت کی بناء پر تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے۔

''الكفاءة تعتبر في النسب والدين والمال ''[1] (کفاءت کا اعتبار نسب، دین اور مال میں ہے)۔

۴- بالغہ کے لئے اجبار نکاح میں فساد کا امکان ہے، خواہ نکاح کے بعد زن وشوئی تعلقات قائم رہیں یا نہ رہیں۔

۵- زوجین کے مزاجی تفاوت وتنفر سے شرعی کونسل یا قاضی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔

---

(۱) باب النکاح، قدوری۔

جبری شادی

مفتی شیر علی گجراتی

۱- انعقاد نکاح کے سلسلے میں تو اس کو رضامندی ہی مانا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کے باوجود زبان سے قبول کرنے اور رضامندی ظاہر کرنے سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے[۱]۔

حقیقی رضامندی نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط یا ضروری نہیں معلوم ہوتی، جیسے باپ یا دادا صغیر یا صغیرہ کا نکاح کردیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، حالانکہ ان کی رضامندی اس وقت تو معلوم ہی نہیں اور آئندہ اگر وہ اپنی عدم رضامندی کا اظہار کریں تب بھی ان کو اختیار نہیں ہے۔

۲- اذن ہی تسلیم کیا جائے گا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح ان امور میں سے ہے جن میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اور ایسے امور میں اکراہ کا کوئی حکم نہیں ظاہر ہوگا[۲]۔

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه، لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[۳]

(۱) عالمگیری ۵/ ۵۳ کتاب الاکراہ۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) درمختار برشامی ۹/ ۱۹۱ کتاب الاکراہ۔

(ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہو، وہ اِکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے، اس لئے کہ جو ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اس میں اِکراہ مؤثر نہیں ہوتا ہے)۔

۴- فقہاء کرام نے جن نو امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں سے معاشرتی اعتبار سے دونوں کا کفو ہونا نہیں ہے، اس لئے کفاءت کی بنیاد پر حق تفریق کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو بظاہر اس کے نکاح کے فسخ کرنے کا محض اس بنیاد پر حق نہیں ہوگا الایہ کہ فسخ نکاح کے اسباب شرعیہ میں سے کوئی سبب پایا جائے۔

جبری شادی

مولانا محمد یعقوب قاسمی
جامعہ عربیہ امداد العلوم زید پور بارہ بنکی

۱- اگر بالغہ عورت حالت اکراہ میں زبان سے اپنے نکاح کی اجازت دے دے اگر چہ دل سے راضی نہ ہو تو شرعاً نکاح ہو جاتا ہے۔

"لأنه يصح النكاح مع الإكراه أي الإيجاب أو القبول مكرها"[1]۔

(اس لئے کہ نکاح اِکراہ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے ایجاب ہو یا قبول ہو زبردستی، دونوں حالتوں میں نکاح درست ہو جاتا ہے)۔

شامی ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"إذحقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل الخ"[2]۔

(کیونکہ نکاح میں حقیقی طور پر رضامندی شرط نہیں ہے اس لئے کہ نکاح زبردستی اور مذاق میں بھی صحیح ہو جاتا ہے)۔

۲- اگر لڑکی کو نکاح کے لئے زدوکوب کیا گیا اور اس نے ڈر کی وجہ سے نکاح کے کاغذات

---

(۱) الدر المختار علی ہامش رد المختار ۲ر ۳۱۴۔

(۲) شامی ۲ر ۳۷۳۔

پر دستخط کر دیئے اور دل سے اس نکاح سے بیزار ہے اور نکاح کے متعلق زبان سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا جیسا کہ طلاق نامہ پر جبراً دستخط کرا لینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی [1]۔

بالغہ عورت کا زبردستی نکاح کر دینے سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اور احادیث نبویہ میں مذکور ہے:

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ الخ"[2]

(بالغہ لڑکی پر نکاح کے سلسلہ میں زبردستی نہ کی جائے، کیونکہ لڑکی کے بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولایت ختم ہو جاتی ہے)۔

فتاوی ہندیہ میں مذکور ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيبا، فإن فعل ذلک فالنكاح موقوف على إجازتها فإن أجازته جاز وإن ردته بطل"[3]۔

(باپ دادا اور بادشاہ میں سے کسی کے لئے بالغہ صحیح العقل کا نکاح کرنا اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ بالغہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو اگر کسی نے نکاح کر دیا تو نکاح بالغہ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ باطل ہوگا)۔

احادیث نبویہ میں زبردستی نکاح کے منعقد نہ ہونے کے متعلق متعدد احادیث موجود ہیں:

---

(۱) فتاوی عالمگیریہ ۱/ ۲۳۔

(۲) درمختار ۲/ ۲۱۰۔

(۳) عالمگیری ۲/ ۱۳۔

"جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي أنكحني رجلا وأنا كارهة فقال لأبيها: لانكاح اذهبي فانكحي من شئت"[1]۔

(ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے ماں باپ نے میری شادی ایک مرد کے ساتھ کر دی ہے حالانکہ میں اس کو پسند نہیں کرتی تو اس کے باپ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تیرے نکاح کا اعتبار نہیں، تو جا اور جس سے چاہے نکاح کر)۔

بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن "(۲)۔

(بے شوہر عورت کا نکاح مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے)۔

حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر اجبار شرعاً درست نہیں ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے:

"ان جارية أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ "[3]۔

(ایک باکرہ لڑکی حضور ﷺ کے پاس آئی اور اس نے کہا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی ہے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو نکاح کے معاملہ میں اختیار دیا)۔

مشکاۃ شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ "ردنكاح ثيب وبكر أنكحهما أبوهما وهما كارهتان"[4]۔

---

(۱) دراہ ۲/ ۲۹۴۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱۔

(۳) ابوداؤد شریف رص ۲۸۵، ۲۸۶۔

(۴) مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(نبی ﷺ نے ایک ثیبہ اور ایک باکرہ کا نکاح رد فرمادیا جن کے والدین نے ان کی مرضی کے بغیر زبردستی ان کا نکاح کردیا تھا)۔

۳- صورت مسئولہ میں چونکہ بالغہ لڑکی کی شادی غیر کفو میں ہوئی ہے، اس لئے اس کو کفو میں شادی نہ ہونے کی وجہ سے حق تفریق حاصل ہوگا، کیونکہ جمہور کے نزدیک کفاء ت اولیاء اور بالغہ دونوں کا حق ہے۔

"ولكن الكفاءة عند الجمهور حق للمرأة والأولياء"[1]۔

(لیکن کفاءت جمہور کے نزدیک لڑکی اور اولیاء دونوں کا حق ہے)۔

۴- مذکورہ نکاح میں اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہوگئے تو پھر حق کفاءت وحق تفریق لڑکی کو حاصل نہ ہوں گے، البتہ اگر اس نکاح میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے ہیں اور لڑکی تاہنوز اس نکاح سے بیزاری کا اظہار کرتی ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو حق کفاءت وحق تفریق دونوں حاصل ہوں گے۔

۵- ایسی حالت میں قاضی اس نکاح کو حسب ضرورت فسخ کرسکتا ہے۔

---

(۱) زادالمعاد ۱۶۱/۵۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

حیرت انگیز واقعات

عبرت انگیز واقعات

اکابرین کے پاکیزہ لطائف

جدید تجارتی شکلیں

سوال و جواب (آپ کے مسائل اور ان کے حل کے لیے ۲ج)

ضرورت و حاجت کا احکام شرعیہ میں اعتبار

وقف املاک کے شرعی احکام

عصر حاجر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل

تحفہ افواج اسلام دو جلد

مذاہب عالم اور عصر حاضر کی فکری جماعتیں

برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں

متاع نور (سوانح مولانا نور احمد)

اسلام کا نظام عشر و خراج ۲ جلد

زکاۃ کے جدید مسائل ۲ جلد

قسطوں پر خرید و فروخت

زکاۃ اور مسئلہ تملیک

بنیادی فقہی احکام ۲ جلد

چالیس بڑے مسلمان

جدید فقہی مباحث ۲۴ جلد

شیئرز اور کمپنی طریقہ کار و احکام

حج عمرہ اور ان کے جدید مسائل

لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار

مجموعہ قوانین اسلامی

احکام و آداب طہارت، وضو، نماز

☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک و بیرون ملک ترسیل۔
☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام
☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔

ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت و بلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی بحوث، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ۔

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی/فون: ۴۹۶۵۸۷۷

جدید فقہی مباحث

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈز کے شرعی احکام

بحث وتحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۴)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

Islamic Fiqh Academy (India) — مجمع الفقه الاسلامی (الهند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین، اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی
صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انار کلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انار کلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

بسم الله الرحمن الرحيم

أشهد أن محمداً رسول الله

فہرست

پہلا باب: تمہیدی امور

ابتدائیہ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۱۱
سوال نامہ		۱۵
اکیڈمی کا فیصلہ		۱۹
تلخیص مقالات	مولانا امتیاز احمد قاسمی	۲۱
عرض مسئلہ	مولانا خورشید احمد اعظمی	۳۵

دوسرا باب: تعارف مسئلہ

بینک سے جاری ہونے والے کارڈ - ایک تعارف	جناب احسان الحق صاحب	۴۵

تیسرا باب: فقہی نقطہ نظر

مفصل مقالات

کریڈٹ کارڈ اور شریعت اسلامی	پروفیسر وہبہ مصطفیٰ زحیلی	۵۹
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کا شرعی حکم	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۸۳
کریڈٹ کارڈ کے فقہی احکام	پروفیسر عبدالمجید سوسوہ	۹۰
کریڈٹ کارڈ اور دوسرے کارڈ کے استعمال میں شرعی رہنمائی	پروفیسر صدیق محمد امین ضریر	۹۵
کریڈٹ کارڈ کی حقیقت، اس کی اقسام اور شرعی حکم	شیخ محمد مختار سلامی	۱۱۸
بینک میں رائج مختلف کارڈ کا شرعی حکم	مولانا محمد ابرار خان ندوی	۱۳۴

ہندوستانی بینکوں کے مختلف کارڈ	مولانا محمد رحمت اللہ ندوی	۱۴۹
بینک سے جاری ہونے والے کارڈز کے فقہی احکام	مفتی سید باقر ارشد	۱۵۵
بینکوں میں رائج مختلف کارڈ کے استعمال میں قابل غور پہلو	مولانا محی الدین غازی	۱۶۵
بینک کے مختلف کارڈ اوران کا شرعی حکم	مفتی اقبال احمد قاسمی	۱۷۱
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کا شرعی حکم	مولانا محمد اعظم ندوی	۱۷۷

مختصر مقالات

بینک میں مروج مختلف کارڈ-شرعی پہلو	مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۸۷
ہندوستان میں سرکاری وغیر سرکانی بینکوں کے کارڈ کا شرعی حکم	مولانا بدر احمد مجیبی	۱۹۵
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ-فقہی پہلو	مولانا محمد خالد صدیقی	۲۰۰
بینک کے مختلف کارڈز-شرعی رہنمائی	ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی	۲۰۷
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈز میں غرر وربا کا پہلو	مولانا تنظیم عالم قاسمی	۲۱۲
ہندوستانی بینکوں کے مختلف کارڈ سے مسلمانوں کا کاروبار کرنا	مفتی عبدالرحیم قاسمی	۲۱۸
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ اور فقہاء کا نقطہ نظر	مولانا نورالحق رحمانی	۲۲۲
اے ٹی ایم، ڈیبٹ اور کریڈٹ کارڈ-مختصر شرعی جائزہ	سید اسرارالحق سبیلی	۲۲۶
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ-چند شرعی وضاحتیں	مفتی جنید عالم ندوی قاسمی	۲۳۱
بینک میں رائج مختلف کارڈوں کا حکم	مولانا خورشید انور اعظمی	۲۳۴
بینک کے اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کا حکم	مفتی نعمت اللہ قاسمی	۲۳۹
کریڈٹ کارڈ سے متعلق مسائل	مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی	۲۴۴

تحریری آراء

بینک میں رائج مختلف کارڈ-شرعی نقطہ نظر	مولانا محمد برہان الدین سنبھلی	۲۴۹
بینک کے اے ٹی ایم ودیگر کارڈ سے استفادہ	مولانا زبیر احمد قاسمی	۲۵۰
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ	مفتی محبوب علی وجیہی	۲۵۳

بینک میں مروج مختلف کارڈ سے استفادہ میں قابل غور پہلو	مفتی حبیب اللہ قاسمی	۲۵۵
بینک سے جاری ہونے والے کارڈ اوران کا شرعی حکم	مفتی جمیل احمد نذیری	۲۵۷
بینک کے مختلف کارڈ کے استعمال میں ممنوع پہلو	قاضی عبدالجلیل قاسمی	۲۵۹
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ - شرعی وضاحتیں	مولانا عبداللطیف پالن پوری	۲۶۱
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ - شرعی پہلو	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲۶۳
بینک کے مختلف کارڈ میں چند پیچیدگیاں	مولانا ابوسفیان مفتاحی	۲۶۷
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ - شرعی رہنمائی	مفتی محمد ثناء الہدی قاسمی	۲۶۹
سرکاری وغیر سرکاری بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ	مفتی نیاز احمد بنارسی	۲۷۲
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈز - قابل توجہ پہلو	مولانا ابوالعاص وحیدی	۲۷۵
بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ - فقہی پہلو	مولانا سید قمرالدین محمود	۲۷۷
کمپنیوں اور بینکوں سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ	مولانا محمد ارشد فاروقی	۲۸۰
بینک کے مختلف کارڈ سے استفادہ میں غرر وربا کی آمیزش	مفتی شاہد علی قاسمی	۲۸۲
بینک میں رائج مختلف کارڈ اور شریعت اسلامی	مولانا محمد ارشد مدنی (چمپارن)	۲۸۵
ہندوستانی بینکوں میں رائج کارڈ کا جائزہ	مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی	۲۸۹
مناقشہ		۲۹۱

پہلا باب

تمہیدی امور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

جوں جوں وقت گذرتا جاتا ہے دنیا کے فاصلے سمٹتے جاتے ہیں، اور جس قدر فاصلے کم ہوتے جاتے ہیں تجارت اور کاروبار کی دنیا وسیع ہوتی جاتی ہے، پہلے ایک شہر سے دوسرے شہر کے درمیان بھی تجارت دشوار ہوتی تھی، اور اب اس میں مشرق ومغرب کے فاصلے بھی حارج نہیں ہیں، یہ کاروباری وسعت محفوظ طریقہ پر سرمایوں کی منتقلی اور مطلوبہ مقام پر پیسوں کی فراہمی کی متقاضی ہے، اس وقت بینک اس ضرورت کو پوری کر رہا ہے، بینک کا اصل مقصد تو رقم کی حفاظت اور جمع کرنے والوں کو رقم فراہم کرنا ہے، جو بنیادی طور پر سود پر مبنی ہے؛ لیکن موجودہ دور خاص کر گلوبلائزیشن کے پس منظر میں بینکوں کا ایک اہم کام ایک جگہ سے دوسری جگہ رقم کو منتقل کرنا، کھاتہ دار جہاں بھی ہو، اسے وہاں مطلوبہ رقم فراہم کرنا اور لین دین میں واسطہ بننا بھی ہو گیا ہے۔

اسی پس منظر میں بینک مختلف قسم کے کارڈ جاری کرتا ہے، جن میں اے، ٹی، ایم، ڈیبٹ اور کریڈٹ کارڈ زیادہ مروج ہیں، اے، ٹی، ایم کے ذریعہ جمع شدہ رقم کا مالک کہیں بھی کسی دفتری کاروائی کے بغیر بینک کے اے، ٹی، ایم مراکز سے مطلوبہ رقم حاصل کر سکتا ہے، اس صورت کے جائز ہونے پر موجودہ دور میں اہل علم کا اتفاق ہے، گو اس میں ایک شبہ اس جزئیہ کی وجہ سے ہوتا ہے کہ جو فقہاء متقدمین کے یہاں ''سفتجہ'' کے نام سے آیا ہے، سفتجہ کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے شخص کو اپنی رقم قرض دیتا تھا کہ وہ دوسرا شخص فلاں شہر میں اسے یہ رقم ادا

کردے، قرض دینے والے کو اس سے یہ فائدہ ہوتا تھا کہ اس کی رقم راستہ کے خطرات سے محفوظ ہو جاتی تھی، اب چاہے وہ رقم لوٹ لی جائے؛ لیکن قرض ہونے کی وجہ سے مقروض پر اس کی ادائیگی واجب رہتی تھی، اور شریعت کا ایک اصول یہ ہے کہ قرض پر کسی بھی قسم کا مادی یا معنوی فائدہ حاصل نہ کیا جائے، اگر قرض پر نفع حاصل کیا جائے تو وہ سود کے دائرہ میں آجاتا ہے، ''کل قرض جر نفعا فھو ربا ''-- لیکن ایک تو اس مسئلہ میں سلف کے درمیان اختلافِ رائے رہا ہے، دوسرے آج رقم کی منتقلی کا جو نظام ہے، اس میں بینک کو اس رقم کے لوٹ لئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہونا نہیں پڑتا؛ کیوں کہ بینک عام طور پر اپنی شاخوں کو آرڈر دے دیتا ہے کہ وہاں جو رقم جمع ہوتی ہے، اس میں سے کھاتہ دار کو رقم ادا کر دی جائے، اس پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے، نیز موجودہ دور کی کاروباری ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے علماء نے 'اے، ٹی، ایم کارڈ' کی صورت کو جائز قرار دیا ہے۔

دوسری صورت 'ڈیبٹ کارڈ' کی ہے، ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ آپ اپنی رقم دوسروں کو منتقل بھی کر سکتے ہیں، اس لئے تجارت میں اس کی بڑی اہمیت ہے، ڈیبٹ کارڈ کی بنیاد پر آپ کسی بھی چیز کی خریداری کر سکتے ہیں، البتہ یہ خریداری آپ کی جمع کی ہوئی رقم کے دائرہ میں ہی ہوگی، گویا کارڈ استعمال کرنے والا بینک کو مطلوبہ رقم ادا کرنے کا وکیل بناتا ہے، اور بینک اس کی طرف سے اس ذمہ داری کو قبول کرتا ہے، اس صورت کے جائز ہونے پر سمینار میں اہل علم کا اتفاق پایا گیا۔

تیسری صورت کریڈٹ کارڈ کی ہے، کریڈٹ کارڈ بھی رقم کی منتقلی کی سہولت فراہم کرتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ مزید ایک سہولت فراہم کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کارڈ ہولڈر ایک مقررہ حد کے اندر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ بھی خرچ کر سکتا ہے، یہ گویا بینک کی طرف سے قرض فراہم کرنا ہے، اگر یہ قرض پچاس دنوں کے اندر ادا کر دیا جائے، تو اس پر اسے کوئی

زائد رقم ادا کرنی نہیں ہوگی، اور اگر پچاس دن سے زیادہ وقت لگ گیا، تو اسے بینک کی مقررہ شرح کے لحاظ سے اس رقم پر سود دینا ہوگا --- اس میں شبہ نہیں کہ کریڈٹ کارڈ میں ہولڈر اپنے آپ کو سود سے بچا سکتا ہے؛ اگر وہ مقررہ مدت کے اندر ہی پیسے ادا کردے، لیکن معاملہ کے حلال وحرام ہونے کی بنیاد اصل میں وہ معاہدہ ہوتا ہے جو فریقین کے درمیان طئے پایا ہے، کریڈٹ کارڈ لینے والا چاہے اپنے آپ کو سود سے بچالے لیکن وہ ایک ایسے معاہدہ کو قبول کررہا ہے جس کی بنیاد سود کے لین دین پر ہے، نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ پچانوے فی صد بلکہ شاید اس سے بھی زیادہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے والے لوگ سود میں مبتلا ہوجاتے ہیں، اسی لئے بینک کریڈٹ کارڈ کی حوصلہ افزائی کرتا ہے، اس پس منظر میں ہندوستان کے علماء اور ارباب افتاء نے بہ اتفاق رائے فیصلہ کیا کہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا اصولی طور پر جائز نہیں ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پندرہویں سمینار منعقدہ ۱۰-۱۲/ مارچ ۲۰۰۶ء میسور، میں جن مسائل کو زیر بحث لایا گیا تھا، ان میں بینک سے جاری ہونے والے کارڈس سے متعلق احکام بھی تھے، بحمد اللہ موضوع پر کھلی فضاء میں بحث ہوئی، اور غور وفکر کے بعد ان تجاویز پر اتفاق ہوا جن کا ذکر اس مجموعہ میں آرہا ہے، یہ تجاویز دراصل اکیڈمی کی ان کوششوں کا تسلسل ہے، جو وہ مسلم سماج کو سود کی لعنت سے بچانے کے سلسلہ میں کرتی رہی ہے، ہندوستان میں سود، غیر سودی بینک کاری اور غیر سودی قرض جاری کرنے والی امدادی سوسائٹیوں کے موضوعات کو اکیڈمی نے متعدد سمیناروں میں غور وفکر کا موضوع بنایا ہے، اور ایسے فیصلے کئے ہیں جو کتاب وسنت کی روح کے مطابق ہیں، سود کے سلسلہ میں جو احتیاط مطلوب ہے، اس کے آئینہ دار ہیں، اور حرام کے مقابلہ میں حلال متبادل کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔

مقالات ومناقشات، فنی معلومات اور سمینار کی قراردادوں پر مشتمل یہ مجموعہ انشاء اللہ علماء، ماہرین معاشیات اور اصحاب ذوق کے لئے ایک قیمتی سوغات ثابت ہوگا، اس

سلسلہ میں میں محب عزیز مولانا امتیاز احمد قاسمی (رفیق شعبۂ علمی) کا شکر گذار ہوں کہ انہوں نے مجلس ادارت کی رہنمائی میں اسے مرتب کیا، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ فکر ونظر کے اس کارواں کو اپنی منزل کی طرف گامزن رکھے، اور حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ - جنہوں نے اس قافلہ کی بنیاد رکھی تھی - کو شایانِ شان اجر عطا فرمائے۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(جنرل سکریٹری)

۲۸ رمحرم الحرام ۱۴۲۸ھ
۱۷ رفروری ۲۰۰۷ء

سوالنامہ:

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کے شرعی احکام

یہ ایک حقیقت ہے کہ ذرائع مواصلات کی تیز رفتار ترقی اور پھر گلوبلائزیشن کے موجودہ نظام نے دنیا کو سمیٹ کر رکھ دیا ہے، اور حیرت انگیز حد تک فاصلے کم ہوگئے ہیں، اس صورتحال نے یوں تو زندگی کے تمام شعبوں پر اپنا اثر ڈالا ہے لیکن اس کا سب سے زیادہ اثر معیشت وتجارت پر ہوا ہے، اور اب انسان کے لئے یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ وہ ایک گمنام اور دور افتادہ گاؤں میں بیٹھ کر دنیا کے کسی بھی ملک کے کسی بھی شہر سے تجارت اور کاروبار کرے، تجارت کے اس پھیلاؤ نے ایک اہم مسئلہ ایک جگہ سے دوسری جگہ رقم کی منتقلی کا پیدا کر دیا ہے، اور سرمایہ دار چاہتا ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک اس کی رقم جلد سے جلد اور محفوظ طریقے سے پہنچ جائے، اس مقصد کے لئے بینک نے تین قسم کے کارڈ جاری کئے ہیں، جن کا چلن عام ہو چکا ہے، اے ٹی ایم کارڈ، ڈیبٹ کارڈ، کریڈٹ کارڈ۔ ذیل میں کارڈ کی ان تینوں قسموں کی خدمات کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے، تاکہ احکام شرعیہ کی تطبیق میں سہولت ہو:

الف-A.T.M (اے ٹی ایم) کارڈ

یہ کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کو اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ وہ اپنے شہر یا ملک یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی موجود اے ٹی ایم نظام سے اپنی ضرورت کے بقدر رقم بصورت نقد حاصل کرسکیں۔

اس کارڈ کے ذریعہ آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے اور اس کو حاصل کرسکتا ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ب- Debit Card (ڈیبٹ کارڈ)

یہ کارڈ بھی بینک اپنے کھاتہ داروں کے لئے ہی جاری کرتا ہے۔ اور اس کے استعمال کا بھی کسی طرح کا کوئی معاوضہ ادا نہیں کرنا پڑتا، سوائے اس فیس کے جو کارڈ کے بنوانے کے لئے دی جائے، اس کے ذریعہ بھی آدمی صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی استعمال کرسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

البتہ اس کارڈ کے ذریعہ آدمی تین قسم کے فائدے حاصل کرتا ہے:

۱-خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی۔ دوکاندار اس کارڈ کے واسطے سے اپنی مطلوبہ رقم کو اپنے کھاتے میں پہنچادیتا ہے۔

۲-ضرورت پر رقم کا نکالنا۔

۳-ضرورت پر رقم کا اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنا جس کے لئے انٹرنیٹ سے مدد لی جاتی ہے۔

ج- Credit Card (کریڈٹ کارڈ)

اس کارڈ سے وہ تینوں کام انجام پاتے ہیں جن کے لئے ڈیبٹ کارڈ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ڈیبٹ کارڈ کی صورت میں اس کارڈ کے حامل کی جو رقم بینک میں جمع ہے، وہ اسی کو استعمال کرسکتا ہے، اور ''کریڈٹ کارڈ'' میں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بینک میں رقم کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ اس کارڈ کو جاری کرنے کے لئے بینک ضرورتمند آدمی کے حالات معلوم کرکے اس شخص کی مالی حیثیت متعین کرتا ہے، اور دیکھتا ہے کہ اس کی مالی یافت (آمدنی) ماہانہ یا سالانہ کتنی ہے؟

پھر مالی حیثیت متعین کرکے بینک اسی حیثیت کا کارڈ جاری کرتا ہے۔ اور بینک ''کارڈ کے جاری کرنے، مقررہ مدت تک اس کے استعمال کرنے اور اس کے بعد اس کی تجدید'' کے لئے

ایک فیس لیتا ہے۔ کارڈ کا مالک اس کارڈ کی بنیاد پر خرید وفروخت بھی کرسکتا ہے اور روپے بھی اے ٹی ایم نظام سے حاصل کرسکتا ہے جس کی ایک حد متعین ہوتی ہے۔ اس کارڈ سے آدمی جو خریداری کرتا ہے یا نقد حاصل کرتا ہے، ماہ بماہ اس کی پوری تفصیل تیار کرکے کارڈ کے مالک کو فراہم کی جاتی ہے۔

اگر اس کارڈ کے حامل نے کارڈ کا استعمال نقد رقم نکالنے کے لئے یا کسی کے کھاتے میں منتقل کرنے کے لئے کیا ہے، تو رقم کے نکالنے کے ساتھ مزید ایک رقم کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہوجاتی ہے۔ جب وہ استعمال شدہ رقم کو جمع کرے گا تو مقررہ رقم ادا کرنی ہوگی۔

اور اگر کارڈ کے ذریعہ خریداری کی گئی ہے تو اخیر ماہ میں پوری تفصیل فراہم کی جاتی ہے اور مطلوبہ رقم آدمی کو پندرہ دن کے اندر ادا کرنی ہوتی ہے، ایسا نہ کرنے پر یومیہ شرح کے حساب سے مزید رقم لازم ہوتی ہے، جس کو وہ آئندہ اصل رقم کے ساتھ جمع کرتا ہے۔

سوالات

ان تفصیلات کی روشنی میں دریافت طلب امر یہ ہے:

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کا کیا حکم ہے؟

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کا کیا حکم ہے؟

۳- اگر ان دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے کچھ رقم بطور فیس دینی پڑے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۴- الف- کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی، جبکہ یہ کارڈ بینک سے ادھار رقم حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد پر ادھار خرید وفروخت ہوتی ہے اور بینک سے رقم بھی حاصل کی جاتی ہے۔

ب- اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، شرعاً

اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

ج-اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی، بینک کو وہ رقم ادا کرنے کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ جبکہ یہ زائد رقم اسی صورت میں ادا کرنی ہوتی ہے، جبکہ مقررہ مدت تک ادائیگی نہ کی گئی ہو، مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کر دینے پر مزید کچھ نہیں دینا ہوتا ہے، تاہم معاملہ میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ مقررہ مدت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں اصل رقم سے زائد ادا کرنی ہوگی۔

اکیڈمی کے فیصلے:

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کے شرعی احکام

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا بنیادی مقصد موجودہ عہد میں پیدا ہونے والے نئے مسائل کا شرعی حکم واضح کرنا ہے۔ اس کے لئے اکیڈمی اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ فیصلہ کرتی ہے، چنانچہ ۱۱-۱۳ مارچ ۲۰۰۶ء کو اس کا پندرہواں فقہی سمینار ہندوستان کے تاریخی شہر میسور کی دینی درسگاہ دار العلوم صدیقیہ میں منعقد ہوا، اس سمینار میں پورے ملک سے تقریباً دوسو علماء، ارباب افتاء، معاشیات اور بنکاری کے ماہرین شریک ہوئے، جس میں کشمیر سے لے کر کیرالا تک اور مشرقی ہندوستان سے لے کر وسطی ہندوستان تک ہر علاقہ کے مندوب موجود تھے، ہندوستان کے علاوہ متحدہ عرب امارات، ایران اور نیپال سے بھی اصحاب نظر علماء نے شرکت فرمائی۔

بینک سے جاری ہونے والے کارڈ

اس سمینار میں بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ پر اس نقطۂ نظر سے بحث کی گئی کہ کس صورت میں سود پایا جاتا ہے اور کس صورت میں نہیں پایا جاتا؟ کیوں کہ اسلام میں غریبوں کا استحصال ہونے کی وجہ سے سود کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اس کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، اس پس منظر میں جو قراردادیں منظور ہوئیں، وہ اس طرح ہیں:

۱- چونکہ معاملات میں اصل اباحت ہے، اس لئے اے ٹی ایم کارڈ جس کے ذریعہ مشین سے اپنی جمع کردہ رقم نکالی جاتی ہے، کے استعمال میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ کا استعمال، اس کے ذریعہ خرید وفروخت اور ایک کھاتہ سے دوسرے کھاتہ

میں رقم کی منتقلی درست اور جائز ہے۔

۳- اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کے حصول اور استعمال کے لئے جو رقم ادا کی جاتی ہے وہ کارڈ کا معاوضہ اور سروس چارج ہے، اس لئے اس کا ادا کرنا جائز ہے۔

۴- کریڈٹ کارڈ کی مروج صورت چونکہ سودی معاملہ پر مشتمل ہے، لہذا کریڈٹ کارڈ یا اس قسم کے کسی کارڈ کا حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

تلخیص مقالات:

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کے شرعی احکام

مولانا امتیاز احمد قاسمی ☆

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پندرہویں فقہی سمینار کے لئے ''بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ'' کی مختلف شکلوں کے بارے میں سوالات قائم کئے گئے ہیں، ان میں سے پہلا سوال یہ ہے:

سوال: ۱- اے ٹی ایم (ATM) کارڈ سے استفادہ کا حکم کیا ہے؟

اس موضوع پر کل ۲۸ رمقالہ نگاروں کی تحریریں اکیڈمی کو موصول ہوئی ہیں، ان میں سے تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات کی رائے ہے کہ ATM کے موجودہ نظام سے فائدہ اٹھانا اور اپنی معاشی ضرورتوں کے لئے اس کا استعمال شرعاً جائز ہے، اس کے استعمال میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

البتہ اس کے دلائل مختلف حضرات نے الگ الگ دیئے ہیں:

چنانچہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، سید اسرار الحق سبیلی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی کہتے ہیں کہ کارڈ ہولڈر چونکہ ATM نظام کے ذریعہ اپنی جمع شدہ رقم سے ہی فائدہ اٹھاتا ہے اور اس خدمت کے عوض بینک کو الگ سے کوئی معاوضہ نہیں ادا کرنا ہوتا ہے، اس

☆ رفیق شعبہ علمی اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

لئے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جب کہ بعض دوسرے حضرات مثلاً قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا ابرار خان ندوی وغیرہ کہتے ہیں کہ آج چونکہ راستہ کے خطرات بہت بڑھ گئے ہیں، لوگوں کا نقد رقم ایک جگہ سے دوسری جگہ لے کر پھرنا انتہائی دشوار ہے، بلکہ کبھی یہ رقم جان کے لئے بھی خطرہ بن جاتی ہے، نیز اس میں عام ابتلاء بھی ہے، اس لئے اس سے استفادہ کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، وغیرہ۔

مفتی عبداللطیف پالنپوری اس کے جواز سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگرچہ اس پر سفتجہ (ہنڈی) ہونا صادق آتا ہے جو احناف کے نزدیک مکروہ ہے، مگر امام احمد کے نزدیک سفتجہ جائز ہے، اور ابتلاء عام اور حوائج شدیدہ کے پیش نظر مذہب غیر پر عمل کی گنجائش ہے۔

مفتی محمد نعمت اللہ قاسمی صاحب ATM سے استفادہ دو شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں:

الف: غیر سودی اکاؤنٹ میں رقم جمع کی گئی ہو۔

ب: دوسرے شہر یا ملک میں رقم پہنچانے کی اجرت ادا کردی جائے، ورنہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی نے ATM کارڈ کا مختلف حیثیتوں سے جائزہ لیا ہے، مثلاً:

۱- وہ بینک میں جمع مال کا ایک وثیقہ ہے جسے دکھا کر دوسرے شہر میں رقم حاصل کی جاسکتی ہے، اس کی دلیل حضرت ابن زبیرؓ اور ابن عباسؓ کا وہ عمل ہے جسے آپ تاجران مکہ کے لئے کرتے تھے (مبسوط للسرخسی ۱۴/ ۳۷)۔

۲- کارڈ کی دوسری حیثیت سفتجہ کی ہے جو حنفیہ کے یہاں مکروہ ہے، لیکن سفتجہ کی وہ صورت جس میں قرض دوسرے شہر میں واپس کرنے کی شرط نہ ہو، علامہ سرخسی اور علامہ شامی کے نزدیک اس کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مولانا کی تحقیق کے مطابق ATM نظام میں بھی رقم کی منتقلی مشروط نہیں ہوتی ہے۔

۳- تیسری حیثیت میں اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ATM نظام میں ایک جگہ سے دوسری جگہ رقم کی منتقلی مشروط ہوتی ہے اور یہ سفتجہ ہی کی طرح ہے تو بھی "الضرورات تبیح المحظورات"، "الحرج مدفوع"، "المشقة تجلب التیسیر" کے مدنظر جائز قرار پائے گا۔

مولانا ابو العاص وحیدی اور مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی ATM نظام سے استفادہ کو درست قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: مشین کی خرابی سے ضرر پہنچ سکتا ہے مگر حکم عام احوال پر لگایا جاتا ہے۔

مولانا نیاز احمد بنارسی تحریر کرتے ہیں کہ آج جبکہ اسلامی اقتصادی نظام موجود نہیں ہے، مسلمانوں کا موجودہ گلوبلائزیشن نظام سے کلیۃً منحرف ہوجانا اقتصادی حیثیت سے کمزور سے کمزور تر ہونا ہے، نیز موجودہ معاشی نظام سے لاتعلقی کہیں مسلمانوں کے شرعی احکام سے اعراض کا سبب نہ بن جائے اور ذہن ارتداد کی راہ نہ اختیار کرلے۔

جہاں تک عرب مقالہ نگاروں کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنے مقالوں میں ATM سے کوئی بحث نہیں کی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں اس کارڈ کا عمومی چلن نہیں ہے، یا ان کے نزدیک اس میں کوئی قابل لحاظ فقہی بحث نہیں ہے جس پر گفتگو کی جائے۔

سوال: ۲- دوسرا سوال بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کے سلسلہ میں ڈیبٹ کارڈ (Debit Card) سے متعلق ہے کہ اس سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کا کیا حکم ہے؟

اس کے جواب میں تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات نے اس کی تمام شقوں سے اتفاق کرتے ہوئے اس کے جواز کی بات کہی ہے۔

بیشتر حضرات نے اپنے مقالہ میں یہ دلائل پیش کئے ہیں کہ کارڈ ہولڈر اس کارڈ کے

ذریعہ اپنی جمع شدہ رقم ہی سے فائدہ اٹھاتا ہے، اپنی ضرورتوں کے لئے بینک سے مزید رقم نہیں لینی پڑتی ہے اور نہ ہی اس کارڈ کے استعمال میں کوئی شرعی مانع نظر آتا ہے۔ جب کہ بعض حضرات نے یہ کہہ کر بات ختم کردی ہے کہ اس کے جواز کے دلائل بھی وہی ہیں جو ATM کے ذیل میں گذرے۔

البتہ بعض مقالہ نگار حضرات نے اس کی فقہی تطبیق کرتے ہوئے "حوالہ، کفالہ، امانۃ" وغیرہ سے اس کی تعبیر ہے۔ چنانچہ مولانا ابرار خان ندوی نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:

ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی یا اپنے کھاتے سے دوسرے کے کھاتے میں رقم منتقل کرنے کی صورت میں بینک کی حیثیت بائع ومشتری دونوں کے وکیل کی ہوگی، اس کی دلیل میں انہوں نے بدائع الصنائع کی مندرجہ ذیل عبارت پیش کی ہے:

"یجوز التوکیل بقبض الدین، لأن المؤکل قد لا یقدر علی الاستیفاء بنفسه، فیحتاج إلی التفویض إلی غیره، وتجوز الوکالة بقضاء الدین لأنه لا یملک القضاء بنفسه وقد لا یتهیأ له القضاء بنفسه فیحتاج إلی التفویض إلی غیره" (بدائع الصنائع ۶/ ۲۳)۔

دوسرے کے کھاتے میں رقم منتقل کرنے کی دلیل یہ ہے:

"قال المؤکل: خذ هذا الألف یا فلان وادفعه إلی فلان فأیهما قضی جاز قیاساً واستحساناً" (فتاوی خانیہ مع الہندیہ ۵/ ۳۶۹)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بینک کی حیثیت محتال علیہ کی مان لی جائے، جس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ محیل، محال اور محال علیہ تینوں اس عقد پر راضی ہوں، ظاہر ہے کہ ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ انجام پانے والے عقد پر محیل، محال اور محال علیہ نہ صرف راضی ہیں بلکہ راغب ہیں، اس کی دلیل یہ عبارت ہے:

”أما ركن الحوالة فهو الإيجاب والقبول، الإيجاب من المحيل، والقبول من المحال عليه والمحال جميعاً........“ (بدائع الصنائع ۱۵/۶)۔

پروفیسر صدیق محمد امین ضریر (جامعہ خرطوم) کہتے ہیں کہ ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ انجام پانے والا عقد صرف ”حوالہ“ کے مشابہ ہوگا، یہ نہ تو ”کفالہ“ ہوسکتا ہے اور نہ ”وکالہ“، چنانچہ اس میں بینک محال علیہ، کارڈ ہولڈر محیل اور تاجر (مشتری) محال ہوگا اور یہ صورت باتفاق فقہاء جائز ہے۔

مولانا محی الدین غازی نے ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ انجام پانے والے جملہ عقود کے جواز سے اتفاق کرتے ہوئے ”اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء“ سعودی عربیہ کے اس فتوی کا متن نقل کیا ہے جس میں صراحت کی گئی ہے کہ اس کارڈ کے استعمال میں کوئی مانع نہیں ہے۔

مفتی عبد اللطیف پالنپوری ڈیبٹ کارڈ سے رقم نکالنے اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اگر استفادہ رقم نکالنے کی صورت میں ہوتو اس پر سفتجہ ہونا صادق آئے گا جس کا حکم ATM کارڈ کے تحت بیان ہو چکا اور اگر خرید وفروخت کی شکل میں ہوتو اس پر حوالہ کی تعریف صادق آئے گی جو جائز ہے، ”وتصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه“ (الہدایہ ۱۱۳/۳)۔

مفتی محمد شوکت قاسمی لکھتے ہیں کہ ڈیبٹ کارڈ سے تینوں طرح کی سہولتوں سے استفادہ میں کوئی قباحت نہیں ہے، البتہ خرید وفروخت کی صورت میں اگر قیمت کی ادائیگی میں کسی طرح کا غرر یا بائع ومشتری میں سے کسی کو ضرر ہوتو پھر اس کے ذریعہ خرید وفروخت قابل غور ہوگی۔

ڈاکٹر عبد المجید محمد سوسوہ (استاذ جامعہ شارقہ) نے بطاقۃ الائتمان (Credit Card) کی اولاً دو قسمیں کی ہیں: بطاقۃ مغطاۃ، بطاقۃ غیر مغطاۃ۔ اور پھر بطاقۃ غیر مغطاۃ کی دو قسمیں کی ہیں: بطاقۃ الائتمان العادیہ، بطاقۃ التسدید بالأقساط۔

آگے وہ بطاقۃ مغطاۃ (Debit Card) کے ذریعہ ہونے والے معاملہ کو عقد وکالہ قرار

دیتے ہوئے لکھتے ہیں: اگر چہ بعض معاصر فقہاء نے اس عقد کو حوالہ و کفالہ قرار دیا ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے جائز ہے، لیکن اس میں خرابی یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ کارڈ ہولڈر کا جو سرمایہ بنک میں ہے، وہ بنک کے پاس بطور قرض و دین ہے اور اس کے بدلہ میں بنک اس کو کارڈ فراہم کر رہا ہے تا کہ وہ اس کارڈ سے فائدہ اٹھائے تو یہ ربا کے مشابہ ہوگا، اس لئے کہ یہ منفعت قرض کے مقابلہ میں حاصل ہو رہی ہے، اور حدیث ہے: ''کل قرض جر منفعة فهو ربا'' اس لئے اس عقد کو'' وکالہ'' ماننا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ کارڈ ہولڈر اپنا سرمایہ بینک میں بطور امانت و ضمانت ہی رکھتا ہے اور وقت ضرورت بینک اس کے نائب اور وکیل کا رول ادا کرتا ہے۔

ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی لکھتے ہیں کہ ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ ہونے والا عقد اس وقت تک جائز اور مباح رہے گا جب تک کارڈ ہولڈر اپنی جمع رقم سے استفادہ کرے اور اس پر کوئی سودی فائدہ مرتب نہ ہو، نیز اس کے لئے یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ بنک سے اپنی جمع شدہ سے زائد رقم نکالے بشرطیکہ بینک اس کی اجازت دے اور اس کے عوض کوئی انٹرسٹ نہ وصول کرے، اس لئے کہ معاملات میں اصل مباح ہونا ہے۔

ڈاکٹر زحیلی صاحب بھی اس عقد کو'' عقد حوالہ'' قرار دیتے ہیں جو اسلام میں بالا جماع مشروع ہے۔

سوال: ۳- تیسرا سوال یہ ہے کہ اگر اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کے حصول کے لئے کچھ رقم بطور فیس دینی پڑے تو اس کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب تمام مقالہ نگاروں نے بشمول عرب فضلاء کے یہ دی ہے کہ ان دونوں کارڈ کے حصول کے لئے دی جانے والی فیس کی رقم، حق الخدمۃ اور اجرۃ الخدمۃ ہے، جس کا لینا شرعاً جائز ہے۔

جواز کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے بعض حضرات نے اس فیس کو موجودہ رائج

فیسوں سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح ان فیسوں کا لینا جائز ہے، اسی طرح اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا رحمت اللہ ندوی، قاضی عبد الجلیل، مفتی شاہد علی، مفتی ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محبوب علی وجیہی وغیرہ لکھتے ہیں: جس طرح پاسپورٹ بنوانے کی فیس، ویزا حاصل کرنے کی فیس، لائسنس بنوانے کی فیس، ڈرافٹ کی فیس، داخلہ فیس، آثار قدیمہ کو دیکھنے کی فیس اور جیسے تشخیص مرض پر دی جانے والی فیس، منی آرڈر کی فیس وغیرہ ادا کرنا جائز اور درست ہے اور اس کے دینے اور لینے پر جواز کا حکم لگایا جاتا ہے، وہی حکم ان دونوں کارڈوں کے بنوانے اور حاصل کرنے کی فیس کا ہوگا کہ یہ درحقیقت سہولیات وخدمات، اخراجات اور محنت و مینٹننس کا معاوضہ ہے۔

ان میں سے چند ایک نے حضرت تھانوی کے اس فتوی کو بطور دلیل پیش کیا ہے جو انہوں نے منی آرڈر کے سلسلہ میں دیا ہے، فتوی کا متن یہ ہے:

''منی آرڈر مرکب ہے دو معاملوں سے، ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے، دوسرے اجارہ جو فارم کے لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام فیس دی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہوگا۔ اور چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتوی مناسب ہے'' (امداد الفتاوی ۳/۱۴۶)۔

مولانا ابرار خان ندوی نے بطور دلیل مولانا تقی عثمانی صاحب کی مندرجہ ذیل تحریر پیش کی ہے: بینک اپنی جن خدمات پر اجرت وصول کرتا ہے مثلاً لاکرز، لیٹرز آف کریڈٹ، بینک ڈرافٹ، بیع وشراء کی دلالی وغیرہ ان کی اجرت لینا جائز ہے، البتہ سود کا کاروبار نا جائز ہے (ہمارا معاشی نظام/۱۱۵)۔

اس فیس کے بارے میں مولانا خورشید احمد اعظمی کی رائے ہے کہ اس طرح کے کارڈس کو حاصل کرنے کے لئے فیس ادا کرنا ضروری ہے، تاکہ جمع کردہ رقم (قرض) سے جو منفعت بینک کے توسط سے حاصل ہو رہی ہے وہ بلاعوض نہ رہ جائے۔

اسی طرح مفتی محمد نعمت اللہ قاسمی کی رائے ہے کہ اس فیس کو دوسرے شہر یا دوسرے ملک میں رقم منتقل کرنے کی اجرت قرار دی جائے، اس لئے اس فیس کا ادا کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ دوسرے شہر یا ملک میں رقم منتقل کرنے کے جواز کے لئے لازم ہے۔

مولانا نیاز احمد بنارسی اس کو دلالۃ قرض پر حق المحنت قرار دیتے ہوئے ایک شبہ کا اظہار اس طرح کرتے ہیں: یہ کارڈ اپنی اصل کے اعتبار سے ودیعت ہے اور پھر بعض صورت استقراض کی بن جاتی ہے اور شرعاً اس صورت میں حق المحنت اس قدر لینا درست ہوگا جو خالص اخراجات پر مبنی ہو اور اجرت کا تعین اخراجات کے بعد ہی ہوسکتا ہے ورنہ کمی زیادتی کا احتمال ہوگا، کمی کی صورت غرر کی ہوگی اور زیادتی کی صورت ربا کی ہوگی جو شرعاً قطعی حرام ہے۔

قاری ظفر الاسلام صاحب اس کے جواز سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں: ضرورت، حاجت عام اور تعامل ناس کی وجہ سے اس طرح کی فیس اور اجرت کی مثالیں سلف وخلف کی کتابوں میں ملتی ہیں اور اس کی گنجائش بھی معلوم ہوتی ہے۔

انہوں نے مشہور اسلامی محقق وعالم ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی تالیف "الفقہ الاسلامی وادلتہ" کی مندرجہ ذیل عبارت بطور دلیل پیش کی ہے:

"وتعذر على المكفول عنه تحقيق مصلحة من طريق المحسنين المتبرعين جاز دفع الأجرة أو الحاجة العامة لما يترتب على عدم الدفع من تعطيل المصالح كالسفر للخارج.........."۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ڈاکٹر عبدالمجید محمد سوسوہ اور پروفیسر صدیق محمد امین الضریر کی رائے ہے کہ کارڈ بنانے، اس کی تجدید "Renewal" کرانے اور کارڈ ضائع ہوجانے یا کھوجانے پر نیا کارڈ بنانے کی صورت میں دی جانے والی رقم کی حیثیت اجرت عمل کی ہے، نیز ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس کا بھی اضافہ کیا ہے کہ یہ فیس بینک کی طرف سے کارڈ ہولڈر کو دی جانے والی بہتر سہولیات اور اس کی خدمات سے استفادہ کا عوض ہے۔

سوال: ۴ (الف) کے تحت دریافت کیا گیا ہے کہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ جبکہ یہ کارڈ بینک سے ادھار رقم حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد پر ادھار خرید وفروخت ہوتی ہے اور بینک سے رقم بھی حاصل کی جاتی ہے؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں کے درمیان تین طرح کی رائیں پائی جاتی ہیں: پہلی رائے یہ ہے کہ اس کارڈ کو حاصل کرنے، اس کو استعمال کرنے اور بعد میں اس کی تجدید پر دی جانے والی فیس محنت، سہولت، خدمت، اجرت عمل ہے اور کفالت پر آنے والے اخراجات کا عوض ہے جو شرعاً جائز ہے، اس رائے کے حامل مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابرار خان ندوی، مفتی محمد نعمت اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا ابو العاص وحیدی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، عبد المجید محمد سوسوہ، پروفیسر صدیق محمد امین الضریر اور مفتی عبد الرحیم قاسمی وغیرہ ہیں۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی نے اس کی دلیل دیتے ہوئے مولانا تقی عثمانی صاحب کی اس تحریر کو پیش کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ کفیل کے لئے نفس کفالت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر کفیل (بینک) کو اس کفالت پر کچھ دفتری امور انجام دینے پڑے اور اس پر کچھ اخراجات بھی آئے تو بینک کے لئے مکفول لہ سے ان تمام امور کی انجام دہی پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے (فقہی مقالات)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے حاصل کرنے، اس کے استعمال کرنے اور تجدید کرانے پر جو فیس دی جاتی ہے وہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ انجام پانے والا معاملہ سودی ہوتا ہے جو حرام ہے، اس لئے کارڈ بنوانے، اس کی تجدید کرانے کے لئے ادا کی جانے والی فیس وغیرہ بھی حرام ہوگی، اس رائے کے حامل مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا برہان

الدین سنبھلی، مفتی عبد اللطیف پالنپوری وغیرہ ہیں۔

مولانا رحمت اللہ ندوی، قاری ظفر الاسلام اور مفتی شاہد علی قاسمی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عام حالات واحوال میں اس طرح کے کارڈ کو حاصل کرنے کی گنجائش نہیں ہے الا یہ کہ ایسی ضرورت پیش آجائے جس کے بغیر چارہ نہ ہوتو ایسی صورت میں اس کی گنجائش ہوگی۔

جب کہ بعض مقالہ نگار حضرات نے سوال نمبر ۴ (الف) کو نہیں چھیڑا ہے۔

سوال: ۴(ب) میں پوچھا گیا ہے کہ کریڈٹ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ جو مزید رقم ادا کرنی ہوتی ہے، شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان دو طرح کی رائیں آئی ہیں:

پہلی رائے جو اکثر مقالہ نگار حضرات کی ہے، یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک سے نقد رقم نکالنے یا دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کرنے پر اصل رقم سے زائد رقم دینا جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں کہ یہ اضافی رقم جو بینک کو دی جارہی ہے، اس کی حیثیت حدیث: "**كل قرض جر نفعاً فهو حرام**" کی رو سے سود کی ہے، جو حرام قطعی ہے، اس لئے کہ اس معاملہ میں بینک مقرض اور کارڈ ہولڈر مقروض ہے۔

مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی اصل رقم سے زائد رقم کو سود ربا مانتے ہوئے واپسی پر اس کی شرط لگانے بلکہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ معاملہ کرنے اور اس سے نفع اٹھانے ہی کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اس کے لئے انہوں نے بطور دلیل مندرجہ ذیل عبارت پیش کی ہے:

"نهى النبي ﷺ عن "سلف وبيع"، مثل أن يقرض شخص غيره ألف درهم على أن يبيعه داره أو على أن يرد عليه أجود منه أو أكثر والزيادة حرام إذا كانت مشروطة أو متعارفاً عليها في القرض، لأن "كل قرض جر نفعاً فهو ربا" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۵/۳۷۴۶)۔

۲-عن جابرؓ "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وكاتبه وشاهده وقال: هم سواء" (صحیح مسلم ۲۷/۲، مشکاۃ ۲۴۴)۔

البتہ ان کی آخری تحریر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے استعمال وعدم استعمال کا مسئلہ عصر حاضر کے مسائل میں سے ایک ہے، جس پر اجتماعی غور وفکر کی ضرورت ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں: نصوص وتصریحات فقہاء سے جو بات مفہوم ہوتی ہے وہ وہی ہے جو اوپر گذری، لیکن عصر حاضر میں دیگر مسائل کی طرح کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ بھی اجتماعی غور وفکر کا متقاضی ہے، لہذا انفرادی رائے کے بجائے اجتماعی آراء کو فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو بہتر ہوگا۔ ممکن ہے "الضرورات تبيح المحظورات" اور "لولاه لتضرر" جیسے اصول عموم بلوی کی راہ ہموار کردیں، اس لئے ان جیسے اصول کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔

مفتی محمد نعمت اللہ قاسمی اصل رقم کے ساتھ ادا کی جانے والی اضافی رقم کو سود مانتے ہوئے لکھتے ہیں: سودی قرض اضطرار کے بغیر لینا جائز نہیں ہے، خواہ وہ نفس کا اضطرار ہو یا مال کا یا عزت وآبرو کا، اضطرار سے کم درجہ کی مجبوری میں خواہ اس کا نام ضرورت رکھیں یا حاجت، محرمات شرعیہ قطعیہ کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس سلسلہ میں مولانا سلطان احمد اصلاحی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کے استعمال کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ صاحب کارڈ اس کے استعمال سے پہلے کھاتہ میں اپنی حیثیت کے مطابق رقم جمع کردے اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی کاروباری ضرورت کے لئے جمع شدہ رقم سے کچھ زائد بھی صرف کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے کھاتہ میں کوئی رقم ہی جمع نہ کرے، بلکہ صرف اس سہولت سے فائدہ اٹھائے جو بینک نے اسے اس کارڈ کے جاری کرنے کی صورت میں دیا اور ان دونوں صورت میں کارڈ ہولڈر جو اضافی رقم بینک کو دیتا ہے، اس کو بیع الوفاء پر قیاس کرنا چاہئے، فرق صرف اس قدر ہے کہ بیع الوفاء میں نفع متعین نہیں ہوتا ہے جب کہ بینکنگ سسٹم میں ایک اصول

کے تحت منافع کی شرح متعین ہوتی ہے،

آگے لکھتے ہیں: لہذا اس کی روشنی میں ضرورت کے تقاضے سے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک سے حاصل کردہ رقم سے زائد رقم بینک کو ادا کی جاسکتی ہے۔

بیت التمویل الکویتی کا فتوی جس میں اس اضافی رقم کو کارڈ ہولڈر کو دی جانے والی سروس کی اجرت قرار دیا گیا ہے جو جائز ہے، اس کی روشنی میں مولانا محی الدین غازی کی رائے ہے کہ اس رقم کا لینا جائز ہے۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی اس اضافی رقم کو دلالی کی اجرت یا حق الخدمت قرار دیتے ہوئے ایک شرط کا اضافہ کرتے ہیں:

۱- بینک اس قرض پر کوئی معاوضہ وصول نہ کرے۔

۲- وصول یابی کی مدت میں تقدیم وتاخیر کی صورت میں کمیشن میں کمی بیشی نہ کرے۔

۳- مہلت کی اجرت بھی نہ مانگے۔

انہوں نے مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کی اس تحریر کو بطور دلیل پیش کیا ہے جس میں یہ ہے کہ بینک بائع اور مشتری کے درمیان بحیثیت وکیل ودلال بہت سے امور انجام دیتا ہے جس کے عوض وہ کچھ اجرت لیتا ہے جو شرعاً جائز ہے۔

ڈاکٹر قاری ظفر الاسلام صاحب اس اضافی رقم کو سروس وسہولت کی اجرت قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: اس لئے اس دوسری (اضافی) رقم کی ادائیگی کو کتابت کا بدل مان لیا جائے تو جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں مولانا رحمت اللہ ندوی کی تحریر سے دو باتیں سامنے آتی ہیں:

۱- اصل رقم کے ساتھ مزید رقم کی ادائیگی بلاعوض ہونے کی وجہ سے سود ہے، اگر اس کو کارڈ کے اجراء، اس کی تجدید وغیرہ کی فیس قرار دی جائے تو دیگر فیسوں کی طرح اس کا بھی حکم ہوگا۔

۲- جب جائز حق کے حصول کے لئے فقہاء نے رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور

ضرورت پڑنے پر سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے تو یہاں بھی ضرورت پڑنے پر بقدر ضرورت اس فیس کی ادائیگی کی گنجائش ہونی چاہئے۔

مولانا شوکت ثناء قاسمی کی رائے بھی یہی ہے کہ بلا ضرورت شدیدہ اس کی گنجائش نہیں ہوگی۔

مولانا ابرار خان ندوی کی رائے ہے کہ چھوٹی سطح پر تجارت کرنے والے مسلمانوں کے لئے اس کارڈ کے استعمال کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ بلا ضرورت سود دینا ہے۔

جب کہ بڑی سطح پر تجارت کرنے والوں کے لئے چونکہ اس طرح کے کارڈ کا استعمال تجارت کے اندر ایک ضرورت بن گیا ہے، اس لئے "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت درست ہوگا، آگے لکھتے ہیں: ملت کو اقتصادی بدحالی سے بچانے کے لئے ضرورۃً کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کی اجازت دینا نہایت ضروری ہے، ورنہ امت مالی بدحالی، جہالت، "وکاد الفقر أن یکون کفراً" فرمان نبوی کے مطابق عیسائیت وقادیانیت کے ناپاک عزائم اور مذموم مقاصد کا شکار ہوجائے گی۔

سوال: ۴ (ج) کے ذیل میں یہ رائے مانگی گئی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی، بینک کو وہ رقم ادا کرنے کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ جب کہ یہ زائد رقم اسی صورت میں ادا کرنی ہوتی ہے، جب کہ مقررہ مدت تک ادائیگی نہ کی گئی ہو، مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کردینے پر مزید کچھ نہیں دینا ہوتا ہے، تاہم معاملہ میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ مقررہ مدت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں اصل رقم سے زائد ادا کرنی ہوگی؟

اس کے جواب میں مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا محی الدین غازی کے علاوہ تمام مقالہ نگار حضرات کی رائے ہے کہ اصل رقم کی واپسی میں ہونے والی تاخیر کے عوض مزید رقم کی

ادائیگی جائز نہیں ہوگی، نیز اگر چہ متعینہ مدت پر اصل رقم ادا کر دینے سے یہ زائد رقم لازم نہیں ہوتی، لیکن چونکہ معاملہ میں یہ بات طے رہتی ہے جو فاسد شرط ہے، اس لئے یہ معاملہ بھی فاسد ہوگا۔

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱- یہ زیادتی اور اضافہ صراحۃً سود ہے۔

۲- تاخیر کی صورت میں عائد کردہ جرمانہ ربا النسیئہ ہے، (ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ، پروفیسر صدیق محمد الضریر)

۳- وہ اضافہ وقت کے عوض ہے اور وقت وصف ہے۔ (ڈاکٹر قاری ظفر الاسلام قاسمی)

۴- وہ اضافہ بلاعوض ہونے کی وجہ سے سود ہوگا۔ (مفتی عبداللطیف پالنپوری)

البتہ مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی شاہد علی کی رائے ہے کہ چونکہ مقررہ مدت کے اندر اندر رقم ادا کر دینے سے مزید رقم نہیں دینی پڑتی ہے، اس لئے کراہت کے ساتھ اس کے جواز کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

مفتی شاہد علی قاسمی مزید لکھتے ہیں: تاہم بعض ملکوں میں اس کا چلن اتنا عام ہو گیا ہے کہ عموم بلوی کی شکل اختیار کر چکا ہے، اس لئے راقم کی رائے ہے کہ بنیادی طور سے کریڈٹ کارڈ کی حوصلہ شکنی کی جائے اور اسے مکروہ قرار دیا جائے .... اور اگر کوئی بنالے تو اصل رقم مقررہ وقت کے اندر ادا کردے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک اس اضافی رقم کی حیثیت مدارس، اسکول وکالج اور دوسرے دفاتر میں رائج لیٹ فیس کی ہے، جسے عرف عام میں جائز تسلیم کرلیا گیا ہے، آگے لکھتے ہیں: لہٰذا انہی پر قیاس کر کے مسئلہ زیر نظر میں کریڈٹ کارڈ میں وقت گذر جانے کی صورت میں لی گئی رقم پر اضافی رقم ادا کی جاسکتی ہے۔

عرض مسئلہ:

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کے شرعی احکام

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

ہندوستان کے تاریخی شہر میسور میں منعقدہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے پندرہویں سمینار کیلئے بینک سے جاری ہونے والے اے ٹی ایم، ڈیبٹ اور کریڈٹ تین کارڈوں سے متعلق اکیڈمی نے چار سوال قائم کئے ہیں، جن کے جواب میں کل ستائیس علماء کرام کی آراء موصول ہوئی ہیں، اور ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قاری ظفر الاسلام، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا ابرار خان ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید، مولانا محی الدین غازی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، شیخ صدیق محمد الضریر، مفتی عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی، شیخ وہبہ زحیلی، مولانا محمد نعمت اللہ قاسمی، مفتی شاہد علی قاسمی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا نیاز احمد بنارسی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا محمد اعظم، شیخ عبدالمجید محمد، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی اور راقم سطور خوشید احمد اعظمی۔

پہلا سوال: اے ٹی ایم کارڈ سے متعلق ہے، جس کی ذریعہ کھاتہ دار اپنی جمع کردہ رقم سے ہی اپنے شہر یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی موجود اے ٹی ایم نظام سے استفادہ کرتا ہے، اور اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے نہیں دینا پڑتا، سوال یہ ہے کہ اے ٹی ایم کارڈ

☆ استاذ جامعہ تعلیم الدین مئو، یوپی۔

سے استفادہ کا کیا حکم ہے؟۔

جواب میں تقریبا سبھی مقالہ نگار علماء کرام نے استفادہ کو جائز اور درست قراردیاہے، شیخ وہبہ زحیلی اور مولانا ابوالعاص وحیدی نے "الأصل في المعاملات الإباحة" کے تحت جائز کہاہے، اور غالبا یہی اصل ان تمام حضرات کے پیش نظر ہے جنہوں نے جواز کیلئے کسی علت مانع یا کسی قباحت کے نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔

مولانا محمد ابرارخان ندوی اے ٹی ایم کارڈ کو بینک میں جمع شدہ مال کا وثیقہ مانتے ہیں اور اس نظام میں رقم کی منتقلی مشروط نہ ہونے کی وجہ سے استفادہ کو جائز لکھتے ہیں اور اگر رقم کی منتقلی مشروط بھی ہوتو "الضرورات تبيح المحظورات"، "الحرج مدفوع " نیز: "المشقة تجلب التيسير" کے مدنظر جائز کہتے ہیں، قاضی عبدالجلیل اور مولانا عبداللطیف صاحبان نے ابتلاء عام، حوائج شدیدہ اور اضافہ خطرات کے پیش نظر جائز کہاہے اور مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب نے بینک میں رقم جمع کرنے کی طرح اس کارڈ کو بھی اصلا مکروہ قرار دیتے ہوئے محافظت مال میں جائز کہاہے۔

مولانا محمد نعمت اللہ صاحب قاسمی نے اس کارڈ سے استفادہ کو دوشرطوں کے ساتھ جائز لکھا ہے: اول یہ کہ غیر سودی اکاؤنٹ میں رقم جمع ہو۔ دوم یہ کہ دوسرے شہر یا ملک میں رقم پہنچانے کی اجرت ادا کردی جائے۔

راقم سطور نے بھی نقل رقم کی منفعت کی باوجود معاملہ غیر مشروط ہونے کی وجہ سے جائز لکھا ہے، اور کسی بنک میں صرف اسلئے کہ اس میں اے ٹی ایم کارڈ کی سہولت فراہم ہے "المعروف كالمشروط" کے پیش نظر رقم جمع کرنے اور کارڈ سے استفادہ کو جائز مع الکراہۃ لکھا ہے۔

دوسرا سوال: ڈیبٹ کارڈ سے متعلق ہے، اس کارڈ کی ذریعہ بھی کھاتہ دار اپنی جمع کردہ رقم سے ہی استفادہ کرتا ہے، نیز اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کی بعد قیمت کی ادائگی

اور اپنے کھاتہ سے دوسرے کھاتہ میں رقم منتقل کرنے کی سہولیات بھی میسر ہیں اور اس کارڈ کیلئے فیس بھی دینی پڑتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کا کیا حکم ہے؟۔

اس سوال کی جواب میں بھی تقریبا سبھی مقالہ نگار حضرات استفادہ کی جواب پر متفق ہیں، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا محی الدین غازی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مولانا شاہد علی قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی نیاز احمد بنارسی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید، اور مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحبان نے کسی قباحت اور علت مانع کے نہ پائے جانے کیوجہ سے نیز اس کارڈ کے ذریعہ کافی سہولیات ہونے کے سبب، استعمال اور استفادہ کو جائز لکھا ہے۔

مولانا قاضی عبدالجلیل اور مولانا قاری ظفر الاسلام صاحبان نے بعض کراہتوں کے باوصف، ابتلاء عام اور حوائج شدیدہ نیز "المشقة تجلب التيسير" کے پیش نظر استعمال کی اجازت دی ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی، شیخ الصدیق محمد الأمین الضریر، شیخ وہبہ زحیلی، مولانا عبد اللطیف، اور مولانا محمد اعظم صاحبان نے اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفوخت کو حوالہ کی صورت قرار دیا ہے۔

جب کہ شیخ عبدالمجید محمد، مولانا اسرار الحق سبیلی اور راقم سطور خورشید احمد نے اس کو وکالہ کی صورت قرار دیا ہے، اس لئے کہ ہر وہ معاملہ جو آدمی خود کر سکتا ہے، اس کا دوسرے کو وکیل اور نائب بھی بنا سکتا ہے۔

خریدار بائع کا مقروض ہے اور اس نے اس قرض کی ادائیگی کا ذمہ، کارڈ جاری کرنے

والے بینک کے حوالہ کردیا ہے یا اسے وکیل بنادیا ہے۔

شیخ وہبہ زحیلی نے اس کارڈ کے استعمال کو دو شرطوں کے ساتھ جائز لکھا ہے، اول یہ کہ حامل کارڈ اپنی جمع کردہ رقم سے ہی استفادہ کرے، دوم یہ کہ اس سے استفادہ کی صورت میں ربا نہ لازم آئے۔ اور مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب نے ان لوگوں کیلئے اس کارڈ کے استعمال کو جائز کہا ہے جنہیں اس کی خاص ضرورت پڑتی ہے جیسے تجارت پیشہ حضرات۔

اور مولانا محمد اعظم صاحب نے یہ شرط لگائی ہے کہ رقم انٹرسٹ لینے کی نیت سے نہ جمع کی گئی ہو۔

تیسرا سوال: یہ قائم کیا گیا ہے کہ اگر ان دونوں قسموں کے کارڈ کیلئے کچھ رقم بطور فیس دینی پڑے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

تمام ہی مقالہ نگار اس پر متفق ہیں کہ فیس دینا ناجائز نہیں ہے، مولانا عبداللطیف، مولانا نیاز احمد عبدالحمید، اور مولانا ابوالعاص وحیدی نے شرعا کسی مانع یا حرج نہ ہونے کی وجہ سے جائز لکھا ہے، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا رحمت اللہ ندوی نے عام فیس کی طرح جائز قرار دیا ہے، جیسے ڈاکٹر اور وکلاء کی فیس اور بقیہ بھی حضرات نے کارڈ کا معاوضہ، اسٹیشنری خرچ، اجرت علی العمل اور حق محنت قرار دیا ہے۔

مولانا قاری ظفر الاسلام، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا نیاز احمد بنارسی اور مولانا محمد اعظم صاحبان نے اجرت مثل یا اجرت بقدر لاگت کی صراحت کی ہے۔

مولانا نعمت اللہ قاسمی صاحب نے رقم کو دوسرے شہر یا ملک میں منتقل کرنے کے جواز کیلئے فیس کو لازم قرار دیا ہے، اور راقم سطور نے بھی فیس کو ضروری اور لازم قرار دیا ہے تا کہ جمع کردہ مال یعنی قرض سے منفعت بلاعوض نہ رہ جائے۔

چوتھا سوال: کریڈٹ کارڈ سے متعلق ہے اور یہ تین اجزاء پر مشتمل ہے۔

پہلا جزء (الف) کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کیلئے ادا کردہ

فیس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔ جب کہ یہ کارڈ بینک سے ادھار رقم حاصل کرنے کیلئے ہوتا ہے۔

جواب میں مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا قاضی عبد الجلیل، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد اعظم صاحبان نے کریڈٹ کارڈ کی فیس کو سود ہونے کی بنیاد پر ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کارڈ کی خدمات سود کو متضمن ہیں، مفتی حبیب اللہ اور مولانا رحمت اللہ ندوی صاحبان نے ناجائز کہنے کے باوجود ضرورت اور عموم بلوی جیسے اصول کو ملحوظ رکھنے کا مشورہ دیا ہے۔

مولانا قاری ظفر الاسلام، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید، مولانا محی الدین غازی، مولانا شاہد علی قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، شیخ عبد المجید محمد، شیخ وہبہ زحیلی، اور راقم سطور نے اس فیس کو بھی جائز لکھا ہے۔ اور اسے کارڈ کا معاوضہ اور اجرت قرار دیا ہے۔

شیخ صدیق محمد الأمین نے یہ تفصیل کیا ہے کہ اگر کریڈٹ کارڈ کی فیس اور ڈیبٹ کارڈ کی فیس مساوی ہو تو جائز ہے اور اگر بینک ڈیبٹ کارڈ کی فیس نہیں لیتا یا کریڈٹ کارڈ کی فیس زیادہ لیتا ہے تو اس میں کسی فائدہ مستترہ کا احتمال ہے۔

دوسرا جزء (ب): اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، شرعاً اس کی کیا حیثیت ہوگی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب اس معاملہ کو بیع الوفاء پر قیاس کرتے ہیں اور لکھتے ہیں: ''اس کی روشنی میں ضرورت کے تقاضے سے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک سے حاصل کردہ رقم سے زائد رقم بینک کو ادا کی جاسکتی ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی اس مزید رقم کو بینک کے اس عمل کی اجرت قرار دیتے ہیں جو وہ

ہر ماہ حامل کارڈ کو تفصیلات فراہم کرتا ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب نے فقہی مقالات کی حوالہ سے لکھا ہے کہ بینک بائع اور مشتری کے درمیان بحیثیت دلال یا وکیل بہت سے امور انجام دیتا ہے اور شرعا دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے۔لہذا ان امور کی ادائیگی میں بھی بینک کیلئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

اور مولانا محی الدین غازی نے بھی علی أساس أجر الوكالة بالدفع اس رقم کے لینے کو جائز کہا ہے۔

باقی تمام مقالہ نگار حضرات نے اس مزید رقم کو سود قرار دیتے ہوئے ناجائز لکھا ہے، اس لئے کہ یہ نفع بلا عوض ہے، مولانا ظفرالاسلام صاحب نے سود قرار دینے کے باوجود لکھا ہے کہ ضیق سے بچنے کیلئے بدرجہ مجبوری اس مزید رقم کو نفاذ کارڈ یعنی رقم نکالنے کی کتابت وغیرہ کا بدل مان لیا جائے تو جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

تیسرا جزء (ج): اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی، بینک کو وہ رقم ادا کرنے کے ساتھ مزید رقم ادا کرنی ہوتی ہے اسکا شرعی حکم کیا ہے؟ جب کہ یہ زائد رقم اس صورت میں ادا کرنی ہوتی ہے جب کہ مقررہ مدت تک ادائیگی نہ کی گئی ہو۔الخ؟

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب لکھتے ہیں ''اس کی حیثیت لیٹ فیس کی ہوگی''، بینک کوئی خیراتی ادارہ نہیں، کاروباری ادارہ ہے، زائد رقم کے دباؤ سے اس کو اپنی رقمیں جلد واپس مل جاتی ہیں، اسی طرح کی مصلحت سے اسکولوں میں لیٹ فیس کا رواج ہے جسے عرف عام میں جائز تسلیم کرلیا گیا ہے۔

باقی تمام مقالہ نگار حضرات نے اس رقم کو سود قرار دیا، اس لئے کہ صورت مسئولہ پر ربا نسیئہ کی تعریف صادق آتی ہے اور اس کی نہی نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، اسی لئے اکثر لوگوں کی

رائے یہی ہے کہ خواہ مقررہ مدت میں ہی رقم جمع کردی جائے، معاملہ سودی ہوگا، اس لئے کہ عقد فاسد ہے، اور مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا شاہد علی اور راقم سطور نے مقررہ مدت میں ادا کرنے کی صورت کو مع الکراہۃ جائز لکھا ہے، کیونکہ اس صورت میں زائد رقم نہیں دینی پڑتی، اور تاخیر کی صورت میں جو شرط ہے وہ لغو مانی جائیگی، البحر الرائق میں مذکور ہے ''تعلیق القرض حرام والشرط لا یلزم'' (۶/۱۲۳)، مفتی حبیب اللہ صاحب نے سود قرار دینے کے باوجود ''الضرورات تبیح المحظورات'' اور عموم بلوی جیسے اصول کے پیش نظر غور وفکر کا مشورہ دیا ہے۔

دوسرا باب

تعارف مسئلہ

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ - ایک تعارف

محترم احسان الحق صاحب ☆

اے ٹی ایم، کریڈٹ یا ڈیبٹ کارڈ

یہ پلاسٹک کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جس پر بینک کا نام اور نشان، کارڈ ہولڈر کے دستخط اور بعض اوقات فوٹو اور کارڈ آرگنائزیشن کا تجارتی نشان (Logo) بھی ہوتا ہے، کارڈ ہولڈر کا نام، کارڈ کا نمبر اور اس کی مدت معینہ بھی اس پر کندہ ہوتی ہے، چونکہ اس کو رقم نکالنے، جمع کرنے، سامان کی خریداری اور دیگر خدمات پر قیمت کی ادائیگی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، لہذا اس کو ''پلاسٹک رقم'' کے طور پر بھی جانا جاتا ہے۔

مختلف قسم کے کارڈوں کی خصوصیات

اے ٹی ایم کارڈ

Automatic Teller Machine کارڈ بینکوں کی جانب سے اپنے صارفین کو کرنٹ اور سیونگ اکاؤنٹ سے بینک کی اے ٹی ایم مشینوں اور دیگر بینکوں (باہمی معاہدے کے تحت) کی اے ٹی ایم مشینوں سے رقم نکالنے کے لئے جاری کئے جاتے ہیں، یہ مشینیں ان مقامات پر نصب کی جاتی ہیں جہاں صارفین بہ آسانی پہنچ سکیں، اپنے بینک کی اے ٹی ایم مشین کا

☆ اعزازی جوائنٹ ڈائرکٹر پروجیکٹ برائے اسلامک بینکنگ، فائنس اور اکونومکس، انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹو اسٹڈیز نئی دہلی۔

استعمال کرنے کے لئے کارڈ ہولڈروں سے عام طور پر کسی قسم کی فیس نہیں لی جاتی ہے، حالانکہ دوسرے بینکوں کی اے ٹی ایم مشین استعمال کرنے کی صورت میں فیس وصول کی جاتی ہے، بالعموم دوسرے بینکوں کی اے ٹی ایم مشین استعمال کرنے کی فیس =/50 ہر بار وصول کی جاتی ہے، یہ بینکوں کے درمیان باہمی معاہدے کے ذریعہ کم یا ختم کی جاسکتی ہے، ایک اکاؤنٹ ہولڈر کے ذریعہ روزانہ نکالی جانے والی رقم کی ایک حد متعین کردی جاتی ہے۔

کریڈٹ اور ڈیبٹ کارڈ

اے ٹی ایم کارڈ کے علاوہ کارڈ ہولڈر اس کا استعمال ان دوکانوں اور تجارتی مراکز سے سامان کی خریداری و دیگر خدمات پر قیمت کی ادائیگی کے لئے بھی کرسکتے ہیں جن کے اور بینک کے درمیان معاہدہ موجود ہو، تجارتی مراکز پر عام طور پر ان کریڈٹ کارڈ کے تجارتی نشانات (Logo) واضح طور پر ڈسپلے کئے جاتے ہیں جن کو وہ قبول کرتے ہیں، غیر ملکوں میں بھی ان کارڈوں کے ذریعہ غیر ملکی کرنسی میں ادائیگی کی جاسکتی ہے، حالانکہ استعمال کرنے والوں کے لئے FERA کے ضابطوں کا خیال رکھنا ضروری ہے، غیر ملکی زر مبادلہ میں قومی کرنسی کی تبدیلی کے لئے صارفین کو فیس ادا کرنی پڑتی ہے، کارڈس کے بزنس کی ترویج اور تشہیر کے لئے مختلف بینک صارفین کو مقررہ اور لین دین کی رقم کی بنیاد پر اضافی سہولیات مثلاً شخصی حادثاتی بیمہ، سفری سامان اور خریدے گئے سامان کا بیمہ، بونس پوائنٹ جن کو رقم میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، اور تحائف وغیرہ بھی مہیا کراتے ہیں، تجارتی مراکز صارفین کو اور بعض اوقات کارڈ جاری کرنے والے اداروں کو بھی خریداری ڈسکاؤنٹ دیتا ہے۔

بینکوں کی جانب سے کارڈس سے متعلق انتظامی اخراجات صارفین کی جیب سے کارڈ جاری کرنے کی فیس اور تجدیدی فیس اور تجارتی مراکز سے صارفین کی جانب سے کی گئی خریداری کے تناسب میں ڈسکاؤنٹ رقم کے ذریعہ پورے کئے جاتے ہیں۔

کریڈٹ کارڈ

یہ کارڈ ایک طے شدہ کریڈٹ (ادھار) کی رقم کے ساتھ اور روزانہ مقررہ خریداری اور بینک سے ایک محدود رقم نکالنے کی وضاحت کے ساتھ جاری کیا جاتا ہے، کریڈٹ کارڈ استعمال کئے جانے کی شکل میں ادھار رقم ایک متعین مدت میں کارڈ ہولڈر کی جانب سے بینک کو ادا کی جاتی ہے، اس مدت معینہ پر ادھار رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں اس پر طے شدہ شرح کے حساب سے سود ادا کرنا پڑتا ہے، حالانکہ سود یا کم سے کم اضافی رقم ادھار لینے کی تاریخ سے وصول کی جاتی ہے، کریڈٹ کی حد اصولی طور پر ریوولونگ ہے۔

یہ انتظام کس طرح کام کرتا ہے؟

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ لین دین میں مختلف پارٹیاں شامل ہوتی ہیں، کارڈ جاری کرنے والے ادارے اور کارڈ کا استعمال کرنے والے (کارڈ ہولڈر) کے درمیان ایک معاہدہ ہوتا ہے، جس کے مطابق کارڈ ہولڈر اس کا استعمال طے شدہ تجارتی مراکز (جنہیں ممبر مراکز بھی کہا جاتا ہے) میں سامان کی خریداری اور دیگر خدمات پر قیمت کی ادائیگی کے لئے کرتا ہے، اس کے علاوہ کارڈ جاری کرنے والے ادارے اور تجارتی مراکز کے درمیان بھی ایک علاحدہ معاہدہ ہوتا ہے۔

طریقۂ کار

جب کارڈ ہولڈر کسی دوکان یا دیگر تجارتی مرکز سے خریداری کرتا ہے تو اس کو اپنا کارڈ Retail Outlets (دوکان وغیرہ) میں دینا پڑتا ہے، دوکان دار اس کارڈ کو کارڈ جاری کرنے والے ادارے کی جانب سے مہیا کردہ ایک مشین میں داخل کرتا ہے جس کو Imprinter Machine کہتے ہیں، مشین کارڈ کے معتبر ہونے کی تصدیق کرتی ہے اور واؤچر پر کارڈ ہولڈر کا نام اور نمبر رقم کردیتی ہے، کارڈ ہولڈر واؤچر پر دستخط کرتا ہے جس کو دوکان دار کارڈ پر کئے گئے دستخط سے ملا کر دیکھتا ہے، واؤچر کی نقل خریدے گئے سامان کے ساتھ خریدار کو

دے دی جاتی ہے، ریٹیل آؤٹ لیٹ (دوکان دار) کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ میں بل بھیجتا ہے اور کارڈ جاری کرنے والے ادارے سے رقم حاصل کرتا ہے، یہ ادارہ کارڈ ایشو کرنے والے بینک کو ماہانہ بل بھیج کر اس سے رقم حاصل کرتا ہے، بینک کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ میں اس رقم کا اندراج کر کے بقایا رقم کا حساب کارڈ ہولڈر کو اس کی ادائیگی کے لئے بھیج دیتا ہے، اس پوری کارروائی میں تقریباً ۵۰ دن کا وقت لگتا ہے اور اس دوران کارڈ ہولڈر کو انٹرسٹ فری ادھار کی سہولت حاصل رہتی ہے۔

ڈیبٹ کارڈ

ڈیبٹ کارڈ بھی ادائیگی کارڈ ہے جس کے ذریعہ رقم، سامان یا دیگر خدمات حاصل کئے جا سکتے ہیں، ان کی رقم کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ میں موجود رقم میں سے فوری طور پر منہا کر لی جاتی ہے۔

طریقہ کار

ڈیبٹ کارڈ کے ساتھ جب ہولڈر خریداری کرتا ہے، دوکان دار ایک الکٹرونک Data Capture machine میں کارڈ کو داخل کرتا ہے اور یہ مشین PIN نمبر کی تصدیق کے بعد کارڈ ہولڈر کے بینک اکاؤنٹ سے اتنی رقم کم کر دیتی ہے اور دوکان دار کے اکاؤنٹ میں منتقل کر دیتی ہے، اس طرح سامان دینے سے قبل دوکان دار کو یہ رقم حاصل ہو جاتی ہے۔

ضروریات

کارڈ حاصل کرنے کے خواہش مند کا اپنا بینک اکاؤنٹ ہونا چاہئے اور اس میں رقم بھی ہونی چاہئے اگر وہ ڈیبٹ کارڈ استعمال کرنا چاہتا ہے، ڈیبٹ کارڈ کے استعمال کی صورت میں اس سے اتنی ہی خریداری کی جا سکتی ہے جتنی رقم اس کے اکاؤنٹ میں موجود ہے۔

کارڈ ہولڈر کو حاصل ہونے والے فوائد

☆ کارڈ ہولڈر کو خریداری وغیرہ کرنے کے لئے رقم نکالنے کے لئے بینک نہیں جانا پڑتا اور چیک جمع کر کے اس کی رقم لینے کے لئے انتظار نہیں کرنا پڑتا۔
☆ خریداری وغیرہ کے لئے اسے چیک نہیں دینا پڑتا۔
☆ کریڈٹ کا انحصار اس کے کارڈ کے معتبر ہونے پر ہوتا ہے۔
☆ کارڈ ہولڈر کو بینک کے ذریعہ ادائیگی کی تاریخ تک انٹرسٹ فری کریڈٹ ملتا ہے۔
☆ عام طور پر خریداری پر دوکان دار کے ذریعہ کارڈ ہولڈر کو ڈسکاؤنٹ دیا جاتا ہے۔
☆ کارڈ ہولڈر کو اضافی فوائد مثلاً مفت انشورنس، بونس پوائنٹ اور تحائف حاصل ہوتے ہیں۔

تجارتی اداروں (دوکان دار وغیرہ) کو حاصل ہونے والے فوائد

☆ دوکان داروں وغیرہ کو رقم وصول کرنا، اس کی گنتی کرنا اور اسے بینک میں جمع کرانا نہیں پڑتا، لہذا وقت کی بچت بھی ہوتی ہے اور بینک کو رقم منتقل کرنے میں پیش آنے والے خدشات وخطرات سے بچاؤ بھی ہوتا ہے۔
☆ کارڈ قبول کرنے سے ان کی فروخت کا دائرہ بڑھتا ہے۔
☆ جس رقم کا سامان وہ فروخت کر رہا ہے اس کی وصولیابی یقینی ہوتی ہے۔
☆ جب کریڈٹ (ادھار) کی سہولت ہوتی ہے اور ڈسکاؤنٹ مل رہا ہے تو خریدار زیادہ سے زیادہ خریداری کرتے ہیں، اس طرح یہ سامان کی فروخت بڑھانے کا بھی ذریعہ ہے۔

بینکوں کو حاصل ہونے والے فوائد

☆ کسٹمر کو بار بار بینک آنے کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا بینک کے عملے کو ان کی خدمات

فراہم نہیں کرنا پڑتی، عملے کو کم کام کرنا پڑتا ہے۔

☆ بینک ادائیگی کے لئے رکھی جانے والی نقد رقم میں کمی کر سکتے ہیں؟

☆ ایشو کئے جانے والے چیک کی تعداد میں قابل قدر کمی ہوتی ہے، لہذا ان چیکوں کو وصول کرنا اوران پر رقم کی ادائیگی وغیرہ کا کام بھی کم ہو جاتا ہے۔

☆ بینک مختلف اسکیمیں، مختلف کارڈ وغیرہ کی تشہیر کر کے اپنے کسٹمر کا دائرہ بڑھا سکتے ہیں۔

☆ فیس کی شکل میں اور سود کی شکل میں اضافی رقوم حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔

کچھ خصوصی کارڈ

گولڈ کارڈ

یہ کریڈٹ کارڈ کی ہی ایک قسم ہے جو کہ زیادہ متمول کسٹمرز کو لاکھوں روپے کی خریداری وغیرہ کی سہولت مہیا کرتا ہے۔

اسمارٹ کارڈ

ریزروبینک آف انڈیا نے ۱۵رنومبر ۱۹۹۹ء کو جاری رہنما اصولوں میں اس کارڈ کی تعریف اس طرح کی ہے: ''یہ کارڈ یا کارڈ کا فنکشن ہوتا ہے جس میں الکٹرانک رقم کی ایک اصل حیثیت ہے جو کہ پہلے سے ادا کی جا چکی ہے یا اس میں مزید فنڈ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے جو کہ کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے آن لائن رقم نکالنے کے لئے اور رقم کی ادائیگی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور جس کا استعمال دیگر ضروریات کے لئے بھی کیا جا سکتا ہے''، اس تعریف میں پری پیڈ موبائل فون کارڈ (جن میں طے شدہ رقم پہلے سے جمع ہوتی ہے) بھی آتے ہیں۔

دیگر ممالک میں ان کو چارجڈ کارڈ (Charged Card) کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔

سُوِچ کارڈ (Switch Card)

یہ ایک قسم کا الکٹرانک ڈیبٹ کارڈ ہوتا ہے جو کہ تجارتی مراکز وغیرہ میں ادائیگی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، دوکان دار بیچے گئے سامان وغیرہ کی قیمت کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے اپنے اکاؤنٹ میں منتقل کرلیتا ہے، یہ دراصل ڈیبٹ کارڈ کی ہی ایک قسم ہے۔

کوبرانڈیڈ کارڈ (Co-branded Card)

بینک اس کارڈ کو کسی اور مالیاتی ادارے کے باہمی اشتراک کی صورت میں ایشو کرتا ہے، یہ کریڈٹ کارڈ کی طرح ہی استعمال کیا جاتا ہے۔

ریزرو بینک آف انڈیا کے رہنما اصول

کریڈٹ کارڈ بزنس کے تعلق سے ریزرو بینک آف انڈیا کے رہنما اصول جو کہ جرنل آف بینکنگ اسٹڈیز کی جنوری ۲۰۰۶ء کی اشاعت میں شائع ہوئے ہیں، ان کے مطابق کارڈ جاری کرنے والے ادارے یہ یقینی بنائیں:

☆ بل فوری طور پر کسٹمر کو روانہ کیا جائے۔

☆ سالانہ فیصد شرح (Annualised Percentage Rates) واضح طور پر کارڈ پراڈکٹ پر درج ہونا چاہئے (خریداری اور رقم نکالنے کے لئے اگر الگ الگ شرح ہو تو ان کو بھی صاف طور پر بیان کرنا چاہئے)، سالانہ فیصد شرح اور دیر سے کی جانے والی ادائیگی کے اخراجات کے تعین کا طریقہ واضح طور پر بیان ہونا چاہئے۔

کسٹمر کے حقوق

☆ بے طلب کارڈ ایشو نہیں کئے جائیں گے، اگر بے طلب کارڈ ایشو کیا جاتا ہے اور اس کو

قابل استعمال بنادیا جاتا ہے اوراس سلسلہ میں کارڈ وصول کرنے والے کی رضامندی حاصل کئے بغیر اس کو بل بھیج دیا جاتا ہے تو اس بل کی رقم سے دوگنی رقم مع ہرجانے کی رقم کے کارڈ جاری کرنے والے ادارے کی طرف سے کسٹمر کو بغیر اعتراض واحتجاج کے ادا کی جائے گی۔

☆ بے طلب ادھار اور دیگر کریڈٹ سہولیات کریڈٹ کارڈ ہولڈر کو نہیں دی جائیں گی، اگر بغیر رضامندی کے کسی قسم کی کریڈٹ سہولت کارڈ ہولڈر کو دی جاتی ہے اور وہ اس پر اعتراض کرتا ہے تو کریڈٹ لسٹ ختم مانی جائے گی اور ایک مناسب رقم بطور ہرجانہ ادا کرنا پڑے گی۔

نکالی گئی رقم کی وصولیابی

☆ ادھار رقم کی وصولیابی کے لئے بینکوں، مالی اداروں (این بی ایف سی) اور ان کے کارندوں کو یہ یقینی بنانا ہوگا کہ وہ مئی ۲۰۰۳ء میں ریزروبینک کی جانب سے جاری کئے گئے اصولوں کی پابندی کریں گے۔

☆ ادھار رقم کی وصولیابی کے لئے اگر تیسری پارٹی کی خدمات حاصل کی جاتی ہیں تو کارڈ جاری کرنے والے ادارے کو یہ یقینی بنانا ہوگا کہ اس کے ایجنٹ کسٹمر کی رازداری رکھیں اور ایسے کسی بھی عمل اور کارروائی سے باز رہیں جن سے کسٹمر کی ایمان داری اور اس کی ساکھ متاثر ہوتی ہو، وصولیابی کے ذریعہ جاری تمام خطوط میں کارڈ جاری کرنے والے بینک کے ایک ذمہ دار سینئر افسر کا نام و پتہ ضرور درج ہو جس سے کسٹمر درج پتے پر رابطہ قائم کرسکے۔

☆ بینک / مالی ادارے (NBFCs) اور ان کے کارندوں کو کسی قسم کی زبانی، جسمانی دھمکی یا ہراساں کرنے کی کوشش ادھار رقم کی وصولیابی کے دوران نہیں کرنا چاہئے،

اسی کے ساتھ سابقہ قرض دار کو پبلک میں ذلیل کرنے، کریڈٹ کارڈ ہولڈر کے افراد خانہ، دوستوں، ریفریز (Referees) وغیرہ کی Privacy کا احترام نہ کرنے کی اجازت کسی شکل میں نہیں دی جاسکتی، اس سلسلے میں دھمکی آمیز اور نامعلوم فون کالز کرنے اور جھوٹی اور بے بنیاد عرض داشت پیش کرنے پر بھی پابندی ہے۔

تشویش کا امر

بعض اوقات بینکوں کے ذریعہ انشورنس کی سہولت کارڈ ہولڈر کو بغیر کسی قیمت کے یعنی مفت مہیا کی جاتی ہے، لیکن کبھی کبھی انشورنس کے اخراجات، اجراء اور تجدید کی فیس میں شامل ہوتے ہیں، لہذا انشورنس سے متعلق غرر (Gharar)، ربا اور میسر (Maisir) کی شقیں شرعی نقطۂ نظر سے اسے باعث تشویش بناتی ہیں۔

ریزرو بینک کے رہنما اصولوں کی روشنی میں ہرجانے کی شکل میں حاصل ہونے والی رقم کو بھی شرعی بنیادوں پر پرکھنے کی ضرورت ہے۔

کریڈٹ کارڈ کے نقصانات

۱- یہ ادھار لینے کی عادت ڈالتا ہے۔

۲- جب کریڈٹ (ادھار پر سامان لینے کی سہولت) حاصل ہو تو کارڈ ہولڈر عام طور پر نقد رقم سے کی جانے والی خریداری کی بہ نسبت زیادہ خریداری کرتا ہے اور اپنے بجٹ سے آگے نکل جاتا ہے۔

۳- تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسٹمر کی بڑی تعداد وقت پر ادائیگی نہیں کر پاتی اور انہیں سود کی ادائیگی کرنا پڑتی ہے، یہ بعض اوقات بل نہ وصول ہونے یا بل دیر سے وصول ہونے کی وجہ سے یا کارڈ ہولڈر کی لاپرواہی سے ادائیگی دیر سے کرنے سے ہوتا ہے۔

۴- چونکہ سودی بنیاد پر کریڈٹ بہ آسانی حاصل کیا جا سکتا ہے، لہذا کارڈ ہولڈر اس کا استعمال بے دریغ کرتا ہے۔

ان کارڈوں کے استعمال کے لئے Pin Codes جو کہ عام طور پر عددی (Numerical) یا حروفی (Alphabetical) ہوتے ہیں میں دو نقائص محسوس کئے گئے ہیں، اول الذکر اگر ان کا کسی بدطینت شخص پر انکشاف ہو جائے تو وہ ان کا ناجائز استعمال کر سکتا ہے، دوم ناخواندہ اشخاص ان کارڈوں کا استعمال کرنے سے قاصر ہیں۔

لہذا ضرورت اس بات کی محسوس ہوئی کہ کوئی ایسا طریقہ ایجاد کیا جائے جو ان نقائص سے پاک ہو، اس سلسلہ میں غور وفکر کے نتیجہ میں یہ طے پایا کہ موجودہ PIN کا بدل قدرتی پن جو کہ ہر شخص کو اس کے پوروں کے نشان کی شکل میں ملا ہے سے بہتر کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔

لہذا زمانہ قدیم سے استعمال ہونے والے نشان انگوٹھے کو پن کوڈ کا درجہ دیدیا گیا۔

اول الذکر نقص کو پاک کرنے کے لئے ICICI Bank پہلے ہی Biometric Cards (حیاتیاتی پیمائش والے کارڈ) جاری کر چکا ہے، جن کے استعمال کے لئے PIN Code کی جگہ نشان انگوٹھے سے کام لیا جاتا ہے۔

آخر الذکر نقص کو کسی حد تک دور کرنے کے لئے City Bank نے Micro Finance خفیف معیشتی گراہکوں کے واسطے Biometric- ATMs حیاتیاتی پیمائش والے اے ٹی ایم کھڑے کئے ہیں۔

یہ ATM ٹائپنگ اور پڑھنے کے بجائے آواز پر کام کرتے ہیں اور مختلف زبانوں کی استعداد رکھتے ہیں، اس میں لگے دو بٹن (پہلے جمع کے لئے اور دوسرے نکالنے کے واسطے) گراہک کی رہنمائی رقم جمع کرنے و نکالنے کی بابت کرتے ہیں، گراہک کے زبانی (آوازی) حکم کی تائید کے لئے نشان انگوٹھے کو بالکل صحیح پہچانتے ہیں۔

یہ ATMs خفیف معیشتی ادارے کے دفتر یا ایسی جگہ جہاں اس طرح کے گراہک

رہتے یا کام کرتے ہیں واقع ہیں۔

City Bank کا کہنا ہے کہ فی الحال اس اسکیم سے منافع کمانا مقصود نہیں ہے، مستقبل میں اس کا کثیر پیمانے پر استعمال اس کی کفالت کرسکتا ہے۔

-(Source - the Journal of Baubuy, February 2007 P. 122)

اسلامک کریڈٹ کارڈ

اسلامی اداروں کی جانب سے پیش کردہ مصنوعات میں جدید ترین اسلامی کریڈٹ کارڈ ہے، البیع بثمن عاجل (Al Bai Bithaman Ajil) کے اصولوں پر عمل کرتے ہوئے بینک ایک بلا سودی اور بلا ہرجانہ کریڈٹ کارڈ ایشو کرتا ہے، اس نظام کے تحت کریڈٹ کارڈ ہولڈر کے ذریعہ بینک کی طرف سے سامان خریدا جاتا ہے، یہ سامان بینک کے ذریعہ کریڈٹ کارڈ ہولڈر کو ایک مقررہ اضافی فیصد رقم کے ساتھ (جسے مارک اپ کہتے ہیں) فروخت کردیا جاتا ہے، یہ رقم کارڈ ہولڈر کو بعد میں کبھی بغیر کسی ہرجانے کے بینک کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

اسلامک کریڈٹ کارڈ کی خصوصیات

☆ یہ پروڈکٹ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کے لئے ہے۔

☆ ایک قلیل رقم سالانہ فیس کے طور پر وصول کی جاسکتی ہے۔

☆ رواجی کریڈٹ کارڈ کی اضافی سہولیات اسلامی کریڈٹ کارڈ میں بھی ملتی ہیں، مثلاً بونس پوائنٹ، تحائف، خریداری ڈسکاؤنٹ، ٹریولر چیک وغیرہ۔

☆ کارڈ طلب کرنے والے کے پاس کسی قسم کی ضمنی ضمانت (جس کا ذکر معاہدے میں مالی ادارے کی جانب سے وضاحتاً موجود ہو اور جس پر دونوں پارٹیوں کی رضامندی ہو) ہونا لازمی ہے۔.

☆ کریڈٹ کی حد ضمانت کی رقم کے تناسب میں ہوگی۔

☆ عمومی تکفل (Takaful) حاصل کرنا ممکن ہوگا۔

☆ کچھ بینک دیگر خدمات مثلاً زکاۃ کی ادائیگی ان کریڈٹ کارڈوں کے ذریعہ مہیا کراسکتے ہیں۔

☆ ضمنی (Supplementary) کارڈ کے لئے درخواست دینا ممکن ہوگا۔

یہاں جن نکات کا ذکر کیا گیا ہے وہ عام معلومات اور پروڈکٹ کے لئے درخواست کرنے کے طریقوں کے عمومی طریقے سے متعلق ہیں، طریقۂ کار، ضروریات اور ساخت وغیرہ میں مختلف ملکوں اور مختلف مالی اداروں اور بینکوں میں فرق پایا جاسکتا ہے، یہ فرق بازار اور مرکزی بینکوں کے اصول وضوابط کے مطابق ہوتا ہے، میرا مقصد کسٹمر انفارمیشن مہیا کرانا ہے نہ کہ قارئین کے لئے مالی مشیر کی حیثیت سے یا مالی اداروں کے بروکر کی حیثیت سے معلومات مہیا کرانا ہے۔

اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کے عمل کی ناقدانہ جانچ ضروری ہے۔

تیسرا باب

فقہی نقطۂ نظر

مفصل مقالات:

کریڈٹ کارڈ اور شریعت اسلامی

پروفیسر وہبہ مصطفیٰ زحیلی ☆

تمہید

دور حاضر میں کریڈٹ کارڈ کا استعمال مشرق ومغرب میں زیادہ تر اور اسلامی اور عرب ممالک میں ایک حد تک خرید وفروخت کی رقم ادا کرنے، قرض، بل، فیس اور ٹیکس کی ادائیگی، سروسز نیز سامان ضرورت حاصل کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، اس کا استعمال مقامی کرنسی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے یا اسے غیر ملکی کرنسی میں تبدیل کرانے یا چیک وغیرہ سے ادائیگی کی جگہ پر ہورہا ہے تاکہ چوری، غصب، یا دھوکہ اور لوٹ مار جیسے خطرات سے بچا جاسکے۔ اس بات کا امکان ہے کہ مستقبل قریب میں کریڈٹ کارڈ نقد رقم کی جگہ لے لے۔ یہ ایک واضح معاشی اور سماجی انقلاب ہے۔

یہ بینکوں کی طرف سے کریڈٹ کا ایک عمل ہے جو قرض، کھاتہ کھلوانے اور سودی اضافہ کی شرط پر اکاؤنٹ سے رقم نکالنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ دراصل بینک کا تیسرا عمل ہے۔ بینک کا ایک عمل نقد سے متعلق ہے یعنی نقد رقوم، کرنسیاں اور ڈپازٹ قبول کرنا، اس کا دوسرا عمل سرمایہ کاری سے متعلق ہے۔

جب یہ صورت حال اسلامی شریعت کی رو سے حرام سودی انٹرسٹ کے نظام پر مبنی سرمایہ دارانہ سسٹم کی پیروی کرنے والے ممالک میں عام ہے تو ایسے وقت میں اسلامی کریڈٹ

☆ پروفیسر شعبہ فقہ اسلامی دمشق یونیورسٹی۔

کارڈ کا جاری کرنا کیوں کر ممکن ہے، بعض اسلامی مالی ادارے بغیر حرام میں پڑے ہوئے اور سودی نظام سے بچتے ہوئے اس پر عمل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں تا کہ ایک مسلمان کو یہ اطمینان ہو جائے کہ وہ اپنے معاملہ میں حرام کے ارتکاب سے محفوظ ہے۔

اس موضوع پر مندرجہ ذیل پہلوؤں سے گفتگو کے بعد ہی کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے:

☆ کریڈٹ اور کریڈٹ کارڈ کی تعریف، اس کی عمومی اور خصوصی حیثیت، نیز اس کے خطرات

☆ کریڈٹ کارڈ کی اقسام اور ہر قسم کا شرعی حکم

☆ کریڈٹ کارڈ کی اصل صورت کی شرعی حیثیت اور اس کے مختلف فریقوں کے مابین تعلقات کی شرعی نوعیت

☆ کریڈٹ کارڈ کا شرعی متبادل

☆ بعض اسلامی بینک سے جاری ہونے والے موجودہ کارڈ کا شرعی حکم

کریڈٹ کارڈ کی تعریف

معاشیات میں کریڈٹ کا اصل معنی ہے: قرض دینے کی صلاحیت۔

اس کا اصطلاحی معنی ہے: ایک فریق کا دوسرے فریق کو قرض دینے کا پابند ہونا۔

جدید معاشیات میں اس کا مطلب یہ ہے کہ قارض مقروض کو ایک مہلت دے جس کے ختم ہونے تک مقروض اپنے قرض کی ادائیگی کردے (الموسوعۃ الاقتصادیہ، ڈاکٹر حسین عمر طبع چہارم مصر/ ۷)۔ یہ سرمایہ کاری کی ایک شکل ہے جس کا رواج تمام طرح کے بینکوں میں ہے۔

کریڈٹ کے معنی کی دقیق تعریف

مستقبل میں ادائیگی کے عوض حال میں ایک قیمت یا کمیت والی چیز کا تبادلہ۔

اس پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جاتی ہے (معجم المصطلحات الاقتصادیہ والاسلامیہ، ڈاکٹر علی جمعہ/ ۲۱، مکتبہ عبیکان ریاض)۔

۱- اس مہلت کے پہلو سے جو فروخت کنندہ خریدار کو سامان کی خریداری پر قیمت کی ادائیگی کے لئے دیتا ہے، اس میں قیمت کے ادھار ہونے کی وجہ سے نرخ زیادہ لگایا جاتا ہے، اس کو تجارتی کریڈٹ کہتے ہیں۔

۲- دوسرے پہلو سے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بموجب ایک شخص دوسرے کو اس امید کے ساتھ قرض دیتا ہے کہ آئندہ وہ اسے قرض پر عائد ہونے والے اضافی سود کے ساتھ واپس کرے گا۔

کریڈٹ کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں:

☆ مختصر المیعاد کریڈٹ (۱۸/ ماہ سے کم مدت کے لئے)

☆ متوسط المیعاد کریڈٹ (۵/ سال کی مدت کے لئے)

☆ طویل المیعاد کریڈٹ (۵/ سال سے زیادہ کی مدت کے لئے)

درحقیقت یہ کارڈ قرض دینے کے کارڈ ہیں۔

اگر براہ راست محفوظ سرمایہ سے رقم نکالی جائے تو اسے قرض دینے سے تعبیر نہیں کریں گے، ایسے کارڈ کو ادائیگی کا کارڈ یا مالی معاملات کا کارڈ کہا جائے گا (بحث البطاقات البنکیہ الاقراضیہ والسحب المباشر من الرصید، ڈاکٹر عبدالوہاب ابوسلیمان ۲۶؍ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

ماہرین اقتصادیات کے نزدیک کریڈٹ کارڈ

ان کے نزدیک یہ ایک مخصوص کارڈ ہے جسے بینک اپنے کھاتے دار کو دیتا ہے، وہ اسے دکھا کر متعین مقامات سے سامان وغیرہ کی خریداری کرسکتا ہے اور بعد میں تاجر صارف کا دستخط کردہ واؤچر بینک کو پیش کر کے اپنی رقم حاصل کرلیتا ہے، بینک اپنے کھاتہ دار کے پاس ماہانہ لسٹ بھیجتا ہے جس میں اس کے اخراجات کی تفصیل ہوتی ہے تاکہ وہ اس کی قیمت کے بقدر رقم اس کے کرنٹ اکاؤنٹ سے وضع کرلے (معجم المصطلحات التجاریہ والتعاونیہ، ڈاکٹر احمد زکی بدوی)۔

دوسرے لفظوں میں: یہ ایک مسطح موٹے کاغذ یا پلاسٹک کی ایک دستاویز ہے جسے بینک وغیرہ اپنے کھاتہ دار کے لئے جاری کرتے ہیں اور اس پر کھاتہ دار کی بعض مخصوص تفصیلات ہوتی ہیں، اس کارڈ کا جاری کرنے والا یا تو کوئی بینک ہوتا ہے یا کوئی مالی ادارہ جو عالمی تنظیم کی طرف سے اس کارڈ کے اجراء کا لائسنس یافتہ ہوتا ہے اور اسی بنیاد پر وہ یہ کارڈ جاری کرتا ہے۔

بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ ایک دستاویز ہے جسے بینک حقیقی یا اعتباری شخص کے لئے باہمی معاہدہ کی بنا پر جاری کرتا ہے، اس سے وہ فوراً قیمت ادا کئے بغیر ان مقامات سے سامان کی خریداری کرسکتا ہے جہاں یہ دستاویز تسلیم شدہ ہوتی ہے، کیونکہ قیمت کی دائیگی کا ذمہ دار بینک ہوتا ہے (نمبر ۶۳ (۱؍۷) دفعہ چہارم)۔

اس دستاویز کی ایک قسم ایسی ہے جس کے ذریعہ بینکوں سے نقد رقم نکالی جاسکتی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی مختلف صورتیں ہیں

اس کی ایک قسم وہ ہے جس میں رقم نکالنے یا اس کی ادائیگی کرنے کا عمل بینک میں موجود کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے ہوتا ہے، کارڈ جاری کرنے والے کے اکاؤنٹ سے نہیں۔

ایک قسم وہ ہے جس میں بینک کے اکاؤنٹ سے ادائیگی ہوتی ہے، پھر اتنی ہی رقم کی ادائیگی متعین مدت میں کارڈ ہولڈر کے ذمہ عائد ہوتی ہے۔

ایک قسم وہ ہے جس میں مطالبہ کی متعین مدت کے دوران رقم ادا نہ کرنے پر کل سرمایہ پر اضافی سود لازم ہو جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اضافی سود عائد نہیں ہوتا۔

ان میں سے بیش تر صورتوں میں کارڈ ہولڈر کے ذمہ سالانہ فیس کی ادائیگی ہوتی ہے، بعض قسمیں ایسی ہیں جن میں بینک فیس عائد نہیں کرتا ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی اہمیت

کریڈٹ کارڈ نے متعدد منفی اور مثبت پہلوؤں سے بڑی کامیابی حاصل کی ہے۔

اس نے عملی طور پر کارڈ ہولڈر کو رقم کی چوری یا ضیاع سے محفوظ کر دیا ہے، کیونکہ صرف کارڈ رکھنا ہی اس کے لئے کافی ہوتا ہے، اس کا حجم ۵/۹ سینٹی میٹر سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔ وہ مقناطیسی ہوتا ہے جس پر علامتی نمبر درج ہوتا ہے۔

یہ کارڈ کمپیوٹر کے ذریعہ کارڈ ہولڈر کی مالی حیثیت کی تحقیق کر کے اور بینک کی خاص اطلاعاتی مشین سے اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم کی تفصیل حاصل کر لینے کے بعد مستحقین کو ان کے حقوق کی ادائیگی کی ضمانت دیتا ہے۔

اس کارڈ کے استعمال کو تجارت، ہوٹلوں اور ریستوران وغیرہ میں نقد رقم کے مقابلہ میں ترجیح دی جاتی ہے۔

تجارتی منڈیوں میں اس کی وجہ سے خرید و فروخت میں اضافہ ہوا ہے، اسی طرح کارڈ

جاری کرنے والے اداروں کو اس سے بہت زیادہ فائدہ حاصل ہوا ہے۔

یہ سب کام میں اس کی برق رفتاری اور حقوق ادا کرنے کی ضمانت کی وجہ سے ہوا ہے، اس میں ہوتا یہ ہے کہ تاجر بل بناتا ہے، اس پر کارڈ کی اہم تفصیلات درج کر لیتا ہے جس پر حامل کارڈ کے دستخط کے ساتھ وہ مہر لگا دیتا ہے، پھر اسے کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کو بھیج دیتا ہے جو اس پر لکھی ہوئی رقم کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوتا ہے یا تو کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے یا پھر اس کے ذمہ قرض چڑھا کر جس کی ضمانت کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کے پاس اس کے اکاؤنٹ میں ہوتی ہے۔

انٹرنیشنل کارڈ جاری کرنے کی ذمہ داری دو اہم اداروں کی ہے، یہ دونوں ''امریکن اکسپریس'' اور ''ویزا'' ہیں، کارڈ جاری کرنے والے کو کارڈ کا سرپرست کہتے ہیں (المعاملات المالیہ المعاصرہ از مقالہ نگار ر ۵۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

کریڈٹ کارڈ کے خطرات

اقتصادی کاروبار میں عام طور پر کریڈٹ کارڈ سے ان لوگوں کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا جو بینک سے سودی کاروبار کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ اپنے بینک اکاؤنٹ میں سرمایہ تاخیر سے ڈالنے کی صورت میں اضافی رقم دینے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔

لیکن اس مسلمان کے لئے خطرہ بالکل واضح ہے جو اصول دین کا پابند ہے، اور سودی کاروبار کرنے یا بینک کی اضافی رقم کو استعمال کرنے سے وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا فرمان ہے: "لعن الله آكل الربا و مؤكله و شاهده و كاتبه" (اس کی روایت احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے) (اللہ کی لعنت ہو سود کھانے والے، اس کے کھلانے والے، اس کی گواہی دینے والے اور اس کے لکھنے والے پر) اور ربا پوری طرح بینک انٹرسٹ پر منطبق ہوتا ہے جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کا اصول

تھا کہ رقم ادا کر دیا اس پر سود دو۔

جس معاہدہ پر کارڈ ہولڈر اور بینک دستخط کرتے ہیں وہ فاسد ہے، کیونکہ اس میں فاسد شرط پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ وقت متعینہ پر رقم کی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں اضافی رقم دینی ہوگی اور جس نے فاسد معاہدہ طے کیا وہ صرف طے کرنے ہی سے گناہ گار ہوجاتا ہے، چاہے حامل کارڈ سود دے یا نہ دے، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک مالی لین دین میں فاسد شرط اس کو فاسد کر دیتی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک اقتضاء عقد کے منافی فاسد شرط عقد کو فاسد نہیں کرتی ہے، جیسے کہ یہ شرط لگانا کہ اس میں نقصان کا ذمہ دار وہ نہیں ہوگا یا یہ کہ وہ مبیع کو فروخت نہیں کرے گا یا کسی دوسرے کو وہ چیز بطور ہبہ نہیں دے گا۔ لہٰذا یہاں صرف شرط باطل ہوگی اور عقد صحیح ہوگا (الفقہ الحنبلی المیسر ۲/۲۴۶، ۲۴۷)۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط" (اس حدیث کی روایت مالک، احمد، بخاری اور مسلم نے کی ہے) (جس نے کوئی ایسی شرط عائد کی جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو وہ باطل ہے، خواہ ایسی سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں)، اسلامی بینکوں کے سلسلہ میں بعض فتوی کمیٹیوں کی رائے سے اس رجحان کی تائید ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر کارڈ ہولڈر یہ شرط ہونے کے باوجود حرام شرطوں کو تطبیق دینے سے احتیاط برتتا ہے تو اس پر کارڈ کے استعمال اور اس کے معاہدہ پر دستخط کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ شرعی طور پر وہ باطل کے حکم میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق آپ ﷺ نے حضرت بریرہؓ کے متعلق حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اسے لے لو اور ان لوگوں سے ولاء کی شرط لگادو، اس لئے کہ ولاء اسی کا حق ہے جس نے آزاد کیا، ایک روایت میں ہے کہ اس کو خرید کر آزاد کردو اور ان لوگوں سے ولاء کی شرط لگادو، اس سے مراد یہ ہے کہ حق اور شریعت کے مخالف اس شرط کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور ولاء آزاد کرنے والے کے حق میں باقی رہے گا (بحوث فی المعاملات والأساليب المصرفية الاسلامیہ، ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ، ۴۲۵)۔

کریڈٹ کارڈ کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

کارڈ دکھا کر، بل پر دستخط کر کے اور بینک میں اپنے اکاؤنٹ کی پوزیشن کی اطلاع دے کر کارڈ ہولڈر اپنے بینک بیلنس سے نقد رقم بذریعہ .A.T.M نکال سکتا ہے، یا قرض حاصل کر سکتا ہے، اسی طرح وہ خریدے گئے سامان کی قیمت اور خدمات کا عوض ادا کر سکتا ہے، کارڈ جاری کرنے والا ادارہ حسب اتفاق ماہانہ یا سالانہ کٹوتی کے ذریعہ ادھار دی ہوئی رقم حاصل کرنے کا مجاز ہوتا ہے اور بعض ادارے اپنے گاہکوں کو بعض تجارتی خصوصیات فراہم کرتے ہیں جیسے کہ بعض تجارتی معاملات پر کمیشن یا خریدے ہوئے سامان کی گارنٹی۔

کارڈ تین قسم کے ہوتے ہیں: ڈیبٹ کارڈ، چارج کارڈ، کریڈٹ کارڈ۔

ان تمام اقسام کا حکم مندرجہ ذیل ہے (المعاملات المالیۃ المعاصرہ از مقالہ نگار ۵۳۹، ۵۴۴):

پہلی قسم- Debit Card

اس کارڈ کے حامل کا بینک میں بیلنس موجود ہوتا ہے جس سے وہ اپنے دستخط کردہ کاغذات کی بنا پر براہِ راست اپنے خریدے ہوئے سامان کی قیمت اور اسے پیش کی گئی خدمت کا عوض نکال لیتا ہے۔

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارڈ اس شخص کو جاری کیا جاتا ہے جس کا بینک میں پہلے سے بیلنس موجود رہتا ہے، جس میں سے وہ سامان کی قیمت اور خدمات کا عوض اپنے موجودہ بیلنس کے حدود میں ادا کرتا ہے اور اس سے فوری طور پر اتنی رقم وضع ہو جاتی ہے، وہ قرض نہیں لیتا ہے۔

یہ کارڈ عام طور پر مفت دیا جاتا ہے، لہٰذا عام طور پر اس کارڈ کے لئے گاہک کو کوئی فیس نہیں دینی ہوتی ہے مگر اس وقت جب وہ رقم نکالتا ہے، یا کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے ادارے کے توسط سے کوئی دوسری کرنسی خریدتا ہے، چنانچہ یہ کارڈ فیس لے کر جاری

کیا جاتا ہے یا بغیر فیس کے مگر اس حال میں جب گاہک نقد رقم نکالتا ہے یا کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کے علاوہ کسی دوسرے ادارہ کے توسط سے کوئی دوسری کرنسی خریدتا ہے۔

عام طور پر یہ کارڈ ملک کے اندر علاقائی طور پر یا بینک کی ان شاخوں کے علاقوں میں جن میں کمپیوٹر کی سہولت ہوتی ہے، استعمال کیا جاتا ہے جس میں گاہک کا اکاؤنٹ اور اس کا بیلنس معلوم ہو جاتا ہے۔

بعض ادارے کارڈ تسلیم کرنے والوں سے خریدے گئے سامان یا خدمات کا ایک متعین فیصد لیتے ہیں (المعاییر الشرعیۃ لہیئۃ المحاسبۃ والمراجعۃ فی البحرین ر ۲۱، سن ۱۴۲۳ھ ر ۲۰۰۲)۔

ڈیبٹ کارڈ جاری کرنے کے جواز کی دو شرطیں ہیں:

۱- صاحب کارڈ اپنے بیلنس یا ڈپازٹ سے رقم نکالے گا

۲- اس کارڈ کے ذریعہ معاملہ کرنے پر کوئی اضافی سود مرتب نہیں ہوگا۔

اس کارڈ کا فائدہ

اس کا فائدہ یہ ہے کہ صاحب کارڈ بآسانی نقد رقم نکال سکتا ہے، سامان خرید سکتا ہے اور خدمات حاصل کر سکتا ہے۔ اسے نقد رقم ساتھ رکھنے یا اسے لے کر سفر کرنے کا کوئی خطرہ نہیں اٹھانا پڑتا ہے، لیکن اپنے مقصد کے لئے وہ اس کارڈ کے ذریعہ قرض نہیں لے سکتا ہے۔

کبھی کبھی یہ کارڈ لون دینے کے معاہدہ پر مشتمل ہوتا ہے، اس وقت یہ کارڈ اپنی تنظیم کے قانون کے خلاف لون دینے کا ذریعہ شمار کیا جاتا ہے۔

اس کا شرعی حکم

یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا حامل اپنے بیلنس یا اپنی ڈپازٹ سے رقم نکالے اور اس پر کوئی اضافی سود مرتب نہ ہو، اس لئے کہ وہ اپنے مال ہی میں سے نکالتا ہے، نیز بینک سے اپنے بیلنس

سے زیادہ نکالنا اس کے لئے جائز ہے اگر بینک اس کی اجازت دیتا ہے اور اس پر اضافی رقم کی شرط نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جس کی بینک نے اجازت دی ہے اور بینک کے لئے جائز ہے کہ وہ کارڈ کو تسلیم کرنے والے سے فروخت کئے گئے سامان کی قیمت کے لحاظ سے ایک متعین تناسب لے۔

یہ تمام معاملات ایسے ہیں جن پر شرعی ممانعت مرتب نہیں ہوتی اور اصلاً اس طرح کے معاملات مباح ہیں۔

ڈیبٹ کارڈ اور کریڈٹ کارڈ کے درمیان فرق

اس میں قرض سے بینک کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ قرض براہِ راست صاحب کارڈ کے بیلنس سے کٹ کر بغیر کسی دوسری کارروائی کے تاجر کے اکاؤنٹ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جہاں تک کریڈٹ کارڈ کا تعلق ہے تو بینک کاغذات میں بیان کی گئی رقم کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوتا ہے جنہیں متفق علیہ اضافہ پر کام کرنے والا تاجر بینک کو پیش کرتا ہے، یہ صورت غیر شرعی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سابقہ شرائط کے ساتھ ماہانہ ادائیگی کارڈ جاری کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔ اس کا معاہدہ صاحب کارڈ کو کریڈٹ کی سہولیات مہیا نہیں کراتا ہے جس پر اضافی سود مرتب ہوتا ہے۔

کارڈ جاری کرنے والے بینک اور تاجر سے اس کے تعلق کے حوالہ سے اس کی حیثیت

یہ صورت حوالہ کی ہے اور حوالہ اسلام میں بالاتفاق جائز ہے، لہٰذا یہ صاحب کارڈ کی طرف سے اس بینک کے ساتھ حوالہ ہوتا ہے جس میں کھاتے دار کا اکاؤنٹ ہوتا ہے، تو بینک محول کئے گئے تاجر کی طرف رقم کو منتقل کر دیتا ہے اور محال علیہ بینک سے حوالہ قبول کرنا داؤد ظاہری اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک واجب ہے (المغنی لابن قدامہ ۴؍۵۲۷، المیزان الکبریٰ للشعرانی ۲؍۸۰)۔

دوسری قسم- چارج کارڈ (Charge Card)

یہ وہ قسم ہے، جس میں بینک صاحب کارڈ کو ایک متعین حد میں قرض لینے کی اجازت دیتا ہے۔ یہ سفید یا سنہرے کارڈ کے حساب سے ہوتا ہے اور ایک متعین مدت کے لئے ہوتا ہے، جس کو پوری طرح اس متعین وقت پر ادا کرنا ہوتا ہے، جس پر اجراء کے وقت دونوں کا اتفاق ہوتا ہے، ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں اس کے حامل پر سود کی اضافی رقم مرتب ہو جاتی ہے اور کریڈٹ کارڈ کی اصل صورت یہی ہے۔

یہ کارڈ سہولیات پر مشتمل نہیں ہوتا ہے، یعنی مطلوبہ رقم قسط وار نہیں دی جاتی۔ یہ طریقہ بڑی حد تک قرض لینے کو آسان بنا دیتا ہے، جسے ہر مہینہ ادا کیا جاتا ہے یعنی یہ متعین مدت کے لئے متعین حد تک قرض لینے کا ذریعہ ہے نیز یہ ادائیگی کا ذریعہ بھی ہے۔

اس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں (المعایير الشرعیہ، حوالہ سابق ۲۱/۲۱-۲۲):

الف- اس کا استعمال خریدے گئے سامان کی قیمت اور خدمات کا عوض دینے اور متعین حد تک نقدی رقم نکالنے کے لئے ہوتا ہے، جس کی مدت محدود ہوتی ہے اور اس میں قسط نہیں ہوتی ہے۔

ب- اس میں صاحب کارڈ کو ایک متعین مدت کے اندر خریدے گئے سامان یا سروسز کی قیمتوں کی ادائیگی کرنی ہوتی ہے۔ اس طرح یہ قرض دینے اور قیمت کی ادائیگی کا بیک وقت ذریعہ ہے۔

ج- اس کارڈ کے حامل پر مہلت کے دوران کسی قسم کی اضافی رقم عائد نہیں ہوتی لیکن جب وہ متعینہ مدت میں ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو پھر اس پر اضافی رقم مرتب ہو جاتی ہے اور یہ روایتی تجارتی بینکوں میں ہوتا ہے۔ جہاں تک اسلامی بینکوں کا تعلق ہے تو اس میں اس پر اضافی رقم عائد نہیں ہوتی ہے۔

عملی نتیجہ یہ نکلا کہ اس کارڈ کا حامل خریدے گئے سامان کی قیمت ادا کرنے اور خدمات

کا عوض ادا کرنے کے لئے ایک عملی مدت پاتا ہے، اسی لئے اس کارڈ کو بالتاخیر ادائیگی کا کارڈ کہا جاتا ہے۔

د- صاحب کارڈ سامان کی خریداری اور حصول خدمات کی قیمتوں سے زیادہ بینک کو ادا نہیں کرتا ہے اور بینک ان کے تاجروں سے اس کے فروخت کردہ سامان یا خدمات پر کمیشن لیتا ہے جو اس کارڈ کو تسلیم کرتے ہیں یعنی صاحب کارڈ سے کچھ نہیں لیا جاتا ہے۔

ہ- ادارہ کارڈ کو تسلیم کرنے والے تاجر کو کریڈٹ کی حد تک سامان کی قیمت اور خدمات کا عوض ادا کرتا ہے۔

کریڈٹ کارڈ اور چارج کارڈ کے درمیان فرق

اول الذکر کارڈ دوسرے سے کئی ناحیوں سے مختلف ہے، اس میں تین بہت اہم ہیں:

۱- تمام بینک اس کارڈ کے اجراء اور تجدید پر فیس لیتے ہیں اور کریڈٹ کارڈ کی تجدید پر فیس نہیں لیتے اور نہ اس پر عام طور سے سالانہ فیس ہوتی ہے۔

۲- پہلا کارڈ استعمال کرنے والوں سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ مہینہ کے آخر میں ان پر عائد ہونے والی ساری رقم ادا کردیں۔ جہاں تک کریڈٹ کارڈ استعمال کرنے والوں کا تعلق ہے تو انہیں بینک سے قرض ملتا ہے اور صاحب کارڈ کو اختیار ہوتا ہے کہ جس طرح چاہے ادا کرے۔

۳- پہلے کارڈ میں قرض داری کی حد بہت بڑی ہے اور صاحب کارڈ پر مہینہ کے آخر میں اس کی ادائیگی لازم ہوتی ہے یا پھر ایک مختصر سی مدت میں، کریڈٹ کارڈ میں قرض داری کی حد بڑی نہیں اور اس کے حامل کو متعینہ مدت کے دوران اضافی رقم کے ساتھ ادئیگی کی مہلت دی جاتی ہے۔

چارج کارڈ کا شرعی حکم

اس کا استعمال شرعاً ممنوع ہے، کیونکہ اس میں سودی لین دین ہوتا ہے۔

لیکن مندرجہ ذیل شرائط پر اس کارڈ کا جاری کرنا شرعاً جائز ہے:

۱-صاحب کارڈ پر ادائیگی کی تاخیر کی صورت میں اضافی سود کی شرط نہ رکھی جائے۔

۲-شرعی طور پر حرام کاموں میں کارڈ استعمال نہ کیا جائے ورنہ کارڈ ضبط کر لیا جائے گا۔

۳-صاحب کارڈ بطور ضمانت نقدی رقم جمع کرتے وقت اس بات کی صراحت لازماً کرے کہ ادارہ مضاربت کے طریقہ پر اس کے مال کی سرمایہ کاری کرے گا اور منافع دونوں کے درمیان متعینہ تناسب سے تقسیم ہوں گے۔

تیسری قسم-کریڈٹ کارڈ

یہ ایسا کارڈ ہے جسے بینک گاہکوں کے لئے جاری کرتا ہے، اس طور پر کہ انہیں خریداری کرنے اور متعین شرح میں رقم نکالنے کی اجازت ہے اور انہیں قرضِ مؤجل قسط وار ادا کرنے کی سہولت دی جاتی ہے اور وقت بوقت بڑھنے والے قرض کی ادائیگی میں بھی، لیکن اس پر سود کی صورت میں اضافی رقم مرتب ہوتی ہے، اس قسم کا کارڈ دنیا میں بہت عام ہے۔ اس میں Visa اور Master Card سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

اس کی تین قسمیں ہیں:

۱-سلور کارڈ یا عام کارڈ: اس میں صاحب کارڈ کو ایک بڑی حد سے اوپر قرض لینے کی اجازت نہیں ہوتی، مثلاً دس ہزار ڈالر۔

۲-سنہرا کارڈ یا ممتاز کارڈ: اس میں صاحب کارڈ کو حد سابق سے بڑھ کر قرض لینے کی اجازت ہوتی ہے اور کبھی کبھی تو اس میں شرح رقم کا تعین ہی نہیں ہوتا ہے، جیسے امریکن ایکسپریس کارڈ جو صرف بڑے بڑے مالداروں کو بھاری فیس پر دیا جاتا ہے۔

۳-پلاسٹک کارڈ: کھاتے دار کی مالی حیثیت اور بینک کے اس پر اعتماد کے حساب سے اس کارڈ کی کچھ اضافی خصوصیات اور امتیازات ہیں، یہ کارڈ معمولی قرض اور بھاری قرض

دینے، حادثات کے خلاف انشورنس، اس کے غائب ہونے پر مفت بدل دینے، ہوٹلوں میں اور کرایہ پر گاڑیاں لینے میں ڈسکاؤنٹ کرنے نیز بغیر کمیشن کے سیاحتی چیک دینے پر مشتمل ہوتا ہے۔

اس کی مثالیں ویزا، ماسٹر کارڈ، امریکن ایکسپریس ہیں، اس وقت یہی زیادہ رائج ہیں۔

اس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

الف- یہ متعین شرح کے اندر وقت کے اعتبار سے بڑھتے رہنے والے قرض کا حقیقی ذریعہ ہے جس کا تعین کارڈ جاری کرنے والا ادارہ کرتا ہے، یہ ادائیگی کا بھی ذریعہ ہے۔

ب- اس کا حامل خریدے گئے سامان کی قیمت اور خدمات کا عوض ادا کرتا ہے اور جس حد تک قرض لینے کی اس کو اجازت ہوتی ہے اتنی رقم نکال سکتا ہے۔ اگر اس کی کوئی حد متعین نہ ہو تو جتنی رقم چاہے نکال سکتا ہے۔

ج- اس کے حامل کو بغیر کسی اضافی سود کے مطلوبہ رقم جمع کرنے کی مہلت ملتی ہے، جیسا کہ اس کو ایک متعین مدت دی جاتی ہے کہ وہ اس کے اندر اضافی سود کے ساتھ بالتاخیر ادا کردے لیکن نقد رقم نکالنے کی صورت میں اسے مہلت نہیں دی جاتی ہے یعنی قرض کی ادائیگی فوراً نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک متعینہ مدت کے درمیان اور قسط وار ہوتی ہے۔

د- یہ کارڈ کبھی کبھی ان کو دیا جاتا ہے جن کا پہلے سے بینک بیلنس نہیں ہوتا ہے یا ان کے مالی بیلنس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

ھ- کبھی کبھی اس کارڈ کے اجراء پر سالانہ فیس نہیں لی جاتی ہے جیسا کہ برطانیہ میں ہے یا برائے نام فیس لی جاتی ہے جیسا کہ امریکہ میں ہے اور بینکوں کی پوری آمدنی کا دارومدار تاجروں سے لی جانے والی رقم پر ہوتا ہے۔

اس کا شرعی حکم

اس کارڈ کے ذریعہ لین دین حرام ہے، اس لئے کہ یہ سودی قرض کے معاہدہ پر مشتمل ہوتا ہے، اس کا حامل اسے قسط وار سودی فائدے کے ساتھ ادا کرتا ہے۔

کارڈ کے عام احکام

کارڈ کی تمام قسموں کے عام احکام حسب ذیل ہیں (المعاییر الشرعیہ لہیئۃ المحاسبۃ والمراجعۃ ر ۲۳، ۲۴، بن ۲۳ ۱۴۲۳ / ۲۰۰۲ء):

۱- کارڈ کی سرپرست تنظیموں کے ساتھ اشتراک

کارڈ کی سرپرست عالمی تنظیموں کی رکنیت میں اسلامی بینکوں کا اشتراک شرعاً ممنوع نہیں ہے، اس شرط کے ساتھ اگر شرعی مخالفت پائی جاتی ہے یا وہ تنظیمیں خلاف شریعت کوئی شرط لگاتی ہیں تو اس سے اجتناب کریں اور اس وقت اس ادارہ کے لئے ان تنظیموں سے لائسنس وغیرہ لینے کے عوض فیس وغیرہ کی ادائیگی درست ہوگی بشرطیکہ وہ کسی قسم کے براہ راست یا بالواسطہ سودی اضافہ سے پرہیز کریں، گویا کہ کریڈٹ کے بجائے اجرت کی صورت ہو اور اسلامی بینکوں کا کاروبار ڈیبٹ کارڈ نیز سود کی شرط سے خالی کریڈٹ کارڈ تک محدود ہو نہ کہ اس پر مشتمل کریڈٹ تک پھیلا ہوا ہو۔

اس فیس کی نوعیت یہ ہے کہ یہ خالص اجرت ہیں جسے بینک خدمت کے منافع اور پیش کردہ سہولیات کے عوض لیتا ہے اور اجارہ جو عوض کے ساتھ منفعت کا مالک بنانے سے عبارت ہے، جائز ہے۔

۲- کمیشن اور فیس

کارڈ جاری کرنے والے اسلامی بینک کے لئے کارڈ کو تسلیم کرنے والے تاجر سے سامان فروخت اور خدمات کی قیمت سے فیصد کے حساب سے کمیشن لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مارکیٹنگ اور دلالی نیز قرض دینے کی خدمت کی اجرت کی طرح ہے۔

اور مذکورہ بینک کے لئے رکنیت، تجدید اور استبدال کی فیس لینا بھی حامل کارڈ سے جائز

ہے، اس لئے کہ یہ فیس صاحب کارڈ کو کارڈ رکھنے کی اجازت دینے اور اس کی خدمات سے استفادہ کرنے کے عوض ہے۔

۳-کارڈ کے ذریعہ نقدی رقم نکالنے کی فیس

الف-صاحب کارڈ کے لئے (A.T.M) وغیرہ کے ذریعہ اپنے بیلنس سے نقد رقم نکالنا جائز ہے اور وہ رقم اس کے بیلنس کے حد میں ہو یا بیلنس سے زیادہ جس پر کارڈ جاری کرنے والا اسلامی بینک بغیر سودی فائدے کے راضی ہو۔

ب-کارڈ جاری کرنے والے اسلامی بینک کے لئے نقدی رقم نکالنے کی خدمت فراہم کرنے پر مناسب کمیشن عائد کرنا درست ہے جو کہ نکالی گئی رقم سے مربوط نہ ہو یا اس کی کوئی متعین شرح نہ ہو۔

یہ کمیشن درست ہیں، اس لئے کہ اجرت متعین ہے اور وہ نکالی گئی رقم کے تناسب سے مربوط نہیں ہے جس پر شریعت میں ممنوعہ بینک سود کا حکم منطبق ہوتا ہے۔

ج-اگر بینک صاحب کارڈ پر یہ شرط عائد کرے کہ اس کارڈ کے استعمال کے لئے اسے کچھ بیلنس جمع کرنا ہوگا تو بینک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کارڈ ہولڈر کو اپنے اکاؤنٹ میں جمع کردہ رقم کی سرمایہ کاری سے روکے، اس لئے کہ اس نے یہ رقم بینک کے پاس شرعی مضاربت کی بنیاد پر رکھی ہے۔

۴-کارڈ جاری کرنے والے کی طرف سے عطا کردہ امتیازات

الف-صاحب کارڈ کو ایسے امتیازات فراہم کرنا جو شرعاً جائز ہوں، درست ہے جیسے کہ خدمت کے حصول میں ترجیح دینا اور ہوٹلوں، ریستوران وغیرہ اور ہوائی کمپنیوں میں رعایتیں دینا۔

ب- صاحبِ کارڈ کو شرعی طور پر حرام امتیاز فراہم کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ کمرشیل لائف انشورنس یا غیر شرعی جگہوں جیسے شراب خانہ، رقص گاہ، مخلوط بحری ساحل میں جانا، یا حرام تحائف پیش کرنا یا لاٹری اور قمار وغیرہ کی سہولیات فراہم کرنا۔

۵- کارڈ کے ذریعہ سونے چاندی یا نقد رقم کی خریدای

ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ سونے چاندی یا نقد رقم کی خریداری شرعاً جائز ہے، اس لئے کہ خریداری میں حکمی طور پر قبضہ ہونا شرعاً معتبر ہے، اس طور پر کہ کارڈ تسلیم کرنے والے فریق کے ادائیگی واؤچر پر دستخط ہو جائے، نیز کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بھی جائز ہے، اگر اسلامی بینک صاحب کارڈ کو بغیر مدت کے رقم ادا کرے اس طور پر کہ وہ خریدار کا وکیل ہے۔

کارڈ کے مختلف فریقوں کے درمیان تعلقات کی شرعی نوعیت

کارڈ کے فریقوں کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں:

۱- کارڈ جاری کرنے والے اور صاحب کارڈ کے درمیان تعلق

۲- کارڈ جاری کرنے والے اور تاجر کے درمیان تعلق

۳- صاحب کارڈ اور تاجر کے درمیان تعلق

اس میں ہر فریق کا دوسرے فریق سے دوہرا تعلق ہے اور کبھی کبھی یہ تعلق سہ طرفہ ہو جاتا ہے، ایک کارڈ جاری کرنے والا، دوسرا صاحب کارڈ اور تیسرا تاجر۔ کارڈ کے استعمال کے لحاظ سے عقود بھی تین قسم کے ہو جاتے ہیں۔

۱- کارڈر جاری کرنے والے اور صاحب کارڈ کے درمیان تعلق

یہ قرض ، کا تعلق ہوتا ہے، صاحب کارڈ اس کے ذریعہ اس قدر رقم نکال سکتا ہے جس کا اس کے اور بینک کے درمیان اتفاق ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وہ قرض کے بدلہ اضافی سود ادا نہیں

کرے گا، اس لئے کہ ہر وہ قرض جس میں اضافہ کی شرط ہو حرام ہے، جہاں تک کارڈ جاری کرنے کی فیس ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ وہ خرچ اور ملازمین کی خدمت کے بدلے ہے۔

کارڈ جاری کرنے والے کو جس وقت وہ چاہے منع کرنے اور معاہدہ توڑنے کا حق حاصل ہے، چنانچہ کارڈ کی ملکیت کا حق اس کی طرف لوٹ آئے گا اور وہ جب چاہے پھر اس کو واپس لے سکتا ہے، یہ احکام شریعت کے موافق ہے، اس اعتبار سے قرض دینے والے کے لئے فی الحال یا مستقبل میں قرض کے بدل کا مطالبہ جائز ہے اور یہ قرض کو فسخ کرنا ہے۔

صاحب کارڈ پر قرض کی اس متفقہ مقدار کو متعین وقت میں کارڈ جاری کرنے والے ادارے کو واپس کرنا ضروری ہے اور قرض کا بدل واپس کرنے میں یہ اس کے اوپر شرعاً واجب ہے۔

صاحب کارڈ تاجر کو سامان یا خدمت کی قیمت لینے کے لئے کارڈ جاری کرنے والے بینک کی طرف منتقل کر دے گا، صاحب کارڈ شرعاً قرض کے ذمہ سے بری ہو جائے گا اور پورے قرض کی ذمہ دار بینک ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے صاحب کارڈ اور کارڈ جاری کرنے والے کے درمیان مطلق حوالہ کا تعلق ہے اور وہ ایسے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنے قرض کی ادائیگی کا ذمہ دار بنا دیتا ہے۔ اپنے اوپر عائد ہونے والے قرض سے اس کو مقید نہیں کرتا ہے اور محال علیہ حوالہ کی ادائیگی منظور کر لیتا ہے، یہ صورت احناف کے نزدیک جائز ہے (بدائع الصنائع ۶/۱۶، الدر المختار ورد المحتار ۴/۳۰۶، مجمع الضمانات للبغدادی / ۲۸۳) اور فرقہ امامیہ اور زیدیہ اپنے راجح قول کے مطابق اس سلسلہ میں احناف سے اتفاق کرتے ہیں۔

یہ حوالہ اس حدیث نبوی کے عموم میں داخل ہے: جو شخص غنی پر محول کیا جائے تو چاہئے کہ وہ اس کی اتباع کرے (اس حدیث کی روایت طبرانی نے المعجم الاوسط میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے) اور احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے: جو شخص کسی غنی پر محول کیا جائے اسے حوالہ کو تسلیم کر لینا چاہئے۔

اس حوالہ کی مشروعیت میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ شخص واحد پر ہو یا کسی ادارہ پر یا کسی ایسے فریق پر جو قرض کی ادائیگی پر راضی ہو۔

درحقیقت یہ کارڈ جاری کرنے والوں کے حق میں کفالہ کا تعلق ہے، یعنی کارڈ جاری کرنے والا صاحب کارڈ کے مال کا کفیل ہے جو تاجر وغیرہ کا قرض ادا کرتا ہے اوران دونوں کے درمیان ضمانت کا تعلق ہوتا ہے۔

بعض کا رجحان اسی طرف ہے، یعنی یہ کہ کارڈ جاری کرنے کے فوراً بعد اس چیز کی ضمانت عائد ہوجاتی ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ یہ صورت شوافع کے علاوہ جمہور کے نزدیک شرعاً جائز ہے (قضایافقہیہ معاصرۃ فی المال والاقتصاد از ڈاکٹر نزیہ حماد ر ۱۴۴)۔

یہ سرمایہ دارانہ نظام میں یا قانونی رجحان میں صحیح موقف ہے لیکن شرعاً یہ ایک ایسا موقف ہے جو اگرچہ ظاہری طور پر درست معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت جو بعد میں پیش آتا ہے وہ ہماری شریعت کے اعتبار سے درست نہیں ہے، اس لئے کہ ضمان یا کفالہ بالکل مفت معاہدہ ہوتا ہے اور یہ ضمانت دینے والے ادارے خیراتی فنڈ نہیں ہیں، بلکہ یہ نفع اور فائدہ کی خواہش رکھتے ہیں، خواہ صاحب کارڈ پر عائد ہونے والی رقم پر متعین مدت کے اندر جمع نہ کرپانے کی صورت پر اضافی سود مرتب کرکے یا تاجر کے مستحقہ ثمن سے متعینہ فیصد حاصل کرکے، پھر کارڈ جاری کرنے کے وقت یا سالانہ تجدید کے وقت بھاری کمیشن حاصل کرتے ہیں۔ یہ ساری چیزیں شریعت اسلامیہ کی ضمانت اور کفالہ کے اصول سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔

اسی طرح صاحب کارڈ کے حوالہ سے اس تعلق کو وکالہ علی الاجرۃ کہنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں صاحب کارڈ کی طرف سے وکالت اپنے خالص معنی میں صادر نہیں ہوتی۔ وہ کارڈ جاری کرنے والے کو توکیل کی بنا پر قرض کی ادائیگی کا اجر نہیں دیتا ہے بلکہ وکالہ کا معنی اس وقت واضح ہوتا ہے جب بینک اپنے وکیل کی طرف سے مطلوبہ رقم کی ادائیگی کرتا ہے، بشرطیکہ وہ رقم کھاتے دار کی طرف سے موجود ہواور اس سے نکالی گئی رقم کی ادائیگی ہوجاتی ہو۔

چنانچہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں کارڈ جاری کرنے والے اور صاحب کارڈ کے درمیان تعلق صاحب کارڈ کے اعتبار سے حوالہ کا ہے۔

۲-کارڈ جاری کرنے والے اور تاجر کے درمیان تعلق

یہ محض تجارتی تعلق ہوتا ہے جس کی بنیاد وکالۃ بالأ جرۃ پر ہوتی ہے، اس طور پر کہ کارڈ جاری کرنے والا بینک تاجر کا وکیل ہوتا ہے کہ وہ صاحب کارڈ کی خریداری کے بدلے عائد ہونے والی رقم کو قبضہ میں لے کر تاجر کے اکاؤنٹ میں ڈال دے، اسی طرح بینک حامل کارڈ کے بیلنس سے رقم نکالنے میں بھی تاجر کا وکیل ہوتا ہے۔

فقہاء نے وکالت بالاجرۃ اور بدون اجرت کو بالاتفاق جائز قرار دیا ہے، وکالت بالاجرۃ کا حکم اجارات کے حکم کی طرح ہے اور بدون اجرت وکالہ وکیل کی طرف سے معروف ہے (القوانین الفقہیہ لابن جزی ر۳۲۹ طبع فاس ۵۴ ۱۳ ر ۱۹۳۵)۔

کارڈ جاری کرنے والا ادارہ خریداری کے لئے کارندے بھیجنے، نیز سامان کو رواج دینے، مارکیٹنگ کرنے، تجارتی مقام، ہوٹل وغیرہ کی تشہیر کرنے اور اشیاء کی قیمتیں دلانے کے عوض کمیشن لے سکتا ہے، یہ دفتری اخراجات کا مطالبہ کرتے ہیں۔

یہ وہی کمیشن ہے جس کی تاجر پر کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کی طرف سے شرط ہوتی ہے، یعنی اشیاء فروخت کی قیمتوں سے کٹوتی، سود نہیں اور نہ "ضع وتعجل" جیسی کوئی اضافی رقم (البطاقات البنکیہ الاقراضیہ از ڈاکٹر عبدالوہاب ابوسلیمان ر ۷ ۲۲، ۲۲۸)۔

۳-صاحب کارڈ اور تاجر کے درمیان تعلق

یہ اشیاء کی خرید وفروخت اور ہوٹلوں میں استعمال ہونے والی چیزیں پیش کرنے کا تعلق ہے، یا ہوٹلوں میں کرایہ پر لینے اور دینے کا تعلق ہے اور صاحب کارڈ تاجر کو ثمن یا اجرت حاصل کرنے کے لئے بینک پر محول کر دیتا ہے، یہ شرعاً ممنوع نہیں ہے۔

کریڈٹ کارڈ میں ممانعت کی وجہ سود کا پایا جانا یا قرض پر سودی اضافہ کی شرط ہے یا اس وجہ سے کہ اس میں شرعی ممنوعات کا ارتکاب ہوتا ہے۔

رہی بات اس کارڈ کی جس سے براہِ راست بیلنس سے رقم نکالی جاتی ہے تو اس کا شمار قرض والے کارڈ میں نہیں ہوتا ہے اور اس پر فقہ اسلامی میں ثابت شدہ قرض کے احکام منطبق نہیں ہوتے ہیں مگر جب صاحب کارڈ کسی دوسرے بینک سے قرض لے جس کی ادائیگی اس کے بینک سے کی جائے اور وہ بینک اس پر قرض ہونے کی حیثیت سے کمیشن عائد کرے، چنانچہ اس وقت یہ اقراض کے باب سے ہوگا اور اس پر قرض کی حلت وحرمت کے احکام جاری ہوں گے۔

اور چونکہ اس کارڈ میں تعلق اقراض کا نہیں ہوتا ہے، لہذا خرید کی قیمت میں اضافی رقم کی ممانعت نہیں ہے یا غیر ملکی کرنسیاں نکالنا سودی اضافہ کے قبیل سے نہیں ہے، اس لئے کہ ممنوع اقراض نہیں پایا جارہا ہے، چنانچہ سودی اضافہ بھی نہیں ہوگا اور یہ خیراتی کام یا قرض حسن کے قبیل سے ہے اور ایسا کارڈ شرعاً مباح ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا شرعی متبادل

روایتی تجارتی بینکوں کی طرف سے جاری کردہ کریڈٹ کارڈ کے شرعی بدل پر اعتماد کرنا ممکن ہے، اس طور پر کہ کارڈ کے نظام میں ترمیم کی جائے اور انہیں شرعی ممنوعات سے خالی کردیا جائے، اس میں سب سے اہم انٹرسٹ سے پرہیز کرنا ہے۔

لیکن ان ترمیم شدہ کارڈ کو رواج دینے میں عملی حل کی ضرورت ہوگی اور یہ بھی محل اشکال ہے۔اس کا حل اس طرح ہوسکتا ہے کہ ماہانہ ڈسکاؤنٹ کارڈ اور مرابحہ کارڈ جاری کیا جائے۔

۱- ماہانہ فیس کارڈ (Charge Card)

یہ ایسا کارڈ ہے جس کو اسلامی بینک اس شرط پر جاری کرتا ہے کہ وہ بعض بینکوں میں ماہانہ تنخواہ کی مقدار سے کارڈ کے ذریعہ رقم نکالنے کی شرح متعین کردیتا ہے اور بعض دوسرے

بینکوں میں اس کا تعین تنخواہ کے اسی فیصد سے ہوتا ہے، ایسا یا تو تنخواہ کی ضمانت پر ہوتا ہے یا بینک کے نزدیک کسی دوسری ضمانت کی بنیاد پر بشرطیکہ بینک اس پر کوئی انٹرسٹ نہ لے۔

اس کارڈ کی صورت یہ ہے کہ یہ وکالہ کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، اگر کھاتے دار کے اکاؤنٹ میں اتنی رقم موجود ہو جتنی اس سے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ نکالی گئی ہے اور وکالہ بالا جر اسلام میں جائز ہے جیسا کہ پہلے آچکا ہے۔

لیکن اگر کھاتے دار کے اکاؤنٹ میں اتنی رقم نہ ہو تو بینک اپنے کھاتے دار کے لئے قرض حسن کے طور پر اس کی ادائیگی کرتا ہے۔ ایسا یا تو ماہانہ تنخواہ کی ضمانت پر ہوتا ہے یا کسی دوسری مناسب اور کفایت کرنے والی ضمانت کی بنیاد پر اور یہ جائز اور مستحب ہے۔

لہذا ایسے اسلامی بینک منافع سے خالی خدمت انجام دیتے ہیں اور سود کے شائبہ سے دور ہو کر اور یہی شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ سرمایہ کاری پر عائد ہونے والا انٹرسٹ حرام سود کی ایک قسم ہے، کیونکہ وہ سودی قرض کی طرح ہے اور ہر وہ قرض جو نفع کا باعث ہو سود ہے۔ یہ طریقہ بڑی آسانی سے قابل عمل ہو سکتا ہے۔

۲- مرابحہ کارڈ

یہ وہ کارڈ ہے جس کی بنیاد خرید و فروخت ہوتی ہے۔ یہ اس طرح کہ صاحب کارڈ اس بینک کی طرف سے جو فی الفور قیمت کی ادائیگی کرتا ہے جو چاہے خرید سکتا ہے اور خریدی ہوئی چیز کا مالک ہوتا ہے، جس پر اس کی جانب سے اس کا وکیل قبضہ کرتا ہے پھر وہ اسے اپنے وکیل سے نفع پر فروخت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ بیع مملوکہ شئی کی ہوتی ہے اور یہ خریدنے کا حکم دینے والے کے لئے مرابحہ کی صورت ہے۔ بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی نے اس معاملہ کو ملکیت اور قبضہ کی شرط کے ساتھ درست قرار دیا ہے۔

لیکن اس مرابحہ کا اختیار کرنا عملاً دشوار ہے۔ اس لئے کہ صاحب کارڈ اپنا کارڈ لے کر

مختلف شہروں اور ملکوں میں جاتا ہے اور کسی متعین شہر میں بینک کے ساتھ ہر معاملہ میں اتفاق اس کے لئے مشکل ہے، یہ صورت معاملہ خریداری کے باہمی وعدے کو فریقین کے لئے قضاءً لازم کرنے پر موقوف ہے جسے دیانتاً لازم وعدہ پر قیاس کیا گیا ہے جو اکثر علماء کے نزدیک محل نظر ہے، اس میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ صاحب کارڈ کو ہوٹلوں اور ریستوران میں خدمات کی ضرورت ہوگی جو یہ کارڈ اسے فراہم نہیں کرتا۔

بعض اسلامی بینکوں کی طرف سے جاری کئے جانے والے کریڈٹ کارڈ کا حکم

بعض اسلامی بینکوں سے جاری ہونے والے کریڈٹ کارڈ کی اس وقت دو قسمیں پائی جاتی ہیں، یہ دونوں حسب ذیل ہیں (مقالہ: بطاقۃ الائتمان بین المصارف الاسلامیہ والمصارف الربویہ از ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ، حوالہ سابق ر ۴۲۲، ۴۲۴):

پہلی مثال سرمایہ کاری ویزا: اسے کویتی فائنانشیل ہاؤس اس نام سے جاری کرتا ہے۔

کویت کے اس ادارہ کی فتویٰ کمیٹی اور شرعی رہنمائی بورڈ نے مروجہ کریڈٹ کارڈ میں کچھ شرعی ترمیمات کی ہیں۔ ان میں سب سے اہم تاخیر کی صورت میں انٹرسٹ کو لغو قرار دینا ہے اور کارڈ کو کھاتے دار کے اکاؤنٹ سے مربوط کرنا ہے نیز حامل کارڈ کے اکاؤنٹ سے خریداری کی قیمت کی ادائیگی ہے یا تو پیشگی یا واؤچر پانے پر اور یہ کہ جب اکاؤنٹ کھلے تو کھاتے دار کو باخبر کردیا جائے کہ اس قرض کی ادائیگی کے لئے بیلنس مہیا کرنا ضروری ہے۔

یہ ضابطے اس ویزا کو ڈیبٹ کارڈ کے مشابہ بناتے ہیں۔ اس لئے کہ اس میں قرضوں کی ادائیگی صاحب کارڈ کے اکاؤنٹ سے ہوتی ہے، البتہ لائف انشورنس کا امتیاز اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس مسئلہ کا حل ابھی نہیں ہوسکا ہے۔

اس کا ڈ کی تمام کارروائیاں یا تو وکالہ بالأجر پر مشتمل ہیں یا مفت کفالہ پر یا ایسے معمولی قرض پر جو بعض ا، فات بغیر انٹرسٹ کے ہوتا ہے۔

دوسری مثال- راجحی ویزا: اس کو سرمایہ کاری کی راجحی بینکنگ کمپنی جاری کرتی ہے، درحقیقت شرعی کمیٹی نے اس کارڈ کو قانون کی ایک دفعہ حذف کرنے کے بعد پاس کیا ہے۔ وہ تاخیر کا انٹرسٹ ہے، اس طرح کہ بلوں کی ادائیگی کھاتے دار کے کرنٹ اکاؤنٹ سے کی جائے گی اور اگر اس میں کافی رقم موجود نہ ہو تو نقد انشورنس سے کی جائے گی اس شرط پر کہ وہ اپنے اوپر اس وقت عائد ہونے والی انشورنس کی رقم فوراً مہیا کرے اور صاحب کارڈ کو پے لسٹ کی بنیاد پر رقم نکالنے یا قرض دینے کی سہولیات حاصل نہیں ہوں گی۔

کمیٹی نے ان اصولوں کو اس شرط پر پاس کیا ہے کہ راجحی کمیٹی کی طرف سے کارڈ جاری کرنے پر کسی قسم کا ظاہری یا خفیہ سود نہ لیا جا سکے گا نہ دیا جا سکے گا، چاہے معاملہ اس کے کارندوں سے ہو یا انٹرنیشنل ویزا کمپنی سے یا پھر معاملہ کی فریق انٹرنیشنل ویزا کمپنی اور راجحی کمپنی کے درمیان کوئی کمپنی ہو۔

کمیٹی نے غیر ملکی کرنسیوں کی تبدیلی کا نرخ اس دن کارڈ استعمال کرنے والوں کے لئے راجحی کمیٹی کی جانب سے اعلان کئے گئے نرخ کے اعتبار سے مقرر کیا ہے۔

کمیٹی نے نقدی رقم نکالنے پر کمیشن لینے سے منع کیا ہے اور کارڈ جاری کرنے سے متعلق فیس، سالانہ فیس اسی طرح تاجر اور خدمت پیش کرنے والوں کی رقم کا ایک حصہ کاٹ کر ان کے بلوں کی ادائیگی کرنے کی اجازت دی ہے۔

یہ دونوں مثالیں عام تجارتی بینکوں کے کارڈ کا صحیح اسلامی بدل شمار کی جاتی ہیں بشرطیکہ کارڈ استعمال کرنے کی مدت عام حالات میں اجازت یافتہ ہو۔

اسی سے ملتی جلتی ایک مثال بحرین میں عربی بینکنگ ادارہ بھی ہے، جو ابھی تجربہ کے دور سے گذر رہا ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کا شرعی حکم

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

ذرائع مواصلات کی تیز رفتار ترقی نے پوری دنیا کو ایک گاؤں میں تبدیل کر دیا ہے، دور دراز فاصلوں پر مقیم لوگوں سے رابطہ قائم کرنا آسان ہو گیا ہے، اور اس نے تجارت اور کاروبار کی دنیا کو وسیع کر دیا ہے، فاصلے جس قدر سمٹتے جاتے ہیں، تجارت کا دائرہ اسی قدر پھیلتا جاتا ہے، اس کی وجہ سے پیسوں کی حفاظت، لین دین اور رقوم کی ترسیل میں بینکوں کی اہمیت بھی بڑھتی جارہی ہے، بینک اب نہ صرف کھاتہ داروں کی رقوم کی حفاظت کرتے ہیں، اور بعض صورتوں میں ان کی جمع کی ہوئی رقم سے زیادہ انہیں واپس کرتے ہیں، بلکہ بہت سے ایسے کام بھی انجام دیتے ہیں جن کے لئے ماضی میں بہت تگ و دو کرنی پڑتی تھی اور کثیر افرادی اور مالی وسائل کی ضرورت پڑتی تھی۔

اسی سلسلہ میں بینک مختلف قسم کے کارڈ بھی جاری کرتے ہیں، اور مقررہ قواعد کے مطابق کارڈ ہولڈرس کو سہولتیں مہیا کرتے ہیں، اس سلسلہ میں تین قسم کے کارڈ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اے ٹی ایم کارڈ (ATM Card)، ڈیبٹ کارڈ (Debit Card) اور کریڈٹ کارڈ (Credit Card)۔

اے ٹی ایم کارڈ

اے ٹی ایم کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کو اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ اس کے

☆ ناظم المعہد العالی الاسلامی حیدر آباد۔

ذریعہ وہ اپنے شہر یا ملک یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی موجود اے ٹی ایم نظام سے اپنی ضرورت کے بقدر رقم بصورت نقد حاصل کرسکیں، اس کارڈ کے ذریعہ آدمی اپنی جمع کردہ رقم سے استفادہ کرتا ہے، اوراس کو حاصل کرسکتا ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جہاں تک رقم کی حفاظت اور بوقت ضرورت رقم کی واپسی کی بات ہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس کی حیثیت قرض کی ہے، بینک لوگوں سے خواہش کرتا ہے کہ لوگ اسے پیسے دیں، وہ پیسے دینے والے کے حسب خواہش اسے ادا کردے گا، اس طرح بینک کی حیثیت قرض لینے والے کی ہوئی اور کھاتہ دار کی حیثیت قرض دینے والے کی، نیز اے ٹی ایم کارڈ کی حیثیت قرض کے وثیقہ کی ہوئی کہ قرض دہندہ جب چاہے کارڈ دکھا کر اسے حاصل کرلے اور یہ جائز ہے، البتہ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اس شرط کے ساتھ کسی کو قرض دینا کہ "وہ فلاں دوسرے شہر میں اس کا قرض لوٹادے" کو فقہاء کی اصطلاح میں سفتجہ کہتے ہیں، سفتجہ کو شافعیہ تو مطلق ناجائز کہتے ہیں (المہذب ۱؍۳۰۴) اور فقہاء مالکیہ نے بھی گو منع کیا ہے، لیکن بحالت ضرورت اگر مال کی حفاظت اسی طرح پر ہوسکے تو اس کی اجازت دی ہے (حاشیہ خرشی علی مختصر خلیل ۴؍۱۳۱)۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس کی اجازت ہے، اگر دوسرے شہر میں ادائیگی کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جائے (المغنی ۴؍۳۲۱)، یہی رائے علامہ ابن قیم کی بھی ہے (اعلام الموقعین ۱؍۳۹۱)، اور فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس طریقہ پر معاملہ کرنا مکروہ ہے (المبسوط ۱۴؍۳۷)۔

جن حضرات نے اسے ناجائز یا مکروہ یا بوقت ضرورت ہی جائز قرار دیا ہے، انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قرض پر کسی بھی قسم کے نفع اٹھانے کو منع فرمایا ہے، کیونکہ قرض پر کسی بھی قسم کا نفع اٹھانے میں سود کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور سفتجہ کے ذریعہ راستہ کے خطرات سے حفاظت کا فائدہ اٹھایا جارہا ہے، لیکن سفتجہ کی حقیقت کے سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اے ٹی ایم کی صورت سفتجہ کے دائرہ

میں نہیں آتی ہے، کیونکہ سفتجہ میں یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ اس قرض کو دوسرے شہر میں ہی وصول کرے گا اور خاص طور پر کسی مقصد کے لئے قرض لینے والے کو یہ رقم حوالے کی جاتی ہے، چنانچہ علامہ سرخسی (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

"والسفاتيج التی تتعامله الناس علی هذا إن كان أقرضه بغير شرط و كتب له سفتجه بذلک فلا بأس به" (المبسوط ۱۴/ ۳۷) (سفتجہ جس کا معاملہ لوگ کرتے ہیں، اس اصول پر اگر اسے بغیر شرط کے بطور قرض دیا اور اس کے لئے اس کا سفتجہ (وثیقہ ادائیگی) لکھ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

مشہور حنفی فقیہ قاضی فخر الدین اوزجندی رقم طراز ہیں:

"وتكره السفتجة إلا أن يستقرض مطلقا ويوفی بعد ذلک فی بلدة أخری من غير شرط" (ردالمحتار ۴/ ۱۷۴ بحوالہ خانیہ) (سفتجہ مکروہ ہے سوائے اس کے کہ قرض کو مطلق لے اور واپسی کسی دوسرے شہر میں ہو جس کی شرط نہیں ہو)۔

اے ٹی ایم کارڈ میں دوسرے شہر میں ہی رقم وصول کرنے کی شرط نہیں ہوتی، چونکہ اے ٹی ایم کا مرکز مختلف جگہ موجود ہوتا ہے اور حامل کارڈ کہیں بھی رقم وصول کرسکتا ہے، نیز یہ مراکز چوبیس گھنٹے کھلے رہتے ہیں، اس سے بھی کارڈ ہولڈر کو سہولت ہوتی ہے، ضمنی طور پر ایک سہولت یہ بھی ہوجاتی ہے کہ اگر وہ کسی دوسرے شہر میں گیا ہوا ہے اور وہاں رقم کی ضرورت پڑی تو وہاں بھی رقم مل جاتی ہے، اس لئے اس میں دوسرے شہر میں حاصل کرنے کی سہولت شرط کے درجہ میں نہیں ہے، لہذا یہ سفتجہ کی ممنوع صورت کے دائرہ میں نہیں آتا ہے، پس اے ٹی ایم کارڈ کے حاصل کرنے اور اس کی سہولتوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نظر نہیں آتا، بالخصوص موجودہ حالات میں جبکہ بھاری رقوم کا ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر جانا خطرہ سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں جان و مال دونوں کا تحفظ مشکوک ہوتا ہے تو یقیناً بہت سے لوگوں کے لئے اس طرح کی سہولت کا حاصل کرنا ضرورت کے درجہ میں بھی ہے۔

ڈیبٹ کارڈ

اس کارڈ کے ذریعہ تین قسم کے فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں:

۱-خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی، دوکاندار اس کارڈ کے واسطے سے اپنی مطلوبہ رقم کو اپنے کھاتے میں پہنچادیتا ہے۔

۲-ضرورت پر رقم کا نکالنا۔

۳-ضرورت پر رقم کا اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنا جس کے لئے انٹرنیٹ سے مدد لی جاتی ہے۔

ڈیبٹ کارڈ کا حامل اپنی جمع کردہ رقم حاصل کرسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں اور بینک اسے جوخدمات مہیا کرتا ہے اس کے لئے الگ سے کوئی اجرت نہیں لیتا، صرف کارڈ بنانے کے وقت اس کی فیس لی جاتی ہے۔

جہاں تک بوقت ضرورت رقم نکالنے کی سہولت ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اب رہ گیا بینک کا اس کی طرف سے قیمت ادا کرنا یا کسی اور وجہ سے کسی دوسرے کے کھاتے میں رقم منتقل کرنا، تو یہ بھی درست ہے، اگر کارڈ ہولڈر پر کسی کا قرض باقی ہو اور بینک کے ذریعہ قرض ادا کیا جائے تو فقہ کی اصطلاح میں یہ حوالہ ہوگا، حوالہ سے مراد یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ دین ہو وہ کسی اور کو اپنی طرف سے دین کی ادائیگی کا ذمہ دار بنادے اور وہ دوسرا شخص اس کی طرف سے ادائیگی کی ذمہ داری قبول کرلے۔

"تحويل الدين من ذمة الأصيل إلى ذمة المحتال عليه" (العنایہ علی الہدایہ مع الفتح ۷/۲۳۸)۔

اور جس شخص کو ادا کیا جارہا ہے اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ پہلے سے اس کی رقم باقی نہ ہو تو بینک کی حیثیت اس کی طرف سے وکیل کی ہوگی اور یہ بھی جائز ہے۔

"قال المؤكل خذ هذا الألف يا فلان وادفعه إلى فلان فأيهما قضى

جاز قیاسا و استحسانا"(فتاوی خانیہ مع الہندیہ ۵/۴۶۹)۔

رہ گئی فیس کارڈ کی بات، تو اس میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آتی، کیونکہ یہ رقم کی منتقلی وغیرہ کے سلسلہ میں جو ضروری کاروائی کرنی پڑتی ہے اس کی اجرت ہے اور فقہاء نے ایسے کاموں کے لئے اجرت کو جائز قرار دیا ہے، معروف حنفی فقیہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

"**لیستحق القاضی الأجر علی کتب الوثائق أو المحاضر أو السجلات قدر ما یجوز لغیرہ کالمفتی**"(درمختار مع الرد ۹/۷۱۲)(قاضی وثیقہ، محضر وغیرہ کے لکھنے پر اس مقدار اجرت کا مستحق ہوگا جو دوسرے کو جیسے مفتی کو دی جاتی ہے)۔

لہذا ڈیبٹ کارڈ کا حاصل کرنا اور اس سے استفادہ کرنا بھی درست ہے۔

کریڈٹ کارڈ

کریڈٹ کارڈ دو طرح کے لوگوں کو جاری کیا جاتا ہے، ایک اس شخص کو جس کا پیسہ بینک میں جمع ہے، البتہ وہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد کا فائدہ اٹھانا چاہتا ہے، دوسرے وہ شخص جس کی رقم بینک میں جمع نہیں ہے، بینک اس کے حالات معلوم کر کے اس کی مالی حیثیت متعین کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس کی ماہانہ اور سالانہ آمدنی کیا ہے؟ اسی مناسبت سے اس کے لئے کارڈ جاری کرتا ہے، اس کارڈ سے وہ فوائد تو حاصل ہوتے ہی ہیں جو ڈیبٹ کارڈ سے آتے ہیں، اس کے علاوہ اس سے مزید ایک سہولت قرض حاصل کرنے کی ہوتی ہے، ایک متعین حد تک کارڈ ہولڈر اپنے کھاتے میں پیسہ نہ ہونے کے باوجود رقم لے سکتا ہے، اب اگر اس نے پندرہ دنوں کے اندر رقم ادا کر دی تو اسے کوئی زائد رقم دینی نہیں پڑتی، اگر پندرہ دن سے مدت بڑھ گئی تو یومیہ شرح کے لحاظ سے مزید رقم ادا کرنی ہوتی ہے، نیز اس کارڈ کے حصول اور کارڈ کی مدت گذر جانے کے بعد اس کی تجدید کے لئے فیس بھی ادا کرنی ہوتی ہے۔

اب جہاں تک ڈیبٹ کارڈ والی سہولتوں کے حاصل کرنے اور کارڈ کی فیس ادا کرنے

کی بات ہے تو اس میں تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اوپر ذکر آیا، لیکن قرض کی سہولت اور اس پر زائد رقم کی ادائیگی نے اس کو قابل غور مسئلہ بنادیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ پندرہ روز کی مدت کے بعد ادائیگی کی صورت میں جو زائد رقم ادا کی جاتی ہے وہ سود ہے اور سود خوری کی نفسیات یہی رہی ہے کہ پہلے قرض دو تا کہ لوگ ہنسی خوشی نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر اسے لے لیں، اور جب وقت پر ادا نہ کر سکے تو زائد ادائیگی کی شرط پر مہلت دے دو، زمانہ جاہلیت میں ربا کا یہی طریقہ زیادہ مروج تھا جسے ربا نسیہ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں:

"ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به" (تفسیر کبیر ۷ / ۹۱) (پھر جب دین کی ادائیگی کا وقت آجاتا تو قرض دینے والے اصل رقم کی واپسی کا مطالبہ کرتے، اب اگر اس کے لئے ادا کرنا مشکل ہوتا تو رقم میں بھی اضافہ کر دیتے یعنی زائد رقم کا مطالبہ کرتے اور مہلت بھی دے دیتے، ربا کی یہی صورت ہے جو زمانہ جاہلیت میں مروج تھی)۔

اس لئے حقیقت یہ ہے کہ قرض پر لی جانے والی زائد رقم سود میں داخل ہے، سود کا لینا بھی حرام ہے، اور دینا بھی، اس لئے کریڈٹ کارڈ کا حاصل کرنا اصولی طور پر جائز نہیں ہے، اور اس سے جو جائز سہولتیں متعلق ہیں وہ ڈیبٹ کارڈ سے حاصل ہو جاتی ہیں، اس لئے عام حالات میں اس کارڈ کے حصول کو ضرورت قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، یہ خیال ہوسکتا ہے کہ اگر پندرہ دنوں کے اندر ہی رقم ادا کر دی جائے جس پر کوئی سود نہیں لیا جاتا ہے تو اس لحاظ سے اسے جائز ہونا چاہئے، لیکن یہ بات درست نظر نہیں آتی، کیونکہ کسی معاملے کے جائز ہونے اور نہ ہونے کا مدار صرف نتیجہ پر نہیں ہوتا بلکہ معاملہ طے پانے کی کیفیت پر ہوتا ہے۔

یہاں صورت حال یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا حامل اور بینک آپس میں معاہدہ کرتے ہیں کہ ایک خاص مدت کے بعد قرض واپس کرتے ہوئے سود بھی ادا کرنا ہوگا، گویا معاملہ میں سود کا لین دین شروع سے شامل ہے، اس لئے یہ معاملہ اپنے آغاز ہی سے نادرست معاملہ قرار پائے گا۔

ہاں فقہاء نے سود لینے اور سود دینے کے حکم میں اس حد تک فرق کیا ہے کہ سود لینا تو بہر حال حرام ہے ہی لیکن سود دینا شدید ضرورت کے وقت جائز ہے، لہذا اسلامک بینکوں کے لئے اس نوعیت کے کریڈٹ کارڈ جاری کرنا تو کسی صورت میں جائز نہیں، اسی طرح کاروبار کوفروغ دینے، نفع حاصل کرنے اور عام قسم کی ضرورتوں کے لئے کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز نہیں، البتہ اگر کوئی شخص شدید مجبوری سے دوچار ہو، مثلاً یہ کہ اگر فوری طور پر اتنی رقم نہ حاصل کر پائے تو اسے شدید مالی نقصان اٹھانا پڑے گا، یا کسی جسمانی ضرر سے بچنے کے لئے فوری طور پر خطیر رقم مطلوب ہو اور اس رقم کے حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں تو ایسی غیر معمولی مجبوری کی صورتوں میں کریڈٹ کارڈ بنوایا جاسکتا ہے، لیکن بقدر ضرورت فائدہ اٹھانے اور اس پیش آمدہ ضرورت کے پورے ہوجانے کے بعد اس کی مزید تجدید جائز نہیں ہوگی۔

آج کل کاروبار کے دائرے کے وسیع ہوجانے کی وجہ سے بینک کے مختلف کارڈ کا استعمال بڑھتا جارہا ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اس سلسلہ میں شرعی احکام وحدود کو ملحوظ رکھیں۔

کریڈٹ کارڈ کے فقہی احکام

پروفیسر عبدالمجید محمد سوسوہ ☆

کریڈٹ کارڈ کی تعریف

کریڈٹ کارڈ موجودہ زمانہ کا تصور ہے جس کا مرکز یورپ ہے، قدیم فقہاء اسلام کے وقت یہ غیر معروف تھا، اس کا معاملہ ان مسائل اور معاملات جیسا ہے جو دورِ جدید میں پیش آئے اور سابقہ مسائل میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اسی وجہ سے میں نے اس کے معنیٰ ومفہوم کی وضاحت کے لئے بعض مغربی اقوال پر اعتماد کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- آکسفورڈ ڈکشنری میں ہے: اس سے مراد وہ کارڈ ہے جو جاری کیا جائے تاکہ اس کا حامل اس کے ذریعہ اپنی ضرورت کا سامان خرید سکے اور قیمت اس کے ذمہ قرض رہے۔

۲- امریکی وفاقی حکومت کے قانون میں اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے: کریڈٹ کارڈ کا مطلب قرض دینے والے کا ایک شخص کو ایسا قرض دینا ہے جس کی ادائیگی میعادی ہو، یا وہ ایک ایسے دین کو وجود میں لانا ہے جس کی ادائیگی موخر ہو اور اس کا تعلق سامان ضرورت کی فروخت اور سروس مہیا کرنے سے ہو (ان تعریفات کے لئے ملاحظہ ہو: البطاقات البنکیہ از ڈاکٹر عبدالوہاب ابراہیم ابوسلیمان ر ۲۴، ۲۵)۔

مندرجہ بالا اقوال پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ کی ان تعریفات کا دائرہ قرض لینا اور دینا ہے۔

☆ پروفیسر شریعہ کالج، شارقہ یونیورسٹی متحدہ عرب امارات۔

اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ اس کارڈ کے مفہوم ومعنی اور اس کے عمل پر غور وفکر کے بعد اس کی اس تعریف تک پہنچی ہے کہ یہ ایک ایسی دستاویز ہے جسے اس کا جاری کرنے والا ایک حقیقی یا حکمی شخص کو باہمی طے شدہ معاہدہ کی بنیاد پر عطا کرتا ہے، وہ اس کارڈ کے ذریعہ اس شخص سے جو اس کارڈ کو تسلیم کرتا ہو نقد قیمت ادا کئے بغیر سامان یا سروسز حاصل کرسکتا ہے، کیونکہ اس کارڈ کا جاری کرنے والا اس کی ادائیگی کا ذمہ لیتا ہے (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ ۷ ج ۱ / ۷۱۷ فیصلہ نمبر (۶۵ / ۱ / ۷) ۱۴۱۲ھ)، اس دستاویز کی ایک قسم وہ ہے جس کے ذریعہ بینکوں سے رقم نکالی بھی جاسکتی ہے، شاید یہی تعریف اس کارڈ کے کام اور رول کے اعتبار سے مناسب ہے۔

کارڈ کی قسمیں

وہ کارڈ جس کے حامل کی جانب سے بینک ادائیگی کا ذمہ لیتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (Debit Card) اور (Credit Card)۔

ذیل میں ہم ان دونوں قسموں کی تشریح کریں گے اور ان میں سے ہر ایک کا شرعی حکم بیان کریں گے:

۱- (Debit Card) وہ کارڈ ہے جسے بینک ان لوگوں کے لئے جاری کرتا ہے جو بینک میں کچھ سرمایہ کے مالک ہوں تاکہ وہ اس کارڈ کے ذریعہ سامانِ تجارت کی خریداری کرسکیں یا خدمات سے فائدہ اٹھاسکیں۔ اس میں کارڈ جاری کرنے والا خریدی گئی اشیاء کی قیمت یا حاصل کردہ خدمات کی اجرت کے بقدر رقم بینک میں موجود کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے وضع کرکے تاجر یا کارڈ ہولڈر سے معاملہ کرنے والے کے اکاؤنٹ میں ڈال دیتا ہے، اس کارڈ کے ذریعہ معاملہ کرنا شرعاً جائز ہے، اس کو کریڈٹ کارڈ کا نام دینا غیر دقیق ہے۔ یہ تو بینک کی طرف سے کارڈ ہولڈر کو اس کی ڈپازٹ کردہ رقم کے ثبوت کے طور پر دی جانے والی دستاویز ہے۔ اس میں کارڈ ہولڈر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنی ڈپازٹ شدہ رقم کے دائرہ میں خریداری کرے اور بینک

اس کی طرف سے ان فریقوں کو قیمت کی ادائیگی کرتا ہے جو کارڈ ہولڈر سے معاملہ کرتے ہیں، کبھی کبھی بینک اس کو وکالت بالا جر قرار دے کر اس کام پر فیس لیتا ہے (بطاقۃ الائتمان از ڈاکٹر محمد علی القری، مقالہ شائع شدہ مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ ۷ ج ۱ / ۳۷۹، التکییف الشرعی لبطاقۃ الائتمان از شیخ عبد اللہ الحمادی / ۲۲، ۲۳)۔

۲- کریڈٹ کارڈ وہ کارڈ ہے جسے بینک ایسے لوگوں کو جاری کرتا ہے جن کا بینک میں کچھ سرمایہ نہیں ہوتا، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کارڈ کے ذریعہ سامان تجارت کی خریداری کر سکیں یا خدمات سے فائدہ اٹھا سکیں، بینک کارڈ ہولڈر کے لئے بطور قرض ان سامان تجارت کی قیمتیں یا خدمات کی اجرت ادا کرتا ہے اور وہ اس قرض پر سود لیتا ہے، اس صورت میں وہ کارڈ ہولڈر پر اس وقت جرمانہ بھی عائد کرتا ہے جب وہ متعینہ مدت کے دوران اپنے قرض کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے، اس صورت میں بینک کے ذریعہ لئے جانے والے اضافہ پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ سود ہے، اس لئے کہ یہ قرض پر عائد کیا جانے والا نفع ہے، اسی طرح تاخیر کا وہ جرمانہ بھی جسے بینک کارڈ ہولڈر پر لازم کرتا ہے، ربا النسیئہ (ادھار سود) ہے (حوالہ سابق)۔

۳- بینک کی طرف سے کارڈ ہولڈر پر عائد کی گئی رکنیت کی فیس، اسی طرح تجدید کارڈ کی فیس جائز ہے، اس لئے کہ وہ بینک کی طے کردہ اجرت ہے جو کارڈ جاری کرنے اور اس کے لئے کی جانے والی دفتری کارروائیوں کا عوض ہے، بشرطیکہ یہ فیس اس طرح کے کاموں کے لئے عام طور سے لی جانے والی فیس سے زائد نہ ہو (حوالہ سابق)۔

۴- وہ کمیشن شرعاً جائز ہے جسے بینک اس بل کی قیمت پر لازم کرتا ہے جس کا کارڈ ہولڈر کے ساتھ معاملہ کرنے والا تاجر مستحق ہے، یہ بینک کی اجرت ہے جو وہ تاجر کے قرض داروں سے اس کی رقم کے حصول کے لئے کی جانے والی کوششوں پر لیتا ہے (البطاقات البنکیہ از ڈاکٹر عبد الوہاب ابراہیم ابوسلیمان / ۱۵۵، قضایا فقہیہ معاصرہ از ڈاکٹر نزیہ حماد / ۱۵۳، ۱۵۴)۔

۵- وہ انشورنس جو کریڈٹ کارڈ جاری کرنے والے بینک کی جانب سے کریڈٹ کارڈ

ہولڈر کو دیا جاتا ہے دراصل اس تجارتی انشورنس کے قبیل سے ہے جو شرعاً حرام ہے۔

۶ – کریڈٹ کارڈ ہولڈر کو دیئے جانے والے انعامات وتحائف بینک کی طرف سے دیا جانے والا عطیہ ہے بشرطیکہ انہیں قبول کرنے والے پر کوئی مالی پابندی نہ عائد ہوتی ہو۔ اس عطیہ میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی ایک مثال وہ رعایت ہے جو بعض تجارتی مراکز کی طرف سے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ سامان خریدنے والے کو دی جاتی ہے، یہ تاجر کی طرف سے کارڈ ہولڈر کو دیا جانے والا عطیہ ہے جو تجارتی تشہیر کے قبیل سے ہے (التکییف الفقہی الشرعی لبطاقات الائتمان از شیخ عبد اللہ الحمادی، قضایا فقہیہ معاصرہ از ڈاکٹر نزیہ حماد ر ۱۵۹)۔

۷ – کارڈ کے ذریعہ سامان فروخت کرنے کی صورت میں بعض تجارتی مراکز کی طرف سے سامان کی قیمتوں میں کیا جانے والا اضافہ درست ہے۔ اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ خریدار کو دونوں طرح کی بیع کا اختیار ہوتا ہے، وہ چاہے تو کم قیمت دے کر نقد خریداری کرے یا کارڈ کے ذریعہ زیادہ قیمت دے کر سامان خریدے، جب تک وہ کارڈ کے ذریعہ خریداری پر راضی ہے اس وقت تک اس کی طرف سے زیادہ قیمت ادا کئے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ ۷ ج ۱ ر ۶۶۰ مشمولہ مناقشہ ڈاکٹر عبد الستار ابو غدہ موضوع بطاقات الائتمان، قضایا فقہیہ معاصرہ از ڈاکٹر نزیہ حماد ر ۱۵۸)۔

۸ – کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ سونے یا چاندی کی خریداری میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ادائیگی صرف اس کارڈ کو مشین سے گزار دینے پر پوری ہو جاتی ہو، اس طور پر کہ بینک خریدار کی طرف سے رقم کی کٹوتی کر کے اسے فروخت کنندہ کے کھاتے میں فوراً شامل کر دے، اس صورت میں مجلس عقد ہی میں عوضین پر قبضہ مکمل ہو جاتا ہے، جب کہ مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ متحقق نہ ہونے کی صورت میں کارڈ کے ذریعہ سونے اور چاندی کی فروخت حرام ہے اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کارڈ کے مشین پر سے گذارنے سے کارڈ ہولڈر یا اس کو قرض دینے والے کے کھاتے سے فوری طور پر رقم وضع نہ ہوتی ہو بلکہ بینک کو محض رقم کے اندراج کی رسید

پہنچ جاتی ہو اور رقم کی کٹوتی اور فروخت کنندہ کے کھاتے میں اس کا اندراج ایک یا دو دن کے بعد ہوتا ہو (قضایا فقہیہ معاصرہ از ڈاکٹر نزیہ حماد، ۱۶۱)۔

۹- ڈیبٹ کارڈ ہولڈر اور اس کے جاری کرنے والے کے درمیان وکالہ کا تعلق ہے، اس صورت میں بینک کارڈ ہولڈر کی طرف سے اس پر عائد مالی واجبات ادا کرتا ہے اور یہ رقم بینک اپنے پاس موجود کارڈ ہولڈر کے بیلنس سے ادا کرتا ہے (حوالہ سابق، بطاقۃ الائتمان از بکر ابوزید، ۳۶، التکییف الشرعی لبطاقۃ الائتمان از شیخ عبداللہ الحمادی، ۳۱)۔

۱۰- کریڈٹ کارڈ ہولڈر اور اس کے جاری کرنے والے کے درمیان جو تعلق ہے وہ قرض کا ہے، کیونکہ اس صورت میں بینک کارڈ ہولڈر پر عائد جو مالی واجبات ادا کرتا ہے انہیں کارڈ ہولڈر کے ذمہ قرض قرار دیتا ہے۔ اسی طرح کریڈٹ کارڈ ہولڈر اور اس کے جاری کرنے والے کے درمیان ایک دوسرے پہلو سے کفالت کا بھی تعلق ہے، وہ اس طرح کہ کارڈ جاری کرنے والا فریق تاجر یا کارڈ ہولڈر کو قرض دینے والے دیگر فریقوں کے سامنے کارڈ ہولڈر کا کفیل ہوتا ہے (حوالہ سابق)۔

۱۱- کارڈ ہولڈر اور تاجر کے مابین جو تعلق ہے وہ بیع کا ہے اور کارڈ ہولڈر اور سروس پیش کرنے والے کے مابین جو تعلق ہے وہ اجارہ کا ہے (حوالہ سابق)۔

۱۲- کارڈ جاری کرنے والے اور تاجر کے درمیان یا کارڈ جاری کرنے والے اور دوسرے ان لوگوں کے درمیان جو کارڈ ہولڈر سے معاملہ کرتے ہیں، تعلق مال کی کفالت کا ہے، کیونکہ کارڈ جاری کرنے والا فریق اس قرض کا ضامن ہوتا ہے جو کارڈ ہولڈر کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے (حوالہ سابق)۔

کریڈٹ کارڈ اور دوسرے کارڈ کے استعمال میں شرعی رہنمائی

پروفیسر الصدیق محمد الامین الضریر ☆

۱-کریڈٹ کارڈ کی حقیقت اور مالی معاملات میں اس کی اہمیت

الف-کریڈٹ کارڈ کی تعریف

کریڈٹ کارڈ کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں جن سے اس کی حقیقت کا اظہار ہوتا ہے، میں ان میں سے صرف دو کا ذکر کروں گا:

پہلی تعریف

اسے ڈاکٹر عبد الوہاب ابوسلیمان نے ڈاکٹر احمد زکی بدوی کی معجم المصطلحات التجاریہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور اسے اقتصادی تعریف قرار دیا ہے، یہ حسب ذیل ہے:

کریڈٹ کارڈ وہ مخصوص کارڈ ہے جسے بینک اپنے گاہک کے لئے جاری کرتا ہے۔ گاہک یہ کارڈ پیش کرکے متعین مقامات سے سامان اور خدمات حاصل کرسکتا ہے اور فروخت کنندہ بالفاظ دیگر سروس مہیا کرنے والا کارڈ ہولڈر کا دستخط کردہ بل کریڈٹ کارڈ جاری کرنے والے بینک کو پیش کرکے اپنے سامان کی قیمت حاصل کرلیتا ہے۔ بینک گاہک کو ہر ماہ اس کارڈ سے خریدے گئے سامان کی مجموعی قیمت کی تفصیل فراہم کرتا ہے تاکہ وہ ادا کردی جائے یا اتنی ہی

☆ پروفیسر شعبہ شریعت لا کالج خرطوم یونیورسٹی سوڈان۔

رقم خریدار کے جاری کھاتے سے وضع کر لی جائے (بطاقات المعاملات المالیہ، نیز دیکھئے: بطاقات الدفع والائتمان فی فقہ القضاء المقارن از ڈاکٹر عبد الستار الخویلدی / ٦)۔

دوسری تعریف

کریڈٹ کارڈ وہ دستاویز ہے جسے بینک حقیقی یا اعتباری شخص کو باہم معاہدہ کی بنیاد پر دیتا ہے، اس سے کارڈ ہولڈر نقد قیمت ادا کئے بغیر ان لوگوں سے سامان یا خدمات حاصل کر سکتا ہے جو اس کارڈ کو تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں ادائیگی کا ذمہ دار بینک ہوتا ہے۔

اس دستاویز کی ایک قسم ایسی ہوتی ہے جس کے ذریعہ بینکوں سے نقد رقم نکالی جا سکتی ہے۔ یہ اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کی تعریف ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں

ایک صورت وہ ہے جس میں رقم کا نکالنا یا اس کا ادا کرنا بینک میں موجود کارڈ ہولڈر کے اپنے اکاؤنٹ سے ہوتا ہے نہ کہ کارڈ جاری کرنے والے (بینک) کے اکاؤنٹ سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ادائیگی بینک کے اکاؤنٹ سے ہوتی ہے اور پھر متعین اوقات میں وہ رقم کارڈ ہولڈر کے ذمہ عائد ہوتی ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مطالبہ کی تاریخ سے متعین مدت کے دوران غیر ادا کردہ کل بیلنس پر سودی اضافہ عائد ہو جاتا ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اضافی رقم عائد نہیں ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر تو کارڈ ہولڈر پر سالانہ فیس مقرر کر دیتے ہیں اور کچھ صورتیں ایسی ہیں جن میں بینک سالانہ فیس مقرر نہیں کرتا (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷، ج ۱/ ۷۱۷)۔

ان دونوں تعریفوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا بنیادی مقصد کارڈ ہولڈر کو نقد قیمت ادا کئے بغیر سامان کی خریداری اور خدمت کے حصول پر قادر بنانا ہے۔ اس لئے کہ قیمت کی ادائیگی کارڈ جاری کرنے والا بینک کرتا ہے یا کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے یا پھر بینک اپنے اکاؤنٹ سے پھر وہ کارڈ ہولڈر سے اس کا مطالبہ کرتا ہے۔

جدہ فقہ اکیڈمی کی تعریف کی رو سے کریڈٹ کارڈ میں کچھ دوسرے اوصاف کا بھی اضافہ ہوجاتا ہے۔یعنی یہ کہ بعض کارڈ ایسے ہوتے ہیں جن کے ذریعہ کارڈ ہولڈر بینکوں سے رقم نکال سکتا ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں کارڈ ہولڈر کی غیر ادا کردہ رقم پر سود عائد کردیا جاتا ہے، نیز یہ کہ ان میں سے بیش تر پر سالانہ فیس عائد کردی جاتی ہے۔ یہ کریڈٹ کارڈ کا عام وصف ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

ب- مالی معاملات میں کریڈٹ کارڈوں کی اہمیت

کریڈٹ کارڈ کے متعلق لکھنے والے افراد کے لئے اس کی اہمیت اور اس کے ذریعہ معاملات کرنے والوں کے لئے اس کی افادیت پر اتفاق کرتے ہیں اور ان کی رائے ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا جاری کرنا بینک کی ایک اہم خدمت، نیز ترقی یافتہ اور ترقی پذیر معاشرہ میں افراد کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے، چنانچہ گذشتہ سالوں میں اس کارڈ کی اشاعت اس حد تک ہوئی کہ عالمی پیمانہ پر ان کی تعداد ۸۰۰ رملین تک پہنچ گئی اور کریڈٹ کارڈ سے اس کے تمام حصہ دار ارکان کو زبردست فائدہ پہنچا (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷، جلد اول، مقالہ ڈاکٹر القری ۵۷۳-۳۸۱، مقالہ ڈاکٹر عبد الستار ر ۵۹، بطاقات المعاملات المالیہ از ڈاکٹر عبد الوہاب ابوسلیمان ر ۵۰-۵۲)، اسی طرح کارڈ کے استعمال کے مثبت اور منفی اثرات معاشرہ اور قومی اقتصادیات دونوں پر پڑے ہیں (دیکھئے: مقالہ ڈاکٹر القری مشمولہ مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷ ج ار ۳۸۷، ۳۸۸، وبطاقات المعاملات المالیہ: ۵)۔

۲-کریڈٹ کارڈ کی قسمیں: کریڈٹ کارڈ، چارج کارڈ، ڈیبٹ کارڈ

ذیل میں ان کی نوعیت درج کی جارہی ہے:

۲/۱- کریڈٹ کارڈ

اس قسم کے کارڈ کے متعلق لکھنے والے تمام اصحاب قلم کا اتفاق ہے کہ یہ سود پر مشتمل ہوتا

ہے جس کا علم فریقین کو ہوتا ہے، یعنی کارڈ جاری کرنے والے بینک اور کارڈ ہولڈر دونوں ہی اس سے واقف ہوتے ہیں، اس اعتبار سے یہ قارض اور مقروض کے درمیان ایک تعلق ہے، جس میں مقروض کارڈ جاری کرنے والے بینک کی طرف سے متعین کردہ سود کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے۔

اس طرح کے کارڈ جاری کرنے اور اس میں شامل ہونے کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ انشاء اللہ مقالہ کے آخر میں اس نوعیت کے کارڈ کے متبادل پر گفتگو کی جائے گی۔

۲ / ۲- چارج کارڈ

اس کارڈ کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے، میں یہاں اس کا متفق علیہ حصہ ذکر کروں گا:

چارج کارڈ وہ کارڈ ہے جس کے ذریعہ اس کا حامل مختلف اشیاء کی خریداری کر سکتا ہے، سروسز سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نقد رقم بھی نکال سکتا ہے۔ اس کا ہولڈر ہر مہینہ کے آخر میں اپنے اوپر عائد ہونے والی رقم ادا کرتا ہے جس وقت بینک اس اکاؤنٹ کی تفصیل اسے پیش کرتا ہے، یعنی اکاؤنٹ لسٹ بھیجنے کے وقت کارڈ ہولڈر کا بیلنس موجود ہونا چاہئے، کارڈ کے استعمال کے وقت بیلنس کا موجود ہونا ضروری نہیں، اس لئے کہ کارڈ ہولڈر جب بھی اشیاء کی خریداری وغیرہ کے لئے اس کا استعمال کرتا ہے اسے بغیر سود کے قیمت کی ادائیگی کے بقدر قرض مل جاتا ہے لیکن جب وہ قرض متعین مدت کے اندر ادا نہیں کرتا تو بینک اس پر تاخیر کی صورت میں اضافی رقم عائد کر دیتا ہے، بعض اسلامی بینک اضافی رقم عائد نہیں کرتے ہیں بلکہ کارڈ واپس لے کر اس کی رکنیت ختم کر دیتے ہیں۔

چارج کارڈ اور کریڈٹ کارڈ میں کئی طرح کا فرق ہے: اہم فرق یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ پر بینک سود کے بدلے قرض دیتا ہے اور کارڈ ہولڈر کو اختیار رہتا ہے کہ جس طرح چاہے اس کی ادائیگی کرے، جہاں تک چارج کارڈ کا تعلق ہے تو اس میں ہولڈر سے مہینہ کے آخر میں بغیر اضافی سود کے قرض کی رقم ادا کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷، ج ۱/ ۳۸۹، ۳۴۹، ۳۵۰، الحلقۃ الفقہیہ السادسہ لبنک البرکۃ / ۹، بطاقات المعاملات المالیہ / ۴۵، ۴۶)۔

۲/۳ ڈیبٹ کارڈ

اس کارڈ کے جاری کئے جانے کے لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ اکاؤنٹ میں کھاتے دار کا اتنا بیلنس موجود ہو کہ اس کارڈ کا استعمال کر کے خریداری کرنے پر بینک اس سے رقم کاٹ سکے۔ اس صورت میں بینک اس کارڈ کے ہولڈر کو قرض نہیں دیتا ہے اور نہ اسے اس کی اجازت دیتا ہے کہ اپنے بیلنس سے زیادہ کا استعمال کرے۔ اس کارڈ کا سامان کی خریداری، خدمات حاصل کرنے اور نقد رقم نکالنے میں وہی استعمال ہے جو کریڈٹ کارڈ اور چارج کارڈ کا ہے لیکن اس کا زیادہ تر استعمال رقم نکالنے کے لئے ہوتا ہے (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷ ج ۱/ ۹۷ ۳ و ۴۴۸، الحلقۃ الفقہیہ السادسہ لبنک البرکۃ/ ۹،۸، بطاقۃ المعاملات المالیہ/ ۴۹-۵۲)۔

۳- کریڈٹ کارڈ کے مختلف فریق

۱/۳ کارڈ جاری کرنے والا۔

۲/۳، کارڈ ہولڈر۔

۳/۳ تاجر جو کارڈ کو تسلیم کرتا ہے۔

۴/۳ اس کارڈ کی سرپرست تنظیم۔

۵/۳ دوسرے بینک

کریڈٹ کارڈ کے یہ مختلف فریق ہیں۔ ان میں سے ہر فریق کی کارکردگی کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے (مقالہ مشمولہ مجموعۃ دلۃ البرکۃ فی الحلقۃ الفقہیہ السادسہ)

۱/۳ کارڈ جاری کرنے والا

یہ وہ ادارہ یا بینک ہے جو اپنے گاہک کے لئے کارڈ جاری کرتا ہے، کیونکہ عالمی تنظیم کا ایک رکن ہونے کی حیثیت سے اس کو اس کی اجازت ہوتی ہے۔ یہی ادارہ کارڈ ہولڈر کے وکیل

کی حیثیت سے تاجر کو خریدی گئی چیزوں کی قیمت ادا کرتا ہے (البنک الاسلامی الاردنی کی طرف سے الحلقۃ الفقہیہ السادسۃ لدلۃ البرکۃ میں پیش کیا گیا مقالہ ۱۰، بطاقات المعاملات المالیہ ۲۰)۔

۳/۲ کارڈ ہولڈر

یہ وہ شخص ہے جس کے نام پر کارڈ جاری کیا جاتا ہے یا اس کے استعمال کا اسے حق دیا جاتا ہے اور وہ کارڈ جاری کرنے والے فریق کے نزدیک کارڈ کے استعمال پر عائد ہونے والی قیمت وغیرہ کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے۔ لہذا کارڈ ہولڈر کبھی وہ ہوتا ہے جس کے نام سے کارڈ جاری کیا جاتا ہے اور کبھی وہ ہوتا ہے جو کارڈ کا استعمال اس بنا پر کرتا ہے کہ کارڈ ہولڈر اسے اس کا اختیار دیتا ہے (بطاقات المعاملات المالیہ/ ۲۰، ۲۲)۔

۳/۳ کارڈ تسلیم کرنے والا تاجر

یعنی وہ فریق جو کارڈ جاری کرنے والے بینک سے اس بات کا معاہدہ کرتا ہے کہ وہ اپنے پاس موجود سامان اور خدمت کارڈ ہولڈر کی ضرورت پر اسے سپلائی کرے گا (حوالہ سابق)۔

۳/۴-کارڈ کی سرپرست تنظیمیں

کارڈ کی سرپرست تنظیمیں کئی ایک ہیں جن میں سے مشہور دو ہیں:

۱- ویزا تنظیم (Visa Card)

۲- امریکن ایکسپریس (American Express) (مرکز تطویر الخدمۃ المصرفیۃ بیت التمویل الکویتی، ۷۴۴، بطاقات المعاملات المالیہ/ ۵۵)۔

ویزا تنظیم (دیکھئے: مقالہ ڈاکٹر القری مشمولہ مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷ ص/ ۷۷ ۳)۔

ویزا تنظیم

ایک ایسے کلب سے عبارت ہے جس میں تنظیم کے تمام قوانین وقواعد کے پابند بینک اور مالی ادارے شریک ہیں۔ اس تنظیم میں حصہ دار رکن اس کے قانون سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا ہے۔ اس تنظیم کا مقصد نفع کمانا نہیں بلکہ اپنے حصہ داروں کو لاگت کے ریٹ پر خدمات پیش کرنا ہے۔ ویزا تنظیم بینکوں سے رکنیت اور دیگر خدمات کے عوض فیس وصول کرتی ہے اور اس کا مینجمنٹ ممبر بینکوں کے نمائندوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ تنظیم کارڈ نہیں جاری کرتی ہے بلکہ کارڈ جاری کرنا بینکوں کا کام ہے اور کارڈ ان اصولوں کا پابند ہوتا ہے جنہیں بینک وضع کرتا ہے، اس میں ویزا تنظیم کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔ یہ جاری ہونے والا کارڈ بینک کی پالیسی کے اعتبار سے ڈیبٹ کارڈ، چارج کارڈ، یا پھر کریڈٹ کارڈ ہوسکتا ہے۔ ویزا تنظیم مندرجہ ذیل تین طرح کے کارڈ جاری کرنے کی اجازت دیتی ہے:

(۱) سلور ویزا کارڈ (۲) گولڈن ویزا کارڈ (۳) الکٹرون ویزا کارڈ (حوالہ سابق ر ۵۳،۴ ۷۰،۴ ،بطاقات المعاملات المالیہ ر ۵۵-۵۸)۔

۴-کارڈ کے مختلف فریقوں کے درمیان معاہداتی تعلق کی شرعی حیثیت اور قانونی صورت حال سے اس کا اختلاف

۱/۴ کارڈ جاری کرنے والے اور کارڈ ہولڈر کے درمیان شرعی تعلق

۲/۴ کارڈ جاری کرنے والے اور تاجر کے درمیان شرعی تعلق

۳/۴ کارڈ ہولڈر اور تاجر کے درمیان شرعی تعلق

۴/۴ کارڈ جاری کرنے والے بینک اور سرپرست تنظیم کے درمیان تعلق

کارڈ کے مسئلہ میں یہی سب سے اہم پہلو ہے، اس لئے کہ اسی پر حکم شرعی کے بیان یعنی جواز یا عدم جواز کی بنیاد ہے۔ ان تعلقات کی تطبیق میں قانون مختلف ہوگیا ہے جیسا کہ اس کی

تطبیق میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے۔ انگریزی قانون ان تعلقات کو ایک دوسرے سے جدا تین علاحدہ علاحدہ معاہدہ قرار دیتا ہے جب کہ امریکی قانون اسے ایک ہی معاہدہ مانتا ہے (بطاقات المعاملات المالیہ ر ۶۲ - ۶۴)۔ بعض ماہرین قانون اسے کارڈ جاری کرنے والے اور کارڈ ہولڈر کے درمیان وکالت کا تعلق قرار دیتے ہیں، بعض اسے حوالہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ قارض اور مقروض کا تعلق ہے (حوالہ سابق)، اور جس طرح ماہرین قانون کے درمیان اختلاف ہے فقہاء کے درمیان بھی اختلاف ہے، ان میں سے بعض کی رائے کے مطابق یہ وکالت ہے، بعض کے نزدیک کفالت اور بعض اسے حوالہ یا حمالہ قرار دیتے ہیں جب کہ بعض وکالت اور حوالہ پر محمول کرتے ہیں (حوالہ سابق)۔

اس سلسلہ میں حکم شرعی کی رہنمائی کرنے والا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم کارڈ کی تینوں قسموں پر علاحدہ علاحدہ غور کریں۔ میں ان میں سے سب سے زیادہ عام ڈیبٹ کارڈ سے شروع کرتا ہوں:

اس کارڈ کے استعمال میں کبھی تعلق دو فریقوں کے درمیان ہوتا ہے، یعنی کارڈ جاری کرنے والے اور کارڈ ہولڈر کے درمیان اور یہ اس صورت میں جب رقم کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مشین سے نکالی جائے۔ کبھی یہ تعلق سہ طرفہ ہوتا ہے یعنی کارڈ جاری کرنے والے، کارڈ ہولڈر اور مالک مشین کے درمیان اور یہ اس صورت میں جب رقم کارڈ جاری کرنے والے بینک کے علاوہ کی مشین سے نکالی جائے۔۔ اس لئے کہ کارڈ ہولڈر کبھی کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مشین سے رقم نکالنے کے لئے اس کارڈ کا استعمال کرتا ہے اور کبھی دوسرے بینک کی مشین سے رقم نکالنے کے لئے اس کا استعمال کرتا۔ ہے۔

چنانچہ اگر اس کا استعمال کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مشین سے رقم نکالنے کے لئے کرتا ہے اور اس کے اکاؤنٹ کی کرنسی ا رنکالی گئی کرنسی ایک ہی ہے تو بینک سے بذریعہ چیک رقم نکالنے جیسا تعلق ہوا، یعنی کارڈ ہولڈر اپنے اس قرض کے ایک حصہ کا مطالبہ کرتا ہے جو اس نے

کارڈ جاری کرنے والے بینک کو دے رکھا ہے، اس لئے کہ کرنٹ اکاؤنٹ کی صورت یہ ہے کہ وہ کھاتے دار کی طرف سے بینک کو قرض ہے، چنانچہ یہ معاملہ بلا اختلاف جائز ہے۔

اور اگر کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ کی کرنسی نکالی گئی کرنسی سے مختلف ہے، مثلاً اکاؤنٹ میں ریال ہے اور ڈالر نکالا گیا ہے تو اس صورت معاملہ میں دین کا مطالبہ اس کی جنس کے علاوہ کے ذریعہ پایا گیا۔ لہٰذا یہ بیع میں داخل ہوا جو فقہاء کے نزدیک ذمہ میں عائد ادائیگی کے نام سے معروف ہے اور یہ جائز ہے بشرطیکہ بینک کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے ڈالر کی شکل میں رقم نکالتے وقت ہی اسی کے بقدر رقم وضع کرلے۔

لیکن اگر بینک کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے ڈالر کے بدلے ریال ایک مدت کے بعد وضع کرتا ہے تو یہ جائز نہ ہوگا اور اسے دوسری صورت دینی ہوگی۔ وہ یہ کہ کارڈ ہولڈر کے ڈالر نکالنے کے وقت بینک ڈالر کا قرض دینے والا مانا جائے پھر جب حساب بے باق کرتے وقت بینک کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے اتنی رقم وضع کرے تو اسی وقت اس کا تبادلہ بھی عمل میں آجائے۔ یہ معاملہ تبھی درست ہوگا جب حساب کی بے باقی کے دن کے تبادلہ کے نرخ سے ہو نہ کہ اس دن کے نرخ کے حساب سے جس سے کارڈ ہولڈر نے ڈالر نکالے تھے۔

اور اگر کارڈ ہولڈر اس کا استعمال رقم نکالنے کے لئے کارڈ جاری کرنے والے اس بینک کے علاوہ کی مشین پر کرے جس میں اس کا اکاؤنٹ ہو تو اس معاملہ کے صحیح ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ کارڈ ہولڈر کے بارے میں یہ مانا جائے کہ اس نے نکالی ہوئی رقم صاحب مشین سے ادھار لی ہے اور صاحب مشین اس رقم کو اس بینک کی طرف محول کرنے والا ہے جس نے اس کا کارڈ جاری کیا ہے یہ حوالہ تمام فقہاء کے نزدیک صحیح ہے۔ اس لئے کہ کارڈ جاری کرنے والا (محال علیہ) صاحب کارڈ (محیل) کا مقروض ہے پھر اگر کرنسی ایک ہی ہے تو کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر کرنسی مختلف ہے یعنی کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ میں ریال ہے اور اس نے مشین سے ڈالر نکالا ہے تو کارڈ جاری کرنے والے بینک پر واجب ہے کہ قرض دینے والے صاحب مشین سے

ادائیگی کے دن کے نرخ کے حساب سے تبادلہ کا عمل مکمل کرلے، نہ کہ اس دن کے نرخ کے حساب سے جس دن کارڈ ہولڈر نے ڈالر نکالے تھے۔

اس صورت میں ATM کا استعمال درست ہے۔

سامان کی خریداری میں ڈیبٹ کارڈ کے استعمال کی صورت

تاجر سے سامان کی خریداری میں اس کارڈ کے استعمال سے تین فریقوں کے درمیان تعلق وجود میں آتا ہے: کارڈ جاری کرنے والا، کارڈ ہولڈر اور تاجر یعنی سامان کا مالک، یہ تعلق اس تعلق کے مشابہ ہے جو اے ٹی ایم سے رقم نکالنے کی صورت میں وجود میں آتا ہے جب کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مشین کو چھوڑ کر دوسرے بینک کی مشین سے رقم نکالی جائے۔ اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ اسے حوالہ کا معاملہ مانا جائے۔ کارڈ جاری کرنے والا بینک کارڈ ہولڈر سے کہتا ہے کہ یہ کارڈ لو اور اس کے ذریعہ تاجر سے خریداری کرو، قیمت کی ادائیگی مت کرو اور تاجر کو میری طرف محول کردو۔ میں اسے رقم ادا کردوں گا اور کارڈ جاری کرنے والا تاجر سے کہتا ہے کہ میں تجھے قیمت حاصل کرنے کے لئے اس کارڈ کے جاری کرنے والے بینک کی طرف محول کرتا ہوں۔ لہٰذ جب خریداری ہوجائے گی تو حوالہ اپنے تمام ارکان اور شرائط کے ساتھ تینوں فریقوں کی رضامندی سے مکمل مانا جائے گا۔

ڈیبٹ کارڈ (DebiT Card) میں بینک کارڈ ہولڈر کا قرض دار (محال علیہ) ہوتا ہے اور کارڈ ہولڈر (محیل) اور کارڈ ہولڈر تاجر (محال) کا قرض دار ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ حوالہ قرض دار پر ہوا اور اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اور اس کارڈ کو کفالہ سے متعلق کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ کفالہ کا مطلب ہے: مطالبہ میں ایک ذمہ کے ساتھ دوسرا ذمہ ضم کردینا اور اس میں قارض مکفول (مقروض) سے مطالبہ کرسکتا ہے اور کفیل سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے جب کہ اس معاملہ میں قارض مکفول (کارڈ

ہولڈر) سے مطالبہ نہیں کرسکتا بلکہ وہ صرف بینک سے مطالبہ کرسکتا ہے اور یہ صورت صرف اس حوالہ میں ہوتی ہے جس میں دین مقروض (کارڈ ہولڈر) کی طرف سے محال علیہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اس کو وکالہ کہنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ کارڈ ہولڈر تاجر کو قیمت ادا کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

چارج کارڈ (Charge Card) کی صورت

کبھی اس کارڈ کا استعمال اے ٹی ایم سے تبادلہ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی ڈیبٹ کارڈ کی طرح سامان کی خریداری کے لئے لیکن اس میں ڈیبٹ کارڈ کی طرح استعمال کے وقت کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ میں رقم کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ بینک اسے استعمال پر ایک مہینہ کی مہلت دیتا ہے۔ ایک مہینہ کے بعد بینک اسے بل پیش کرتا ہے۔ اگر وہ اس کی ادائیگی کر دیتا ہے تو بینک اس سے اضافی رقم کا مطالبہ نہیں کرتا ہے اور اگر ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو اس پر اضافی رقم مقرر کر دیتا ہے۔ اضافی رقم کا یہ مطالبہ معاہدہ میں معروف ومشروط ہوتا ہے (بطاقات المعاملات المالیہ ر ۱۱۷)۔

قانونی طور پر اس کارڈ کی یہی حقیقت ہے۔ چنانچہ یہ ایک متعین مدت کے لئے قرض پر مشتمل ہوتا ہے، اس مدت کے اندر بینک کارڈ ہولڈر سے اضافی رقم کا مطالبہ نہیں کرتا ہے بلکہ متعین مدت پر تاخیر کرنے میں اضافہ کا مطالبہ کرتا ہے۔

لیکن بعض اسلامی بینک یہ کارڈ استعمال کرتے ہیں اور اضافی رقم عائد نہیں کرتے۔ نہ پہلی متعین مدت پر (مہینہ) اور نہ اس مدت (مہینہ) کے بعد ادائیگی میں تاخیر کرنے پر، اس میں سودی اضافہ کی شرط بھی نہیں ہوتی، بلکہ عدم ادائیگی کی صورت میں صرف اتنا کیا جاتا ہے کہ کارڈ ہولڈر کو نوٹس دے کر اس سے کارڈ واپس لے لیا جاتا ہے اور اس کی رکنیت ختم کر دی جاتی ہے (حوالہ سابق)۔

یہ بات واضح ہے کہ چارج کارڈ اپنی قانونی حقیقت کے اعتبار سے تاخیر کی صورت میں اضافی سود کی ادائیگی کی شرط پر مشتمل ہوتا ہے۔لہٰذا اس شرط کی وجہ سے اس کا استعمال حرام ہے، کیونکہ یہ سودی معاملہ ہے۔اس لئے اس کی صورتوں سے بحث کرنا غیر مفید ہے۔ کیونکہ بحث کا مقصد شرعی حکم تک پہنچنا ہوتا ہے اور ہمیں حکم معلوم ہی ہو چکا ہے۔اب ہمیں صرف اس جارج کارڈ کی صورت پر غور کرنا ہے جس کا بعض اسلامی بینک استعمال کرتے ہیں اور اس میں سودی اضافہ کی شرط نہیں ہوتی ہے۔

مشین کے ذریعہ چارج کارڈ کے استعمال کی صورت

اگر کارڈ ہولڈر کارڈ کا استعمال بینک کی مشین پر کرتا ہے تو وہ قرض لینے والا ہوتا ہے، چاہے رقم کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مشین سے نکالے یا کسی دوسرے بینک کی مشین سے، لیکن وہ کارڈ جاری کرنے والے بینک کا مقروض ہوتا ہے اگر اس کی مشین سے رقم نکالتا ہے اور دونوں کے درمیان قرض دینے والے اور مقروض کا تعلق ہوتا ہے۔لہٰذا اگر متعین مدت کے دوران کارڈ ہولڈر وہی کرنسی ادا کر دیتا ہے جو اس نے نکالی تھی تو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا لیکن اگر دوسری کرنسی میں ادائیگی کرتا ہے تو یہ صورت ذمہ میں عائد ادائیگی کے معاملہ پر مشتمل ہوگی اور یہ جائز ہے اگر تبادلہ کے دن کے نرخ کے حساب سے ہو۔

اور اگر دوسرے بینک کی مشین سے رقم نکالتا ہے تو کارڈ ہولڈر مالک مشین بینک کا مقروض اور اسے کارڈ جاری کرنے والے بینک کی طرف محول کرنے والا ہوگا۔ یہ حوالہ حنفی مسلک کے مطابق جائز ہے اگرچہ مقروض کے علاوہ کے ذمہ عائد ہوتا ہو۔

پھر کارڈ جاری کرنے والا بینک (محال علیہ) اگر کارڈ ہولڈر (محیل) پر عائد ہونے والا دین ادا کر دیتا ہے تو وہ کارڈ ہولڈر کو وہ رقم قرض دینے والا ہوگا جس کا مطالبہ اس نے بینک سے متعین مدت کے دوران کیا ہے، جس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے۔

چارج کارڈ کے ذریعہ سامان کی خریداری کی صورت

اگر کارڈ ہولڈر اس کارڈ کا استعمال تاجر سے سامان کی خریداری میں کرتا ہے تو وہ سامان کی قیمت کے بدلے تاجر کا قرض دار ہو جاتا ہے، چنانچہ وہ تاجر کو قیمت لینے کے لئے بینک کی طرف محول کر دیتا ہے اور یہ حوالہ جائز ہے جیسا کہ میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، پھر بینک کارڈ ہولڈر کو سامان کی قیمت قرض دینے والا ہو جاتا ہے جب وہ تاجر کو قیمت کی دائیگی کرتا ہے جس کا تقاضا بینک اس سے متعین مدت کے دوران کرتا ہے، اس کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے۔

چارج کارڈ کی یہی صورت اس وقت ہوتی ہے جب وہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر پر سودی اضافہ کی شرح سے خالی ہو۔

اور اس کے بعد کچھ خطرات باقی رہتے ہیں جن پر انشاء اللہ آئندہ بحث کی جائے گی۔

لہذا چارج کارڈ کا استعمال جس میں تاخیر کی صورت میں سودی اضافہ کی شرط ہوتی ہے کریڈٹ کارڈ کے استعمال کی طرح غیر شرعی ہے، اس کا تذکرہ میں نے مقالہ کے شروع میں کیا ہے اور اس کے متبادل کا ذکر آگے آرہا ہے (بطاقات المعاملات المالیہ ر ۴۵-۴۶)۔

۵- مختلف قسم کے کریڈٹ کارڈوں پر شرعی تنقید یں

ہر قسم کے کارڈ کے استعمال کے شرعی حکم سے متعلق پیش کی گئی آراء:

۵/۱ کریڈٹ کارڈ۔

۵/۲ چارج کارڈ۔

۵/۳ ڈیبٹ کارڈ۔

۵/۴ دوسرے کارڈ۔

تنقید: کریڈٹ کارڈ اور چارج کارڈ میں ادائیگی پر تاخیر کی صورت میں سودی اضافہ کی شرط ہوتی ہے۔ اس پر ایک تنقید یہی ہے کہ یہ دونوں کارڈ سودی اضافہ کے ساتھ قرض پر مشتمل

ہیں، یہی ایک پہلو ان دونوں کورد کرنے اوران کے متبادل کی تلاش کے لئے کافی ہے۔ متبادل کا ذکر آگے آرہا ہے۔

سودی اضافہ کی شرط سے خالی چارج کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ پر تنقید

۱-فیس

الف-اجراء یا رکنیت کی فیس

ب-تجدید کی فیس

ج-جلد تجدید کی فیس

د-ضائع، تلف یا چوری ہونے پر کارڈ کے بدلے جانے کی فیس

اگر کارڈ جاری کرنے والا بینک ان دونوں قسموں کے کارڈ کی ایک ہی مقدار میں فیس لیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور نہ اس پر کوئی مؤاخذہ ہے، اس لئے کہ یہ کام پر اجرت یا کارڈ کمپنی اور اس کے نمائندوں کی طرف سے کارڈ ہولڈر کو دی گئی منفعت پر اجرت کے قبیل سے ہوگا

(مجلۃ الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷، ج ۱/ ۶۲ ۳، ڈاکٹر عبدالستار/ ۶۱۵، ڈاکٹر جواہری، نیز ڈاکٹر قری کی رائے کے لئے دیکھئے: شمارہ: ۷، ج ـ/ ۳۹۲ - ۳۹۳)۔

لیکن اگر بینک ڈیبٹ کارڈ جاری کرنے پر فیس نہیں لیتا اور چارج کارڈ پر فیس لیتا ہے یا چارج کارڈ کی فیس ڈیبٹ کارڈ سے زیادہ لیتا ہے تو اندیشہ ہے کہ چارج کارڈ پر بینک جو فیس لے رہا ہے وہ کارڈ ہولڈر کو دیئے گئے قرض پر خفیہ سودی اضافہ ہو۔ سی لئے سب سے محفوظ راستہ یہ ہے کہ دونوں طرح کے کارڈ کی فیس یکساں ہو۔

۲-کمیشن

کارڈ جاری کرنے والا بینک کارڈ ہولڈر سے نقد رقم کالنے پر کمیشن لیتا ہے، چاہے وہ

کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مشین کا استعمال کرے یا دوسرے بینک کی مشین کا (دیکھئے: مجموعة دلة البرکہ الحلقة الفقہیہ السادسہ ر ۲۳)۔

اسی طرح کارڈ جاری کرنے والا بینک کارڈ کے استعمال سے ہونے والے تجارتی معاملات پر تاجروں سے واوچر کی قیمت میں سے ایک سے پانچ فیصد کے درمیان کمیشن لیتا ہے (مجموعة دلة البرکہ الحلقة الفقہیہ السادسہ ر ۲۹، ۳۰، بطاقات المعاملات المالیہ ر ۵۲، نیز دیکھئے: مجلة مجمع الفقہ الاسلامی شمارہ: ۷، ج ۱ ر ۳۱۸، ڈاکٹر قری، مجموعہ دلة البرکہ، الحلقة الفقہیہ السادسہ ر ۳۴)۔

کبھی کبھی یہ کمیشن تاجر کا بینک اس وقت لیتا ہے جب وہ تاجر کو واوچر کی قیمت ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں یہ کمیشن اس تاجر اور کارڈ جاری کرنے والے بینک کے درمیان تقسیم ہوجاتا ہے اور اگر کارڈ جاری کرنے والا بینک ہی تاجر کا بینک ہے تو سارا کمیشن وہ خود رکھ لیتا ہے (مجموعة دلة البرکہ۔ الحلقة السادسہ ر ۳۴)۔

ڈیبٹ کارڈ سے نقد رقم نکالنے کی صورت میں کمیشن

اگر کارڈ جاری کرنے والے بینک کی کسی شاخ سے رقم نکالی گئی ہے تو کمیشن لینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے شاخ کی طرف رقم منتقل کرنے کے بدلے میں ہے۔

اور اگر کارڈ جاری کرنے والے بینک کی شاخ کے علاوہ کسی شاخ سے رقم نکالی گئی ہے تو وہ کارڈ ہولڈر کو قرض دینے والا ہوگا۔ اس صورت میں کمیشن لینے پر سود کا اندیشہ ہے۔

چارج کارڈ سے نقد رقم نکالنے کی صورت میں کمیشن

چارج کارڈ سے رقم نکالنا قرض ہے، چاہے وہ کارڈ جاری کرنے والے بینک کی شاخ سے ہو یا دوسرے بینک سے، لہذا اس کے کمیشن میں سود کا شائبہ ہے۔

تاجروں سے سامان کی خریداری کی صورت میں کمیشن

سوال: حقیقت میں یہ کمیشن کون ادا کرتا ہے؟ تاجر یا کارڈ ہولڈر یا خریدار؟

جواب: اگر تاجر کارڈ ہولڈر سے بغیر کسی اضافہ کے اسی قیمت پر فروخت کرتا ہے جس پر دوسروں سے فروخت کرتا ہے تو تاجر کمیشن کی ادائیگی سامان کی قیمت میں سے کرتا ہے۔

اور اگر تاجر دوسروں کے مقابلہ میں کارڈ ہولڈر سے زیادہ قیمت لیتا ہے تو وہ کمیشن کارڈ ہولڈر پر ڈالتا ہے، اس صورت میں اس کا ادا کرنے والا کارڈ ہولڈر ہوتا ہے۔

میں یہ حکم بعد میں ذکر کروں گا کہ تاجر ہی درحقیقت کمیشن ادا کرتا ہے، اس کی بنیاد اس قانون پر ہے جو تاجر کو کارڈ ہولڈر سے نقد کی صورت میں فروخت کے بھاؤ سے زیادہ قیمت لینے سے منع کرتا ہے (بطاقات المعاملات المالیہ ر ۸۳)۔

ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ تاجروں سے سامان کی خریداری کی صورت میں کمیشن

یہ کمیشن کبھی تاجر سے اس کا بینک لیتا ہے جب کہ وہ خود واؤچر کی قیمت ادا کرتا ہے اور کبھی کارڈ جاری کرنے والا بینک لیتا ہے جب درمیان میں کوئی تاجر کا بینک نہیں ہوتا۔

اگر کمیشن تاجر کا بینک لیتا ہے مثلاً سامان کی قیمت سو روپے ہوتی ہے تو تاجر کا بینک دو روپے وضع کر لیتا ہے اور تاجر کو اٹھانوے روپے ادا کرتا ہے اور چونکہ تاجر کا بینک واؤچر پیش کرنے پر تاجر کو اٹھانوے روپے ادا کرتا ہے، پھر وہ کارڈ جاری کرنے والے بینک سے حساب بے باق کرنے کے ضابطہ کے تحت رقم حاصل کرتا ہے، اس لئے تاجر کا بینک سو روپے تاجر سے واؤچر کو جس کی قیمت سو روپے ہے، اٹھانوے روپے میں اس شرط پر خریدنے والا ہوتا ہے کہ وہ حساب بے باق کرتے وقت کارڈ جاری کرنے والے بینک سے سو روپے لے گا۔ چنانچہ وہ کمیشن میں سے اپنا حصہ وضع کر لیتا ہے اور کارڈ جاری کرنے والے بینک کو اس کا حصہ دے دیتا ہے۔ یہ صورت بل کی کٹوتی کی اس ممنوع صورت کے مشابہ ہے جس میں سود کا شبہ ہوتا ہے۔

اور اگر تاجر کے بینک کی شمولیت نہ ہو، کارڈ جاری کرنے والا بینک تاجر کو بل ادا کرے اور وہی کمیشن لے تو اس صورت میں طے ہے کہ کارڈ جاری کرنے والا بینک کارڈ کی قیمت جو سو روپے ہے، کارڈ ہولڈ کے بیلنس سے ادا کرے گا، اب اگر بینک سو روپے میں سے دو روپے کمیشن لیتا ہے تو یہ اس خدمت کے عوض ہے جو وہ تاجر کے لئے پیش کرتا ہے اور یہ دلال کی اجرت کے قبیل سے ہے جو جائز ہے، اس میں بل کی کٹوتی کا شبہ نہیں ہوتا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ تاجر کا بینک کارڈ جاری کرنے والے بینک کا وکیل ہے، لہذا اس کے ساتھ بھی وہی معاملہ کیا جائے جو کارڈ جاری کرنے والے بینک کے ساتھ کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تاجر کا بینک تاجر کو اپنے مال سے ادائیگی کرتا ہے، پھر کارڈ جاری کرنے والے بینک سے اپنی ادا کی ہوئی رقم کا مطالبہ کرتا ہے۔

ہاں شبہ اس وقت رفع ہو جاتا ہے جب تاجر کا بینک پورے سو روپے تاجر کو ادا کردے اور جب وہ کارڈ جاری کرنے والے بینک سے اسے وصول کرلے تو یہ تاجر کا بینک اس سے دو روپے کی ادائیگی کا مطالبہ کرے۔

چارج کارڈ کے ذریعہ تاجروں سے سامان کی خریداری کی صورت میں کمیشن

چارج کارڈ کے ذریعہ سامان کی خریداری کی صورت میں کمیشن پر سود کا شبہ ہے، اگر تاجر کا بینک تاجر کو سامان کی قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے اور کمیشن کاٹ لیتا ہے، اس لئے کہ وہ تاجر کو اٹھانوے روپے ادا کرتا ہے اور ایک مدت کے بعد کارڈ جاری کرنے والے بینک سے سو روپے لیتا ہے اور یہ بل کی کٹوتی کے مشابہ ہے، جیسا کہ ہم نے ڈیبٹ کارڈ سے خریداری کی صورت میں کہا ہے۔

اور اگر ادائیگی کا ذمہ کارڈ جاری کرنے والا بینک لیتا ہے اور وہ کمیشن لیتا ہے تو وہ تاجر کے پاس گاہک کھینچنے کی خدمت کے مقابلہ میں لیتا ہے اور یہ دلالی کی اجرت کے حکم میں ہے جو جائز ہے۔

اس مسئلہ کی فقہی نوعیت یہ ہے کہ کارڈ ہولڈر تاجر سے سو روپے کا سامان خریدتا ہے اور سو روپے حاصل کرنے کے لئے تاجر کو کارڈ جاری کرنے والے بینک کی طرف محول کردیتا ہے، تو جس وقت تاجر کارڈ جاری کرنے والے بینک سے سو روپے کا مطالبہ کرتا ہے اس وقت کارڈ جاری کرنے والے بینک کے لیے جائز ہے کہ اس سے دو روپے کمیشن کے طور پر کاٹ لے اور باقی تاجر کو ادا کردے، اس صورت میں بل کی کٹوتی کا شائبہ نہیں ہوتا ہے اور کارڈ جاری کرنے والے کی طرف سے کارڈ ہولڈر سے سو کا مطالبہ اس حکم میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سو روپے بینک کی طرف سے کارڈ ہولڈر کو سامان کی خریداری کے لئے دیا گیا قرض ہے جسے وہ استعمال کرچکا ہے، ہاں کبھی کبھار اس کمیشن پر سود کا شبہ ہوتا ہے جب وہ اس مدت کے اعتبار سے بدل جاتا ہو جس میں تاجر کارڈ جاری کرنے والے بینک سے ادائیگی کا مطالبہ کرتا ہے اور مدت کی زیادتی سے فیصد میں اضافہ ہوجاتا ہو۔

وہ کمیشن جس کی ادائیگی ممبر بینک عالمی تنظیم کو کرتے ہیں

یہ ایسا کمیشن ہے جس کی ادائیگی کارڈ جاری کرنے والے اور تاجر بینک بھی متفق علیہ اور متعین چارٹ کے مطابق کرتے ہیں۔

یہ ان کاموں کے کے لئے خاص ہوتا ہے جن کے انجام دینے میں عالمی تنظیم رابطے، مراسلات اور حسابات کی بے باقی نیز ممبران کو تنظیم کے تابع چیک کے استعمال کا اہل بنانے کی سطح پر فریقین کے درمیان واسطہ بنتی ہے (قطاع الاموال - مجموعۃ دلۃ البرکہ - الحلقۃ الفقہیہ السادسہ ۴۳، ۱۲، ۱۴)۔

ان خدمات کے عوض لئے جانے والے کمیشن پر کوئی اعتراض نہیں ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تنظیم اپنا سارا خرچ مختلف صورتوں سے پورا کرتی ہے، مثلاً ایکسچینج سے، ہر خریداری پر لی جانے والی فیس سے یا نقد رقم نکالنے پر لئے جانے والے کمیشن سے (الحلقۃ الفقہیہ السادسہ ۳)۔

اندیشہ ہے کہ ان صورتوں میں شرعی حیثیت سے اعتراضات وارد ہوں۔

۳- تاخیر کی صورت میں کارڈ ہولڈر پر تاوان عائد کرنا

تمام سودی بینک کارڈ ہولڈر کے قرض کی ادائیگی میں تاخیر پر ہر دن کے حساب سے اضافی سود عائد کرتے ہیں، یہ کھلا ہوا سود ہے۔ بعض ایسے کارڈ ہولڈر پر جو قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتے ہوں تاوان عائد کرنا بعض فتوؤں کے اعتبار سے جائز ہے بشرطیکہ وہ تاوان کی رقم رفاہی کاموں میں صرف کر دی جائے اور بینک اس سے استفادہ نہ کرے (مجموعہ دلۃ البرکۃ- قطاع الاموال- الحلقۃ الفقہیہ السادسۃ ۵۱-۵۲)۔

میری رائے کے مطابق یہ تاوان اضافی رقم کی ہی طرح سود ہے جس کا عائد کرنا جائز نہیں اور اس کو نیک کاموں میں خرچ کرنے سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

۴- سونے چاندی کی خریداری کے لئے کارڈ کا استعمال

بعض فتوؤں کے مطابق کارڈ کے استعمال سے سونے چاندی کی خریداری تاجروں سے جائز ہے، ان فتوؤں کی بنیاد اس پر ہے کہ کارڈ ہولڈر کا دستخط کردہ ادائیگی کا واؤچر اس رقم کی ادائیگی کا پختہ ذریعہ ہے جو تاجر بینک کو ادا کرتے ہی کیش ہو جائے گی، اس سے سونے چاندی کی بیع میں باہمی قبضہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے اور اس کی حیثیت بذریعہ چیک ادائیگی کی ہے جو شرعاً جائز ہے (فتوی ہیئۃ الرقابۃ الشرعیہ بیت التمویل الکویتی، بحوالہ قطاع الاموال، مجموعہ دلۃ البرکۃ الحلقۃ الفقہیہ السادسۃ ۲۱،۲۴)۔

میں اس فتوے سے اتفاق نہیں کرتا، اس لئے کہ شرعاً سونے چاندی کی خریداری میں جو فوریت مطلوب ہے وہ کارڈ سے خریداری پر پوری نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ کارڈ ہولڈر جس وقت کارڈ پیش کرتا ہے اسی وقت اسے سونا مل جاتا ہے اور وہ واؤچر پر دستخط کر دیتا ہے، تاجر کو قیمت ادا نہیں کرتا ہے اور تاجر کو قیمت تاجر بینک دیتا ہے، یا وہ بینک جس نے کارڈ جاری کیا ہے اس وقت جب تاجر اس کے سامنے ایک آپس میں طے شدہ مدت کے بعد واؤچر پیش کرتا ہے اور تاجر

بینک کی صورت میں یہ مدت اس کے واؤچر حاصل کرنے سے تین دن تک ہو سکتی ہے (حوالہ سابق/ ۴۳-۴۴)۔

یہ بیت التمویل الکویتی کے فتوی سے مختلف ہے جس میں تاجر بینک کو واؤچر پیش کرتے ہی رقم کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔

اور اگر یہ فتویٰ صحیح بھی ہو کہ تاجر بینک واؤچر پیش کرتے ہی سونے کی قیمت فوراً ادا کر دیتا ہے تو ایک مجلس میں باہمی قبضہ کی شرط نہیں پوری ہوتی ہے، اس لئے کہ جس مجلس میں تقابض کی شرط متحقق ہونا واجب ہے وہ خریداری کی مجلس ہے جس میں کارڈ ہولڈر اور تاجر کے درمیان سونے کی خرید وفروخت ہوتی ہے، نہ کہ تاجر بینک کو واؤچر پیش کرنے کی مجلس۔

اور کریڈٹ کارڈ کو اس بنیاد پر چیک پر قیاس کرنا کہ دونوں ہی ادئیگی کا ذریعہ ہیں، قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ چیک فی الحال ادائیگی کا ذریعہ ہے، لہٰذا اس پر قبضہ ہونا حکماً رقم پر قبضہ ہونا ہے اور کریڈٹ کارڈ بعد میں ادائیگی کا ذریعہ ہے، اس لئے کہ تاجر کو اپنے فروخت کردہ سونے کی قیمت ایک مدت کے بعد ہی مل سکے گی اور یہی پہلو شرعی طور پر قابل اعتراض ہے۔

بذریعہ کارڈ سونے چاندی کی خریداری کی گنجائش

بذریعہ کارڈ سونے چاندی کی خریداری اس وقت ممکن ہے جب کارڈ ہولڈر تاجر سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اسے سونے اور چاندی کی ایک مقدار قرض دے دے اور واؤچر پر قرض کو لکھ دے۔ چونکہ کارڈ جاری کرنے والے بینک، کارڈ ہولڈر اور تاجر کے درمیان تعلق حوالہ کا ہے اس لئے کارڈ ہولڈر جس نے تاجر سے سونا قرض لیا ہے اس صورت میں تاجر کا مقروض ہو جائے گا جو اس کو پہلے ذکر کئے گئے طریقہ کے مطابق کارڈ جاری کرنے والے بینک کی طرف محول کردے گا اور جب تاجر ادائیگی کے مطالبہ کے لئے بینک کو واؤچر پیش کرے گا تو اگر بینک کے پاس سونا ہوگا تو وہ سونے سے ادائیگی کردے گا اور اگر اس کے پاس سونا نہیں ہوگا تو تاجر کے ساتھ آپسی اتفاق سے

ادائیگی کے دن کے سونے کے نرخ سے نہ کہ قرض کے دن کے حساب سے ادائیگی کی کرنسی کا تعین کرلے گا، اسی طریقہ پر جس کا تذکرہ میں نے کارڈ ہولڈر کے ذریعہ کارڈ جاری کرنے والے بینک کے علاوہ دوسرے بینک کی مشین سے نقد رقم نکالنے کی صورت میں کیا ہے (دیکھئے: حوالہ سابق ۱۱/ر)۔

۵- کارڈ کے استعمال کے سلسلے میں کارڈ ہولڈر کی آزادی

یہ معلوم ہے کارڈ ہولڈر کارڈ کے استعمال میں آزاد ہے، جہاں چاہے استعمال کرے اور بعض کارڈ ہولڈر کارڈ کا ایسا استعمال کرتے ہیں جس کو اسلامی شریعت ممنوع قرار دیتی ہے مثلاً شراب کی خریداری کرنا، ایسی صورت میں کارڈ جاری کرنے والے بینک کا موقف کیا ہوگا؟

بعض بینکوں نے اس کا ایک صحیح حل یہ نکالا ہے کہ کارڈ کی شرائط میں اس کی صراحت کردیتے ہیں کہ اگر کارڈ ہولڈر اس کا غلط استعمال کرتا ہے تو بینک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے کالعدم کردے خاص طور سے اس وقت جب اسے ایسی خدمات، کام اور اشیاء کی خریداری کے لئے استعمال کیا جائے جو شریعت اسلامیہ کے منافی ہوں۔

اس میں اس صراحت کا اضافہ کردینا بھی مناسب ہوگا کہ واؤچر کی قیمت ادا کرنے کا پابند بینک نہیں ہوگا۔

ہر طرح کے کریڈٹ کارڈ کے استعمال سے متعلق ظاہر کی گئی آراء کے درمیان ترجیح اور شرعی رائے کا خلاصہ:

۶/۱ کریڈٹ کارڈ

۶/۲ چارج کارڈ

۶/۳ ڈیبٹ کارڈ

۶/۴ دوسرے کارڈ

یہ بات واضح ہوگئی کہ ایسے ڈیبٹ کارڈ اور چارج کارڈ کے ذریعہ جو سود سے پاک

ہوں ان احکام کی پابندی کرتے ہوئے جن کا پہلے تذکرہ ہوا لین دین کرنا شرعاً جائز ہے۔

جہاں تک سود پر مشتمل کریڈٹ کارڈ اور چارج کارڈ کے استعمال کا تعلق ہے تو وہ جائز نہیں ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا متبادل

(ڈاکٹر محمد علی القری نے اس کارڈ کا متبادل پیش کیا ہے اور اسے ''مرابحہ کارڈ'' کا نام دیا ہے۔ مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے اور نہ میں نے کسی عالم کو اس سے اتفاق کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔

کریڈٹ کارڈ ہولڈر اپنی ضروریات کا سامان، خدمات اور نقد رقم اس کے ذریعہ حاصل کرسکتا ہے، اس کی قیمت اسے فوراً نقد نہیں ادا کرنی ہوتی ہے، اس لئے کہ قیمت کارڈ جاری کرنے والا بینک ادا کرتا ہے اور کارڈ ہولڈر پر قرض چڑھا دیتا ہے جو وہ اس سے قسط وار وصول کرتا ہے اور اس پر اضافی سود بھی لیتا ہے جو اس معاملہ سے اس کی کمائی ہے، یہ غیر شرعی کمائی ہے، تو کیا کوئی ایسا متبادل ہے جو کارڈ ہولڈر اور کارڈ جاری کرنے والے کے وہ مقاصد پورے کردے جو کریڈٹ کارڈ کرتا ہے؟

ہاں! ایسا متبادل موجود ہے جو کارڈ ہولڈر کو فوراً قیمت ادا کئے بغیر سامان کی خریداری کی سہولیات فراہم کرتا ہے اور کارڈ جاری کرنے والے کو کارڈ ہولڈر کے ساتھ معاملہ کرنے میں جائز نفع پہنچاتا ہے۔

یہ متبادل ہے قسط وار فروخت کا کارڈ: یہ اس طرح ہوگا کہ کوئی اسلامی بینک یا ایک ساتھ تمام اسلامی بینک قسط وار فروخت کی منڈیاں قائم کریں جن کے یا تو وہ پوری طرح مالک ہوں یا وہ ان میں کسی ادا ــے یا تاجر کے شراکت دار ہوں، اس سے کارڈ ہولڈر جو چاہے قسط وار خرید سکے، اس معاملہ ــے بینک کو جو حلال فائدہ ملے گا وہ سامان کی نقد قیمت اور ادھار قیمت کے درمیان کا فرق ہوگا۔ یہ ضافہ جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ اس لئے کہ بیع میں مدت ثمن کا

ایک حصہ ہے بخلاف قرض کے۔اسی لئے یہ متبادل کارڈ نقد رقم نکالنے کے لئے درست نہ ہوگا۔

یہ متبادل پائے تکمیل کو پہنچ جائے اگر سارے اسلامی بینک ویزا تنظیم وغیرہ سے معاملہ کرنے کی بجائے اپنی ایک مخصوص تنظیم (اسلامی تنظیم) بنالیں۔ اس کے اپنے اصول وقوانین ہوں،اس میں تمام اسلامی بینکوں کی شمولیت ہواور یہ اپنا خاص کارڈ جاری کرے۔

توفیق دینے والا اورراہ راست کی رہنمائی کرنے والا اللہ ہی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی حقیقت، اس کی اقسام اور شرعی حکم

شیخ محمد مختار سلامی ☆

یہ صورت معاملہ حیرت انگیز حد تک پہنچی ہوئی معرفت انسانی کی پیداوار ہے جس نے دور دراز کے فاصلے مٹا دیئے اور انسان کو تمام زمینی رکاوٹوں پر غلبہ عطا کر کے گویا پورے روئے زمین کو ایک یونٹ میں تبدیل کر دیا۔ یہ اسی انقلاب کی دین ہے کہ اب سے پہلے بعض مسائل میں وحدت مکان سے متعلق عائد کی جانے والی شرط، اسی طرح قرب وبعد کا تصور اور ان پر مرتب ہونے والے مختلف احکام بھی یکسر تبدیل ہو گئے۔ لین دین اور معاملات کے بعض ارکان وشرائط پر اس کا غیر معمولی اثر پڑا ہے۔ فاصلوں کے باوجود اب ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سارے عقود ومعاملات ایک ہی جگہ طے پا رہے ہیں۔

پیش نظر موضوع کے تین بنیادی محاور ہیں:

الف- کارڈ کی حقیقت: اس کی اقسام، اس کی قانونی حیثیت اور دوسرے کارڈ سے اس کا امتیاز۔

ب- کارڈ کے استعمال سے پیدا شدہ مندرجہ ذیل تعلقات کی نوعیت:

۱- کارڈ جاری کرنے والے اور کارڈ ہولڈر کے مابین تعلق۔

۲- کارڈ جاری کرنے والے اور تاجر کے مابین تعلق۔

۳- کارڈ ہولڈر اور تاجر کے مابین تعلق۔

☆ مفتی اعظم تونس۔

ج- کریڈٹ کارڈ کے ناجائز استعمال سے متعلق سوال اور تعزیراتی جواب دہی۔

زیادہ بہتر ہوگا کہ ایک تمہید کے ذریعہ اہم پہلوؤں کی وضاحت کردی جائے:

۱- کارڈ دراصل موجودہ دور کی اس تہذیب کی دین ہے جس نے ماضی قریب کی صدیوں میں دنیا کی باگ ڈور سنبھالی ہے، اس نے شخصی مفادات کو مقدم رکھا ہے اور انسان کو مکمل آزادی فراہم کرنے کا کام انجام دیا ہے، کیونکہ انسان ہی اس کے نزدیک وہ محور ہے جس کے اردگرد آزادی گھومتی ہے اور یہ فعالیت کی انتہا ہے۔ اس کے پیش نظر ریان اسمتھ کا یہ نظریہ ہے کہ انسان کو عمل کے لئے آزد چھوڑ دو، اس نظریہ نے اس کو سماجی اور اقتصادی نظاموں میں ایک لاثانی مقام عطا کیا ہے۔

انسانوں کی ایک بڑی تعداد نے اپنی سیاست اور ذہانت کا استعمال کر کے بہت منافع کمائے اور اقتصادیات کو اپنے ذاتی مفادات کا تابع بنالیا۔ یہ لوگ اپنے اکھٹے کئے ہوئے مال ودولت پر مطمئن ہیں، دوسری طرف سرمایہ دارانہ حرص بڑھتی چلی جارہی ہے اور شخصی دولت اندوزی اس حدتک بڑھ گئی ہے کہ بڑے بڑے اہل ثروت کا سرمایہ بعض ملکوں کے بجٹ سے بڑھ کر ہے۔

۲- دولت کی یہ کثرت اور اس کی بڑھتی ہوئی یہ تحریک دو ذرائع سے وجود میں آئی ہے:

۱- ان بین براعظمی کمپنیوں کے ذریعہ جو اپنی عظیم اقتصادی طاقت کی بناپر ملکوں کی سیاست پر حاوی ہوچکی ہیں، یہ ان پر اپنے مفادات تھوپ کر مارکیٹ پر مزید اپنا اثر ورسوخ بڑھا رہی ہیں تا کہ بازار پر ان کا رواج ہوجائے، ان کے قدم جم جائیں، پیداوار پر ان کو پورا غلبہ حاصل ہوجائے اور کائنات کے تمام مال واسباب ان کے زیردست آجائیں۔

۲- مال کو ذخیرہ اندوزی سے صرف کی طرف منتقل کرنے کے لئے افراد اور معاشرہ پر اثر انداز ہونے کی کوشش۔ لہذا انہوں نے اس کی پوری پوری کوشش کی کہ عظیم الشان اقتصادی

تحریک برابر ترقی کے راستہ پر گامزن رہے اور کمپنیاں اپنی مصنوعات بازار میں لاتی رہیں۔ علمی تجزیوں نے لوگوں پر ایسا نشہ طاری کر دیا کہ وہ ضرورت، حاجت اور کمال کے مابین فرق کرنا بھول گئے، بازار میں جونئی چیز بھی آ گئی اس پر ٹوٹ پڑے، خریدتے جاتے ہیں، خریدتے جاتے ہیں، اگرچہ ان کا مالی بجٹ اس کی اجازت نہ دیتا ہو اور سرمایہ دارانہ قوت جو کہ انسان کی فکر اور محنت سے تیار کردہ تمام موجودہ اشیاء پر اپنا تسلط جمائے ہوئے ہے، آئندہ وجود میں آنے والی چیزوں کو بھی نگل جانے کے لئے تیار بیٹھی ہے۔ لہٰذا مستقبل میں ان کی محنتوں کے نتائج اس کے ہاتھ میں ہوں گے۔ مزدور اور متوسط طبقے غلام بن چکنے کے باوجود خود کو آزاد سمجھتے ہیں اور سرمایہ دارانہ طاقت صرف مال و دولت اور پیداوار کی طاقتوں ہی پر قابض نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ ماضی، حال اور مستقبل میں انسان کی محنتوں پر بھی قابض ہے۔ مزدوروں نے اپنا آرام بیچ دیا اور اس کے بدلے ساز و سامان خرید لیا، انہوں نے مزید درد و غم کو گلے لگا لیا جس سے لا علاج نفسیاتی امراض پیدا ہوئے۔ مستقبل میں انسان کو غلام بنانے اور اس کی اپنی کمائی ہوئی دولت پر اس کے ہاتھ میں آنے سے پہلے قبضہ کر لینے کی واحد صورت یہ تھی کہ قرض لین دین کو زیادہ سے زیادہ آسان کیا جائے۔

انہوں نے سفر و حضر میں گھر، گاڑی، ساز و سامان، دوسری ضروری چیزیں اور زیب و زینت کے سامان قسطوں پر فروخت کرنا شروع کیا یہاں تک کہ چھٹیوں میں تفریح منانے کا بھی مالی فائدہ اٹھایا گیا۔ سرمایہ نے اپنی دونوں دھاروں سے انسانی سرمایہ کو ذبح کر دیا، ایک طرف اس نے سامان فروخت کر کے نفع حاصل کیا اور دوسری طرف تاخیر کی صورت میں سود بھی وصول کیا، پھر ان کمپنیوں کو معلوم ہوا کہ خرچ کرنے کی کاروائیاں جتنی آسان ہوں گی ان کی دولت کا دائرہ اتنا ہی بڑھے گا۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جسے ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ نقد خرچ کرنے اور بذریعہ چیک خرچ کرنے میں کیا فرق ہے۔

چیک اور ان دستاویزات نے جس پر آج انسانی معاملات منحصر ہیں، خرچ کو آسان بنا

دیا ہے، پہلے مزدور نقد پاتا تھا تو اسے شمار کرتا تھا، اسے دیکھ کے خوش ہوتا، اپنے کپڑے میں سب سے محفوظ جگہ پر اس کو رکھتا اور کئی کئی بار اس کو گنتا اور جب بھی وہ اس کی طرف متوجہ ہوتا تو دیکھتا کہ کتنا بچا اور کتنا خرچ ہوگیا، اس سے نقد رقم سے اس کی قربت، اس کی محبت اور اس کی قدر میں اضافہ ہوتا لیکن اب نقد کی جگہ چیک نے لے لی جس کی وجہ سے صاحب مال کے دل میں مال کی قدر و اہمیت نہ رہی اور اس کا خرچ کرنا اس کے لئے آسان ہوگیا۔ خریداری کے نتائج اقتصادی قوت و کمزوری کا معیار ہیں۔ یہ کمپنی کے مالکان ہر ہفتہ خریداری کے اتار چڑھاؤ کا حساب لگاتے ہیں اور اس سے پتہ لگاتے ہیں کہ معیشت محفوظ ہے اور ترقی کررہی ہے یا پھر خسارہ میں ہے اور اسے بحران لاحق ہے۔ میرے نزدیک زیر بحث کریڈٹ کارڈ کا جو بیسویں صدی کے ربع اخیر میں معرض وجود میں آیا، پہلا محرک یہی ہے، اس نے اس وقت کی حیرت انگیز ترقی یافتہ الکٹرونک ایجادات نیز نہایت تیز رفتار مواصلات سے فائدہ اٹھایا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے مثبت پہلو بھی ہیں جو معاشی طور پر ترقی یافتہ ممالک اور غیر ترقی یافتہ یا فقر سے نکلنے کی کوشش کرنے والے ممالک کے درمیان درجہ میں یکساں نہیں ہیں۔

اس تمہید سے میرا مقصد کریڈٹ کارڈ کے استعمال سے ڈرانا نہیں ہے بلکہ میرا مقصد صرف اتنا ہے کہ لوگوں کو اس طرف متوجہ کروں کہ وہ امت مسلمہ کی ایسی تربیت کریں جس سے امت اپنے ذہن کی صحیح رہنمائی کرسکے۔ ایسی تربیت جو عقل کو اپیل کرتی ہے نہ کہ جذبات کو، ایسی تربیت جو ذمہ داری کا احساس دلاتی ہے اور اسے بخل اور فضول خرچی سے بچا کر درمیانی راستہ اختیار کرنے کی تلقین کرتی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی تعریف: یہ دو لفظوں سے مرکب ہے: ''کارڈ'' اور ''کریڈٹ''

یہ کارڈ پلاسٹک کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جس کی چند عالمی متعین فنی خصوصیات ہیں۔ یہ اپنے جاری کرنے والے مختلف اداروں کے درمیان قدر مشترک کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ خصوصیات اس بات کی ضمانت ہوتی ہیں کہ کارڈ پوری طرح محفوظ رہے گا، نہ اس کی جعلی کاپی تیار کی جائے گی اور نہ

اس کی تفصیلات کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کی جا سکتی ہے۔

اس کے دو حصے ہوتے ہیں۔ اگلے حصہ پر مندرجہ ذیل تفصیلات ہوتی ہیں:

نام اور جاری کرنے والے ادارے کا مونوگرام، اس عالمی ادارہ کا نام اور مونوگرام جس کے اصول وضوابط کا کارڈ پابند ہو جیسے ویزا یا امریکن ایکسپریس وغیرہ، کارڈ کا نمبر جو عرفی طور پر سولہ ہندسوں سے مرکب ہوتا ہے۔ صاحب کارڈ کا نام، مدت کار ختم ہونے کی تاریخ۔

اس کے پچھلے حصہ پر مندرجہ ذیل تفصیلات ہوتی ہیں:

ایک ایسا مقناطیسی ٹیپ ہوتا ہے جس میں صاحب کارڈ کی تمام مخصوص تفصیلات محفوظ ہوتی ہیں، اس کے استعمال کی متعین حد مذکور ہوتی ہے۔ صاحب کارڈ کے دستخط کے لئے مخصوص ٹیپ ہوتا ہے، صاحب کارڈ کے دستخط کے لئے مخصوص ٹیپ پر کارڈ کا نمبر چھپا ہوتا ہے۔ ایک ایسی علامت ہوتی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ صاحب کارڈ کارڈ کو استعمال کر کے فوری طور پر ان کیش مشینوں سے جن کی علامت بعینہ وہی ہو جو اس کارڈ کی ہے، اپنی مطلوبہ رقم نکال سکتا ہے، کارڈ جاری کرنے والے بینک کی مخصوص قانونی ہدایت ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کارڈ بینک کی ملکیت ہے اور ملنے پر جاری کرنے والے ادارہ کو اسے لوٹانا ضروری ہے۔

جہاں تک کہ ائتمان (کریڈٹ) کا تعلق ہے تو اس کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

"فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته"۔

شیخ ابن عاشور کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ تم میں سے ایک شخص دوسرے شخص کی امانت پر بھروسہ کرے (التحریر والتنویر ۳/ ۱۲۳)۔

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے کریڈیٹ کارڈ کی تعریف یہ کی ہے:

"یہ ایک ایسی دستاویز ہے جسے کارڈ جاری کرنے والا (بینک) اصلی یا اعتباری شخص (کارڈ ہولڈر) کو آپس میں طے شدہ ایک معاہدہ کی بنیاد پر حوالہ کرتا ہے، یہ دستاویز کارڈ ہولڈر کو فوراً قیمت ادا کئے بغیر ان تاجروں سے سامان کی خریداری یا خدمات حاصل کرنے پر قادر بناتی

ہے جو اس دستاویز پر اعتماد کرتے ہیں، اس لئے کہ قیمت کی ادائیگی بینک کی ذمہ داری ہو جاتی ہے، اس صورت میں قیمت کی ادائیگی بینک کے اکاؤنٹ سے ہوتی ہے، پھر بینک وہ رقم کارڈ ہولڈر سے ایک متعین مدت میں وصول کر لیتا ہے، کچھ بینک ایسے ہیں جو مطالبہ کی متعینہ مدت گذرنے جانے کے بعد غیر ادا کردہ مجموعی بیلنس پر سود عائد کرتے ہیں اور کچھ سود عائد نہیں کرتے، (مجلۃ المجمع شمارہ: ۱۲ ج ۳/ ۶۷۸)۔

جدہ فقہ اکیڈمی نے اس قرارداد سے پہلے اسی سے ملتا جلتا ایک فیصلہ کیا تھا جس میں یہ اضافہ تھا: ''اس دستاویز کی ایک قسم وہ ہے جس کے ذریعہ بینکوں سے نقد روپے نکالے جاسکتے ہیں۔

یہ کارڈ تاجر کو یہ اعتماد فراہم کرتا ہے کہ اس کے واسطہ سے اس نے جو کچھ بھی صاحب کارڈ سے فروخت کیا ہے اس کی قیمت کی ادائیگی ہو جائے گی۔ یہ تعریف مناطقہ کی تعبیر کے مطابق اس کارڈ کی تمام اقسام کو محیط نہیں ہے۔ کیونکہ عقد کارڈ جاری کرنے والے اداروں کے اپنے تصور کے اعتبار سے شرائط میں مختلف ہوتا رہتا ہے، اسی وجہ سے کارڈ کی مختلف اقسام کے درمیان بھی فرق واقع ہو جاتا ہے۔

اس کی تعریف اس وقت واضح ہو جائے گی جب اس کارڈ کا استعمال کرنے والے مختلف فریقوں کا ذکر کیا جائے گا اور ان میں سے ہر فریق کے حقوق وفرائض نیز اس سلسلہ میں شرعی احکام منضبط کئے جائیں گے۔

مذکورہ کارڈ استعمال کرنے والے متعدد فریق

۱- مرکزی ادارہ

یہ وہ ادارہ ہے جو اس کارڈ کے جاری کرنے والے تمام اداروں کے درمیان مشترک حدود میں اس کارڈ کے ذریعہ لین دین کا طریقہ وضع کرتا ہے۔ سالانہ زر اشتراک ادا کر کے کوئی بھی خواہش مند بینک اس میں شامل ہو سکتا ہے، پہلے یہ رقم تین ماہ پر ادا کی جاتی تھی، لیکن یہ اب

ہر مہینے ادا کرنی ہوتی ہے۔ اس ادارہ کی سب سے بڑی آمدنی وہ چندے ہیں جو کمپنیوں اور بینکوں کی طرف سے اسے دیئے جاتے ہیں۔ اس ادارہ کا مقصد نفع کمانا نہیں بلکہ صرف اپنے اخراجات پورے کرنا ہے، اس کا ایک مقصد ترقی کے لئے مالی ذرائع پیدا کرنا، ہر نئی ٹکنالوجی کو منظر عام پر لانا، سروس فراہمی کے ذمہ داروں اور سپروائزروں کو تربیت دینے اور انہیں فنی وسائل سے متعارف کرانے کے لئے سمینار منعقد کرنا ہے۔

۲- بینک

یہ وہ مالی ادارہ ہے جس کی شراکت مذکورہ مرکزی ادارہ ''ویزا''، ''امریکن ایکسپریس''، ''ماسٹر کارڈ'' وغیرہ میں ہوتی ہے اور یہ اپنے گاہک کو وہ کارڈ دیتا ہے جس کے ذریعہ وہ ان لوگوں سے معاملہ کر کے اپنی ضرورت پوری کر سکتا ہے جو اسے تسلیم کرتے ہوں۔

اس کارڈ کے سپرد کرنے کا نتیجہ

صاحب کارڈ اگر اسے استعمال کر کے خریداری کرتا ہے یا دوسری خدمتیں حاصل کرتا ہے یا نقد رقم نکالتا ہے تو ان تمام رقوم کی ادائیگی بینک کی ذمہ داری ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کے پاس اس بینک کا کریڈٹ کارڈ ہے۔ کارڈ کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں جن کی تفصیل آگے آئے گی۔

۳- تاجر بینک

یہ بینک ان تاجروں، ہوٹلوں اور سروس کمپنیوں کا دائرہ وسیع کرنے کی جد و جہد کرتا ہے جو اس کارڈ کے ذریعہ معاملات کو قبول کرتے ہیں۔

یہ کارڈ کا استعمال کرنے والوں کو ایسی الیکٹرانک مشین دیتا ہے جس سے ضرورت کے وقت کارڈ کی تفصیلات معلوم کی جا سکتی ہیں اور اسے جاری کرنے والے بینک سے رابطہ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح یہ کارڈ ہولڈر کے دستخط کردہ کاغذات کو جن میں اس کے ذمہ عائد رقوم کا اندراج ہوتا ہے، قبول کرتا ہے۔

۴-کارڈ ہولڈر

وہ شخص جو کارڈ جاری کرنے والے بینک کو کارڈ جاری کرنے کی درخواست دیتا ہے، اگر بینک اتفاق کرتا ہے تو اس نوع کا کارڈ جاری کر دیتا ہے جس کے متعلق دونوں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے۔ یہ کارڈ ہولڈر ہی اصل محور ہے۔ یہ نظام بنا ہی اسی لئے ہے کہ اس کے لئے خرچ کرنے کا کام آسان بنایا جائے۔

۵-خرچ کا دائرہ

یہ کارڈ اپنے حامل کو ان تجارتی مراکز سے سامان کی خریداری کا موقع فراہم کرتا ہے جو اسے رقم کی ادائیگی کا وسیلہ تسلیم کرتے ہیں نیز اس کے ذریعہ ہوائی جہازوں کے ٹکٹ اور اسی طرح وسائل نقل وحمل کی خریداری کی بھی اجازت ہوتی ہے۔ اس کے ذریعہ ہوٹل اور ریستوران میں قیام کرنے والا ہوٹل کا بل بھی ادا کر سکتا ہے۔

کارڈ ہولڈر اس کارڈ کا استعمال کر کے کارڈ جاری کرنے والے بینک سے یا صرف اس سے مربوط الیکٹرانک مشینوں سے یا پھر متعدد بینکوں سے جن میں سے ایک کارڈ جاری کرنے والا بینک بھی ہے، رقم بھی نکال سکتا ہے۔ اس کی صراحت کارڈ میں ہوتی ہے۔

مذکورہ کارڈ کے استعمال کا طریقہ

کارڈ ہولڈر یہ کارڈ اس فریق کو پیش کرتا ہے جس سے اس کا معاملہ ہوتا ہے تا کہ اس کے ذریعہ مطلوبہ رقم کی ادائیگی ہو سکے، فریق معاملہ کوئی بھی ہو سکتا ہے، ہوٹل، ایئر لائنز، ریستوران وغیرہ۔

رقم کا مستحق فریق بطور احتیاط کارڈ کی چیکنگ کرتا ہے کہ اس کی مدتِ کار کیا ہے، اس کے حامل کی شناخت کیا ہے اور یہ کہ جو رقم اس پر عائد ہوتی ہے وہ کارڈ میں موجود مقدار سے متجاوز تو نہیں ہے۔ اگر متجاوز ہے تو وہ تاجر بینک سے رابطہ کرتا ہے، تا کہ اگر وہ چاہے تو اجازت دے اور

بصورت تجاوز معاملہ ہو جائے اور اگر وہ اجازت نہیں دیتا ہے تو معاملہ نہیں ہوتا، پھر وہ کارڈ ہولڈر کو ایک فارم دیتا ہے جس کی تین کاپیاں ہوتی ہیں، ان میں اس کے ذمہ عائد رقم کا عدد اور الفاظ میں اندراج ہوتا ہے۔ کارڈ ہولڈر اس پر دستخط کرتا ہے اور اس کی ایک کاپی لے لیتا ہے اور ایک کاپی تاجر اپنے پاس رکھ لیتا ہے۔

پھر تاجر تیسری کاپی لے کر تجارتی بینک جاتا ہے اگر وہ کارڈ کے اس نظام میں تجارتی بینک کے واسطہ سے شامل ہوتا ہے ورنہ وہ براہ راست کارڈ جاری کرنے والے بینک کے پاس جاتا ہے، بل پیش کرتے ہی اس کی رقم کی ادائیگی ہو جاتی ہے اور اس کی قیمت سے ایک متعین تناسب جو عموماً چار فیصد سے زیادہ نہیں ہوتا، وضع کر لیا جاتا ہے، پھر تجارتی بینک کارڈ جاری کرنے والے بینک سے وہ رقم حاصل کر لیتا ہے جو اس نے تاجر کو دی ہوتی ہے پھر وہ دونوں اس وضع کردہ رقم کو آپس میں اپنے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیتے ہیں۔

اس کارڈ کے ذریعہ صاحب کارڈ نقد رقم بھی لے سکتا ہے، اگر اس کے کارڈ کو یہ خصوصیت حاصل ہو، چنانچہ اس کے لئے وہ یا تو کارڈ جاری کرنے والے بینک میں جائے گا یا پھر اس کی شاخ میں جائے گا تا کہ وہ مطلوبہ رقم نکال سکے یا پھر بینک کی الکٹرانک مشین سے نکال لے گا۔

رقم نکالنے اور کارڈ استعمال کرنے کی تمام شرائط کارڈ کے پچھلے حصہ میں درج ہوتی ہیں۔

کارڈ کی قسمیں

کارڈ ہولڈر اپنا کارڈ خدمات پیش کرنے والے کو چیک کرنے کے لئے دیتا ہے پھر جب وہ اس کارڈ کو ادائیگی کا وسیلہ تسلیم کر لیتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ کارڈ کی نوعیت دیکھ لے، اس لئے کہ کارڈ کی مختلف انواع رائج ہیں۔ یہ نوعیت صاحب کارڈ کی بینک میں جمع شدہ پونجی سے متعلق ہوتی ہے جو یا تو اس کے لین دین کے لئے کافی ہوتی ہے یا کافی نہیں ہوتی ہے، لیکن اس کی خریداری کے بدلہ جو رقم بینک ادا کرتا ہے اس کی واپسی ہر مہینہ کے آخر میں اس پر لازم ہوتی ہے اور بینک اس کو باخبر کر دیتا ہے کہ اس نے کتنا خرچ کیا ہے، پھر اسے اختیار

ہوتا ہے کہ چاہے تو رقم یکمشت جمع کرے یا پھر تاخیر کی صورت میں اس پر یومیہ سود ادا کرے جو قرض کی رقم کی ادائیگی کے لحاظ سے کم ہوتا رہے گا۔

پہلی قسم-ڈیبٹ کارڈ

یہ کارڈ ہولڈر کو اس وقت ملتا ہے جب وہ مالی ادارہ میں اتنا مال جمع کر دیتا ہے جتنا اس کارڈ کے ذریعہ اسے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس قسم کے کارڈ کا استعمال روایتی بینکوں میں بہت کم ہوتا ہے اگر چہ اسلامی اداروں میں اس کا چلن بہت عام ہے۔ یہ اس لئے کہ مختلف طرح کے کارڈ کو رواج دینے کا مقصد یہ ہے کہ صارفین کے لئے قرض لینا آسان بنا دیا جائے جس سے وہ زیادہ سے زیادہ خرچ کریں اور دوسری طرف قرض دینے والے کو تاخیر کی صورت میں مزید رقم وصول کرنے کا موقع فراہم ہو جائے نیز اس لئے بھی تا کہ دنیا کا خرچ اس کی پیداوار سے بڑھ جائے اور بالآخر وہ پوری طرح مالی اور تجارتی اداروں کے پاس گروی رکھ دی جائے۔

ڈیبٹ کارڈ، جاری کرنے والے فریق اور اس کے حامل کے درمیان تعلق کی نوعیت

یہ تعلق عقد وکالہ کا ہے، چنانچہ صاحب کارڈ بینک کو اس کا وکیل بناتا ہے کہ جیسے ہی کوئی اس کے سامنے اس کے خریدے گئے سامان یا اس کی حاصل کردہ خدمت کے بدلہ میں اس کی طرف سے دستخط شدہ دستاویز پیش کرے وہ اس کو قیمت کی ادائیگی کر دے، قیمت کی یہ ادائیگی بینک اپنے پاس موجود کارڈ ہولڈر کے بیلنس سے کرتا ہے۔

کارڈ جاری کرنے والے بینک اور کارڈ ہولڈر سے سامان فروخت کرنے والے یا اس کو سروس فراہم کرنے والے تاجر کے درمیان تعلق کی نوعیت

تاجر یا خدمات پیش کرنے والا کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کو اس رقم کا ضامن سمجھتے ہیں جو صاحب کارڈ پر عائد ہوتی ہے۔

لہٰذا یہ عقد کفالہ ہے۔ یعنی تاجر کو اطمینان ہوتا ہے کہ بینک اس کی مطلوبہ رقم ادا کرے گا اور وہی اس کا ذمہ دار ہے۔

اسی طرح بینک کارڈ ہولڈر کی طرف سے محال علیہ (ذمہ دار) قرار پاتا ہے، یعنی اس صورت معاملہ کے تین فریق ہوئے (۱) صرف قرض دینے والا یعنی تاجر یا خدمت پیش کرنے والا (۲) قرض دینے والا اور مقروض یعنی کارڈ ہولڈر جو کہ تاجر یا خدمت پیش کرنے والے کا مقروض ہے اور درحقیقت وہ کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کو قرض دینے والا ہے، کیونکہ اس نے اپنے اوپر عائد رقم اپنے اکاؤنٹ میں جمع کر رکھی ہے۔ (۳) صرف مقروض یعنی کہ وہ بینک جس نے کارڈ جاری کیا ہے، کیونکہ یہ اپنے پاس کارڈ ہولڈر کی جمع شدہ رقم کی وجہ سے اس کا مقروض ہے۔

جب ہم نے ان تعلقات کی چھان بین کی اور انہیں فقہ اسلامی کے معروف عقود کی صورتوں پر منطبق کرنا چاہا تو ہمیں معلوم ہوا کہ کارڈ جاری کرنے والے بینک سے کارڈ ہولڈر کے تعلق پر غور کیا جائے گا تو کارڈ ہولڈر کو قارض مانا جائے گا، ہم نے یہ بھی پایا کہ رقم جمع کرنے کی شرطوں کے مطابق بینک پر لازم ہوگا کہ وہ ان دونوں کے درمیان منضبط دستاویزات کی روشنی میں کارڈ ہولڈر کو اس کے بیلنس سے مطلوبہ رقم ادا کرے۔ ایسی صورت میں ہم کارڈ جاری کرنے والے فریق کو بیلنس سے ادائیگی کا وکیل قرار دیں گے، اسے محالہ علیہ بھی قرار دے سکتے ہیں۔

چونکہ کبھی کبھی کارڈ ہولڈر کے ذمہ عائد قرض بینک میں اس کی جمع کردہ کرنسی کے علاوہ کسی دوسری کرنسی میں ہوتے ہیں، مثلاً اس صورت میں جب خریداری کا عمل بیلنس کی کرنسی کی بجائے کسی اور کرنسی میں ہوا ہو، لہٰذا اس کو امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد کے مسلک کے مطابق حوالہ قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان ائمہ کرام کی شرائط کے مطابق حوالہ میں اتحادِ جنس ضروری ہے۔ جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ درہم سے دینار اور دینار سے درہم کے حوالہ کی اجازت دیتے ہیں (ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ بھی اسی کے مثل ہے) لیکن وہ یہ شرط

بھی عائد کرتے ہیں کہ تبادلہ کے شرائط کی رعایت ضروری ہے۔ چنانچہ محال اور محال علیہ قبضہ سے پہلے الگ نہیں ہوں گے۔ یہ شرط درحقیقت یہاں متحقق نہیں رہی ہے۔

لہذا ان تعلقات کو وکالہ قرار دینے سے معاملہ درست قرار پائے گا، ایسی صورت میں کارڈ جاری کرنے والا فریق قرض دینے والے یعنی تاجر کو ازروئے وکالہ قرض ادا کرے گا اور کارڈ ہولڈر کے ذمہ تبادلہ کے وقت کے حساب سے اس رقم کا اندراج کردے گا جو کارڈ ہولڈر نے اپنے بیلنس سے کی ہے، کیونکہ وکیل کو یہ حق ہے کہ اپنے مؤکل کی طرف سے تبادلہ کرے جیسے کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ ازروئے وکالہ وہ مطلوبہ رقم کی ادائیگی کرے۔

تجارتی بینک، کارڈ جاری کرنے والے بینک اور تاجر کے درمیان تعلق کی نوعیت

ابھی جو صورت ہم نے ذکر کی ہے وہ اس وقت پیش آتی ہے جب تاجر براہ راست کارڈ جاری کرنے والے بینک میں جائے اور ایسا بہت کم ہوتا ہے، کیونکہ معاملات کی اکثر صورتوں میں قارض اس تجارتی بینک سے رجوع کرتا ہے جو کارڈ جاری کرنے والے ادارہ سے بڑھ کر خاص طور سے بڑے شہروں میں بروکر کا کردار ادا کرتا ہے۔

یہی صورت اس وقت بھی پیش آتی ہے جب کارڈ کا استعمال ملکی حدود سے باہر نکل کر کیا جاتا ہے، چنانچہ جب کارڈ ہولڈر ہندوستان کے کسی شہر یا کسی بھی ملک میں ٹھہرتا ہے، مثال کے طور پر وہ لندن یا واشنگٹن کے کسی ہوٹل میں قیام کرتا ہے اور مثلاً وہ VISA کارڈ ہوٹل میں دکھاتا ہے، تو اگر ہوٹل والا Visa کے ساتھ معاملہ کرتا ہے تو اسے یقیناً قبول کرلے گا بشرطیکہ وہ کارڈ درست ہو، پھر وہ اس شہر کے بینک سے جس نے اس کارڈ کو جاری کیا ہے مثلاً نئی دہلی سے رابطہ کرے گا اور وہ اس سے اتنی رقم وصول کرے گا جتنی صاحب کارڈ نے خرچ کی ہے۔ واؤچر پر لکھی ہوئی رقم اور تاجر کو ملی رقم میں جو فرق ہوتا ہے، وہ ان بینکوں کے درمیان تقسیم ہو جاتا ہے جو اس عمل کو انجام دیتے ہیں۔

تاجر یا خدمات پیش کرنے والا جب اپنے ملک یا شہر کے اپنے بینک سے رجوع کرتا ہے تو اس بنا پر کہ پوری دنیا کے لوگ اس نظام میں مشترک ہیں اور اس کے استعمال کے راستے میں جو رکاوٹیں تھیں وہ ختم ہوگئیں۔ لہٰذا عام طور پر اب یہ اطمینان ہوگیا ہے کہ اپنا حق حاصل کرنے کے لئے اس نظام پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ اس میں کسی طرح کے تردد کی گنجائش نہیں رہ گئی۔ چنانچہ کفالہ واضح طور پر معاملہ کی ایک بنیاد بن چکا ہے۔ چنانچہ تاجر بینک کارڈ جاری کرنے والے بینک ہی کی طرح ہے، یہی ایک دوسرے سے مربوط طریقہ پر صاحب کارڈ پر عائد ہونے والے مطالبات کی ادائیگی کے ذمہ دار ہیں اور وکالہ کی بنیاد پر کارڈ ہولڈر کے مال سے ادائیگی کے بعد ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔

دوسری قسم- کریڈٹ کارڈ

یہ کارڈ شکل وہیئت اور قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ کی حیثیت سے قبول کئے جانے میں سابقہ کارڈ سے مختلف نہیں ہے، کیونکہ سامان یا خدمت پیش کرنے والا یہ نہیں دیکھتا کہ یہ کارڈ ہے یا وہ کارڈ، اس لئے کہ وہ محض دستخط شدہ واؤچر کارڈ جاری کرنے والے بینک یا تاجر بینک کو پیش کرکے اتنی رقم وصول کرلیتا ہے جتنی صاحب کارڈ پر عائد ہوتی ہے۔

لیکن ان دونوں قسم کے کارڈ کے درمیان فرق معاملہ کے متعدد فریقوں کے باہمی تعلق کی تعیین میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس کارڈ کا استعمال صاحب کارڈ اور اس کے جاری کرنے والے بینک کے درمیان مندرجہ ذیل طریقہ پر ہوتا ہے:

صاحب کارڈ جب بھی اپنا کارڈ اسے تسلیم کرنے والے کو دکھائے گا تو اس کی مدت کار معلوم ہوجانے کے بعد وہ سامان اور خدمات حاصل کرسکے گا۔ اس کے ذریعہ تاجر یا خدمت پیش کرنے والے اور بینک کے درمیان قارض اور مقروض کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور واؤچر پر دستخط کرنے کے بعد صاحب کارڈ اور تاجر کے درمیان کوئی تعلق نہیں رہ جاتا ہے اور جب تاجر بینک کو

واؤچر دے کر اپنی رقم لے لیتا ہے تو بینک اور صاحب کارڈ کے درمیان یہ تعلق پیدا ہوتا ہے کہ کارڈ جاری کرنے والا بینک کارڈ ہولڈر کو مطلوبہ رقم بطور قرض دیتا ہے۔

بینک بطور قارض ہر مہینہ کے اخیر میں صاحب کارڈ کو اس رقم کی فہرست بھیجتا ہے جو اس نے اس کی طرف سے ادا کی ہوتی ہے اور اسے ایک مہینہ یا چالیس دن کی مہلت دے کر اس سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے اوپر عائد ہونے والی مطلوبہ رقم جمع کر دے۔ یہ بات کارڈ جاری کئے جانے کے وقت ہی سے دونوں کو معلوم رہتی ہے اور صاحب کارڈ پر کسی قسم کی اضافی رقم کے ادا کرنے کا بوجھ نہیں ہوتا ہے، اگر صاحب کارڈ رقم جمع کر دیتا ہے تو مطالبہ ختم ہو جاتا ہے اور کارڈ پھر متعینہ مدت کے لئے کارآمد ہو جاتا ہے اور اگر رقم ادا نہیں کرتا ہے تو بینک اس سے کارڈ واپس لے لیتا ہے اور اس پر عائد ہونے والی رقم کا مطالبہ کرتا ہے۔ اگر ضرورت پڑتی ہے تو تقاضے کے خرچے بھی اس کے ذمہ عائد کر دیتا ہے۔

اس عام نظریہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ معاملہ درست رہتا ہے اور اسی کو بنیاد بنا کر بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے ایک فیصلہ کیا ہے جس کی رو سے اس طور پر کارڈ کے ذریعہ کیا جانے والا معاملہ درست ہے (مجلۃ المجمع شمارہ: ۱۲ ج ۳/ ۶۷۶)۔

لیکن جب ہم اس کارڈ کے طریقۂ استعمال پر غور کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تاجر معاملہ کی رقم سے اپنے لئے ایک متعین شرح وضع کر لیتا ہے جو بعض بینکوں کے نزدیک پانچ فیصد تک پہنچتا ہے، اس سلسلہ میں دو پہلوؤں سے غور کرنے کی ضرورت ہے:

اول: مطلوبہ رقم سے اس مقدار کی کٹوتی کا حکم کیا ہوگا، بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

دوم: اس وضع کردہ رقم کو کون برداشت کرے گا؟

مجھے اکیڈمی کے اس فیصلہ کو قبول کرنے میں تحفظ رہا ہے، کیونکہ میرے نزدیک اس معاملہ میں کھلا ہوا ربا ہے۔

تیسری قسم: قرض کی قسط وار ادائیگی کا کارڈ

پوری دنیا میں یہ کارڈ سب سے زیادہ رائج ہے، تقریباً اسی فیصد معاملات اسی کارڈ سے ہوتے ہیں، اس کے اندر مندرجہ بالا کارڈ کی صرف ایک صفت پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ صاحب کارڈ کو ہر مہینہ کے اخیر میں معلوم ہوتا ہے کہ خریداری اور حصول خدمت کے عوض اس پر کتنی رقم عائد ہوتی ہے، پھر اس سے ادائیگی کا مطالبہ ہوتا ہے، یک مشت ہو یا قسط وار اور اس کے دستخط کردہ واؤچرز کی رقم میں اضافی سود بھی قیمت اور وقت کے لحاظ سے بڑھا دیا جاتا ہے، پھر صاحب کارڈ کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر رقم فی الفور جمع کرے گا تو اس صورت میں واؤچرز میں درج رقم سے زیادہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور اگر تاخیر سے جمع کرے گا تو اس صورت میں متعینہ رقم پر یومیہ سود عائد کر دیا جائے گا، جب تک کہ رقم کی مکمل ادائیگی نہ ہو جائے۔

اس قسم کو اکثر معاصر فقہاء نے حرام قرار دیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس صورت کو اس حرمت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جب صاحب کارڈ یہ التزام کرے کہ وہ مطلوبہ رقم یکمشت اور وقت پر جمع کرے گا، کیونکہ وہ اس عزم سے شرط کو ساقط کر دینے والا ہوا اور شرط ساقط ہونے پر معاملہ درست ہوتا ہے، اس لئے کہ جس بنیاد پر یہ صورت معاملہ حرام قرار پاتی ہے وہ ہے تاخیر سے رقم کی ادائیگی میں سود کا عائد کیا جانا جو یہاں متحقق نہیں ہوتی۔

لیکن میری رائے اس کے برعکس ہے۔ میرے خیال میں چونکہ اس صورت میں کارڈ ہولڈر کو عقد کے وقت ہی معلوم رہتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں اس کو اضافی سود ادا کرنا ہوگا، کیونکہ یہاں ثمن میں سود کی شرط ہے، اس لئے یہ حرام ہے۔

اسی طرح صاحب کارڈ کے التزام کا معاملہ غیر معلوم ہے، کیونکہ مستقبل میں وہ اسے پورا کر پائے یا نہ کر پائے، یہ معلوم نہیں، اس لئے کہ مطالبہ کے وقت فی الفور رقم کی ادائیگی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب اس کے پاس اتنی رقم مہیا ہو اور وہ حتمی صورت میں اتنی رقم کا مالک نہیں ہے، کیونکہ رقم ابھی غیر موجود ہے۔

کارڈ کا مالک

کارڈ بینک کی ملکیت ہے، لہٰذا جب چاہے بینک اسے واپس لے سکتا ہے، لیکن یہ معروف ہے کہ بینک کارڈ اسی صورت میں واپس لیتا ہے جب اسے معلوم ہو جائے کہ صاحب کارڈ اس کی شرائط پوری نہیں کر رہا ہے۔

لہٰذا جب کارڈ بینک کی ملکیت ہے تو صاحب کارڈ کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ کارڈ غائب ہو جانے یا چوری ہو جانے پر اس کی اطلاع بینک یا اس کے متعین کردہ نمائندہ کو کرے، اگر ایسا نہ کرنے کی صورت میں کارڈ کا غلط استعمال ہوتا ہے تو اس کا ذمہ دار صاحب کارڈ ہوگا اور اس کا اثر تاجر پر اس کی رقم کی ادائیگی میں نہیں پڑے گا بشرطیکہ کارڈ کو چیک کرنے میں اس سے کوتاہی نہ ہوئی ہو۔

بینک میں رائج مختلف کارڈ کا شرعی حکم

محمد ابرار خاں ندوی ☆

تجارت وصنعت کسی ملک وقوم کی اقتصادیات کے لئے ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہے، موجودہ دور سائنس وٹکنالوجی کے اعتبار سے اب تک کا سب سے ترقی یافتہ دور ہے، انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں انقلاب انگیز حد تک تبدیلی رونما ہوئی ہے، ذرائع مواصلات کی ترقی نے حیرت انگیز حد تک زمینی وزمانی فاصلوں کو بہت کم کردیا ہے، جس سے انسانی زندگی کے مسائل ومعاملات زمانہ قدیم کے مسائل ومعاملات سے کافی حد تک مختلف ہوگئے ہیں، معاملات کا طریقہ کار بدل گیا ہے، بینک کے جدید نظام نے ایسے طریقہ کار وضع کئے ہیں کہ تجارت و صنعت کے لئے دور دراز مقامات کے سفر کی ضرورت باقی نہیں رہی، اور نہ ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ رقم کی منتقلی کا مسئلہ ہے، کہ پیسہ لے کر جانے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس کے لئے بینک نے مختلف قسم کے کارڈ جاری کئے ہیں، مثلاً اے ٹی ایم کارڈ، ڈیبٹ کارڈ، کریڈٹ کارڈ، ان کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کے بعد قیمت کا لین دین بھی کیا جاتا ہے، اور بقدر ضرورت کسی بھی شہر میں اے ٹی ایم کی مدد سے بینک سے رقم بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔

سائنسی اعتبار سے جتنا ترقی یافتہ وایڈوانس دور ہے، اخلاقی لحاظ سے اتنا ہی پست وبدترین دور ہے، جس میں بدعہدی، فریب کاری، دھوکہ بازی، رشوت ستانی، خیانت، غصب وچوری وڈاکہ زنی عام ہے، ٹرینوں وبسوں مین مسافروں وتجار لوٹنے کے واقعات بکثرت پیش

☆ استاذ جامعۃ الہدایہ، جے پور راجستھان۔

آتے رہتے ہیں، مال کے ساتھ قیمتی جان تک سے محروم ہونا پڑتا ہے، اور ہر جگہ لوٹ مار و چوری کرنے والوں کا پورا نیٹ ورک قائم ہے، ایسے پر خطر دور میں سرمایہ دار و اصحاب تجارت چاہتے ہیں کہ ان کا سرمایہ ایک جگہ سے دوسری جگہ محفوظ طریقہ پر اور جلد پہنچ جائے، اسی لئے ان کارڈ کا چلن بہت تیزی کے ساتھ عام ہو گیا ہے۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''ایک جگہ سے دوسری جگہ رقم کی منتقلی محفوظ طریقہ پر'' اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ کہ ان کارڈ کے ذریعہ رقم کی منتقلی میں راستہ کے خطرات کے تحفظ کا فائدہ مل رہا ہے یہ کس چیز کا عوض ہے؟ آئندہ سطروں میں اس کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

اے ٹی ایم کارڈ کا حکم

یہ کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کو جاری کرتا ہے، اور اس کارڈ کے ذریعہ آدمی بینک میں اپنی جمع شدہ رقم کو کسی بھی شہر میں موجود اے ٹی ایم مشین سے حاصل کر سکتا ہے، اور یہ کارڈ رقم کو اتنا محفوظ بنا دیتا ہے کہ اگر یہ غائب بھی ہو جائے، تب بھی کوئی اس کارڈ کے ذریعہ دوسرے کی رقم بینک سے نہیں نکال سکتا، اس لئے کہ اس کارڈ میں جو نمبرات درج ہیں، ان کے علاوہ کچھ نمبرات وہ ہوتے ہیں جو صاحب کارڈ اپنے ذہن میں فرض کرتا ہے اور پیسہ نکالنے کے لئے کارڈ میں درج نمبرات کے ساتھ مفروضہ نمبرات بھی ڈائل کرنا ہوتا ہے، جو کارڈ کے مالک کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں، الا یہ کہ وہ خود کسی کو بتا دے، نیز اس کارڈ کے بنوانے کی کوئی فیس بھی نہیں دینی پڑتی ہے۔

اے ٹی ایم کارڈ بینک میں جمع مال کا وثیقہ ہے اور جہاں تک محفوظ طریقہ پر رقم کی منتقلی کا سوال ہے تو اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر و عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے عمل پر قیاس کر سکتے ہیں، کہ عبداللہ بن زبیر مکہ میں تاجروں سے پیسہ لے لیا کرتے تھے اور بصرہ و کوفہ میں واپس کرنے کا وثیقہ لکھ دیا کرتے تھے۔

فقہ حنفی کے رمز شناس علامہ سرخسی نقل فرماتے ہیں:

"عن عطاءؒ أن ابن الزبيرؓ كان يأخذ بمكة الورق من التجار فيكتب لهم إلى البصرة وإلى الكوفة فيأخذون أجود من ورقهم، قال عطاء: فسألت ابن عباسؓ عن أخذهم أجود من ورقهم، فقال: لا بأس بذلك مالم يكن شرطا" (مبسوط ۱۴/ ۳۷)۔

(حضرت عطاءؒ سے مروی ہے کہ عبداللہ بن زبیرؓ مکہ میں تاجروں سے ورق (چاندی کا سکہ) لے لیا کرتے تھے اور بصرہ وکوفہ میں ادائیگی کے لئے تحریر فرمادیتے تھے، تو وہ وہاں اس سے بہتر چاندی کے سکے وصول کر لیتے تھے، عطاء کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عباسؓ سے اپنی ورق سے بہتر ورق لینے کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: اگر شرط نہ ہوتو کوئی حرج نہیں)۔

حضرت عبداللہ بن زبیر کا عمل وحضرت عبداللہ بن عباس کا عمل وفتوی حجت ہے کہ وہ مکہ میں قرض لے کر بصرہ وکوفہ میں ادائیگی کی تحریر لکھ دیتے اور وہ تاجر وہاں اپنا پیسہ وصول کر لیتے تھے۔

اور جہاں تک اس کا سوال ہے کہ کسی کو قرض اس شرط کے ساتھ دینا کہ وہ فلاں شہر میں اس کا یا اس کے کسی دوست کو دے دے گا تو یہ مکروہ ہے، اور "كل قرض جر نفعا فهو ربا" (المبسوط ۱۴/ ۳۷) کے تحت داخل ہے، کہ وہ راستہ کے خطرات سے حفاظت کا فائدہ اٹھا رہا ہے اسی کو فقہ کی اصطلاح میں سفتجہ کہتے ہیں۔

علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

"قال في الدرر كره السفتجة: وصورته أن يدفع إلى تاجر مبلغا قرضا ليدفعه إلى صديقه في بلد آخر ليستفيد سقوط به خطر الطريق" (ردالمحتار ۴/ ۱۷۴)۔

(درر میں ہے کہ سفتجہ مکروہ ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کسی تاجر کو معینہ رقم بطور قرض دے، تاکہ وہ دوسرے شہر میں موجود اس کے دوست کو یہ رقم دے دے، اور یہ اس کے ذریعہ راستہ کے خطرات سے حفاظت کا فائدہ اٹھائے)۔

اور اگر قرض میں دوسرے شہر میں واپس کرنے کی شرط نہ ہوتو جائز و درست ہے۔

علامہ سرخسی اس کی وضاحت یوں فرماتے ہیں:

"والسفاتج التی تتعامله الناس علی هذا إن كان أقرضه بغير شرط وكتب له سفتجة بذلک فلا بأس به" (مبسوط ۱۴/ ۳۷)۔

(اور وہ سفاتج جس پر لوگ معاملہ کرتے ہیں اس کا حکم یہی ہے (مکروہ ہے)، اگر وہ اس کو بلا شرط قرض دے اور اس کے لئے اس کا سفتجہ لکھ دے تو کوئی حرج نہیں)۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ نے "خانیہ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قرض کی واپسی دوسرے شہر میں مشروط نہ ہو، مطلقاً قرض دے پھر چاہے دوسرے کسی شہر یا مقام میں اسے لوٹا دے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

"وقال فی الخانية وتكره السفتجة إلا أن يستقرض مطلقاً ويوفی بعد ذلک فی بلد آخر من غير شرط" (ردالمحتار ۴/ ۱۷۴)۔

(خانیہ میں ہے کہ سفتجہ مکروہ ہے، البتہ مطلق قرض لے اور پھر اسے بلا شرط کسی دوسرے شہر میں واپس کر دے تو مکروہ نہیں ہے)۔

اے ٹی ایم نظام میں بھی رقم کی منتقلی مشروط نہیں ہوتی ہے بلکہ اختیاری ہوتی ہے، دوسری چیز یہ ہے کہ فقہاء نے قرض کی دوسرے مقام میں مشروط ادائیگی کو مکروہ قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ سرخسی نے صراحت کی ہے:

"وإن شرط فی القرض ذلک فهو مكروه، لأنه يسقط بذلک خطر الطريق عن نفسه فهو قرض جر منفعة" (مبسوط ۱۴/ ۳۷)۔

(اور اگر قرض میں یہ شرط لگادے تو مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے آپ سے راستہ کے خطرہ کو ساقط کر رہا ہے اور یہ ایسا قرض ہے جس میں فائدہ حاصل ہو رہا ہے)۔

اور عبد اللہ بن زبیرؓ کے عمل کی بابت یہ تاویل کی ہے کہ وہ غیر مشروط تھا، تو فقہاء کی یہ

تاویل اور مشروط وغیر مشروط کی تقسیم اجتہادی وقیاسی ہے، اور یہ ربا النسیئہ و رباء الفضل دونوں میں سے کسی کے تحت نہیں آتا ہے۔

لہذا اے ٹی ایم کارڈ کو "**كل قرض جر نفعا فهو ربا**" پر قیاس نہیں کر سکتے، نیز اگر مشروط وغیر مشروط کی تفصیل کو تسلیم کرلیا جائے تو اے ٹی ایم کارڈ میں دوسرے شہر میں رقم کی منتقلی مشروط نہ ہونے کی وجہ سے اس سے استفادہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

نیز آج کل چوری وڈکیٹی کرنے والوں کا گروہ ٹرینوں، بسوں، ریلوے اسٹیشن و پبلک مقامات اور بازاروں میں ہر جگہ بڑے ہی منظم انداز میں سرگرم ہے، اوران جرائم پیشہ افراد کو کوئی سزا ہی نہیں مل پاتی ہے ایسے پرخطر وغیر محفوظ حالات میں پیسہ کی ایک جگہ سے دوسری جگہ بحفاظت منتقلی کے لئے بینک کا واسطہ عام انسانی ضرورت بن گیا ہے، تو اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اے ٹی ایم نظام میں ایک جگہ سے دوسری جگہ رقم کی منتقلی مشروط ہوتی ہے اور یہ سفتجہ ہی کی طرح ہے تو بھی "**الضرورات تبيح المحظورات**"، "**الحرج مدفوع**" اور "**المشقة تجلب التيسير**" کے مدنظر جائز قرار پائے گا۔

علامہ ابن باز سابق مفتی اعظم حکومت سعودی عرب کا فتویٰ ہے:

"**إذا دعت الضرورة إلى التحويل عن طريق البنوك الربوية فلا حرج في ذلك إن شاء الله تعالى لقوله سبحانه وتعالى: وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه، ولا شك أن التحويل عن طريقتها من الضرورات العامة في هذا العصر**" (فتاوی اسلامیہ ۲/ ۲۶۵)۔

(سودی بینکوں کے ذریعہ رقم منتقل کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ان شاء اللہ۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ تم پر جو چیز حرام کی گئی ہے اسے تفصیل سے بیان کردیا ہے مگر وہ جس کے استعمال کرنے پر تم مجبور ہو، اور بلا شبہ بینک کے ذریعہ رقم کی منتقلی اس دور میں عام ضرورت ہے)۔

ڈیبٹ کارڈ

یہ کارڈ بھی بینک اپنے کھاتہ داروں کو جاری کرتا ہے، اور اس کے استعمال کا کسی طرح کوئی معاوضہ نہیں دینا پڑتا ہے، البتہ کارڈ بنوانے کی فیس دینی پڑتی ہے، اس کارڈ کے ذریعہ بھی آدمی صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی استعمال کرسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

البتہ اس کارڈ کے ذریعہ آدمی تین قسم کے فائدے حاصل کرسکتا ہے، آئندہ سطروں میں وہ فوائد اوران کا شرعی حکم بیان کیا جائے گا:

خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی

اس کارڈ کے ذریعہ ملک کے کسی بھی شہر میں وہاں کے مارکیٹ کی ان دوکانوں سے خرید وفروخت کرسکتے ہیں، جہاں اس کارڈ کو استعمال کرنے کے لئے مشینوں کی سہولت ہے، کارڈ میں درج نمبرات مشین میں ڈائیل کر کے سامان کی قیمت کے بقدر پیسہ صاحب کارڈ کے بینک کھاتہ سے دوکاندار کے کھاتہ میں منتقل ہوجاتا ہے۔

یہ کارڈ بینک میں جمع رقم کی رسید یا وثیقہ ہے اوراس کارڈ کے ذریعہ بینک کے توسط سے سامان کی قیمت دوکاندار کو پہنچ رہی ہے، تو بینک کی حیثیت وکیل کی ہے، البتہ سوال یہ پیدا ہوسکتا ہے کہ بینک کس کا وکیل ہے؟ تو بینک صاحب کارڈ یعنی مشتری اور صاحب دوکان یعنی بائع کا بھی وکیل ہوسکتا ہے، بینک کو قیمت کی وصولی کے لئے صاحب دوکان کا وکیل مان سکتے ہیں۔

ملک العلماء علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

"ویجوز التوکیل بقبض الدین لأن المؤکل قد لا یقدر علی الإستیفاء بنفسه، فیحتاج إلی التفویض إلی غیره" (بدائع الصنائع ۶/ ۲۳) (دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا درست ہے، اس لئے کہ بسا اوقات مؤکل خود دین کو وصول نہیں کرسکتا ہے تو دوسرے کے سپرد کرنے کی ضرورت ہوگی)۔

خریدار یعنی ڈیبٹ کارڈ کے مالک کا بھی وکیل مان سکتے ہیں اور یہی زیادہ بہتر ودرست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ بینک سے کارڈ کا حصول گویا بینک سے ایک طرح کا یہ معاملہ طے کرلیا گیا ہے کہ اس کارڈ سے خرید وفروخت کرنے کی صورت میں قیمت کی ادائیگی بینک کرے گا، یعنی بینک قیمت ادا کرنے کا وکیل ہوگا۔

"وتجوز الوكالة بقضاء الدين لأنه يملك القضاء بنفسه وقد لا يتهيأ له القضاء بنفسه فيحتاج إلى التفويض إلى غيره" (بدائع الصنائع ۶/۲۳) (دین کی ادائیگی کا وکیل بنانا درست ہے حالانکہ وہ خود بھی ادا کرسکتا ہے، لیکن ادا کرنے کا اسے موقع نہیں ہوتا تو اسے دوسرے کے حوالہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسے حوالہ مان لیا جائے اور حوالہ یہ ہے کہ مقروض اپنے قرض کی ادائیگی کا ذمہ کسی تیسرے شخص کے سپرد کردے، خواہ تیسرے شخص کے پاس اس کا پیسہ پہلے سے ہو یا نہ ہو: "الحوالة لغة: النقل، و شرعاً: نقل دين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه" (اللباب فی شرح الکتاب ۲/۱۶۰)۔

علامہ اکمل الدین بابرتی نے حوالہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"وفي اصطلاح الفقهاء تحويل الدين من ذمة الأصيل إلى ذمة المحتال عليه على سبيل التوثيق به" (شرح العنایہ علی الہدایہ مع الفتح ۷/۲۳۸)۔

(فقہاء کی اصطلاح میں حوالہ نام ہے دین کا اصیل کے ذمہ سے محتال علیہ کے ذمہ میں منتقل کرنا اس پر اعتماد کرتے ہوئے)۔

حوالہ کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ صاحب دین، مقروض اور دین ادا کرنے کا ذمہ جس کے سپرد کیا جارہا ہے، وہ تینوں اس پر راضی ہوں۔

بدائع الصنائع میں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

''ارکان حوالہ ایجاب وقبول ہیں، ایجاب محیل کی جانب سے اور قبول محال علیہ ومحال

کی طرف سے ہوگا، ایجاب یہ ہے کہ محیل کہے کہ میں نے آپ کو اس طور پر فلاں کے حوالہ کیا، اور محال علیہ و محال کی جانب سے قبول یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کہے کہ میں راضی ہوں یا میں نے قبول کیا، ان کی طرف سے ایسی چیز پیش آئے جو قبولیت و رضامندی پر دلالت کرے، یہ شرائط ہمارے اصحاب (علماء حنفیہ) کے یہاں ہیں'' (بدائع الصنائع ۶/۱۵)۔

اور یہاں صاحب کارڈ، بینک اور دوکاندار تینوں اس پر راضی ہیں کہ کارڈ سے خرید و فروخت کرنے کی صورت میں قیمت کی ادائیگی بینک کے واسطہ سے ہوگی یعنی قیمت بینک ادا کرے گا، لہذا ڈیبٹ کارڈ سے خرید وفروخت کا معاملہ کرنا درست ہوگا۔

ضرورت پر رقم نکالنا

کارڈ بینک میں جمع رقم کی رسید و سند ہے، بلکہ یہ چیک کی مانند ہے، لہذا اس کارڈ کا استعمال کرنا اور ضرورت کے وقت اے ٹی ایم مشین سے روپیہ نکالنا درست ہے، اور جہاں تک رقم کی منتقلی کا مسئلہ ہے تو اس کے جواز کے لئے وہی دلائل وشواہد ہیں، جو اے ٹی ایم کارڈ سے رقم نکالنے کے مسئلہ میں ہیں۔

نیز اس جمع رقم کو بینک کے پاس امانت مان لیں تو اس کے جواز میں کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ کسی کو امانت ایک جگہ دے کر دوسری جگہ حاصل کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

علامہ میدانی ''سفتجہ'' پر بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

'فلو دفعه إليه أمانة لم يكره ولم يفسد'' (اللباب فی شرح الکتاب ۲/۱۶۲) (اگر اسے بطور امانت دے تو نہ مکروہ ہے نہ باطل)۔

دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کرنا

بینک میں جمع شدہ رقم کو ڈیبٹ کارڈ کے مالک کا انٹرنیٹ کے ذریعہ اپنے کھاتہ سے

دوسرے کے اکاؤنٹ میں منتقل کرنا درست ہے، بینک صاحب کارڈ کا وکیل ہے وہ موکل کے کہنے پر اس کی رقم دوسرے کے کھاتہ میں ٹرانسفر کررہا ہے۔

خانیہ میں ہے:

"قال المؤكل خذ هذا الألف يا فلان وادفعه إلى فلان فأيهما قضى جاز قياسا واستحسانا" (خانیۃ مع الہندیہ ۵/۶۹ء) (موکل کہے کہ اے فلاں یہ ایک ہزار لو اور فلاں کو دے دو، تو ان میں سے کوئی بھی دے دے تو قیاسا و اجتہاداً دونوں طرح سے جائز ہے)۔

اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کی فیس کا حکم

اے ٹی ایم کارڈ و ڈیبٹ کارڈ بنانے و جاری کرنے کی بینک فیس لے تو اس فیس کا لینا و دینا جائز ہے، کہ یہ کارڈ بنانے اور اس کو جاری کرنے کی اجرت ہے، اور عمل کی اجرت درست ہے۔

نیز اس کو منی آرڈر پر قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کے ذریعہ رقم کی منتقلی ہوتی ہے اور ڈاکخانہ اس پر فیس لیتا ہے اور علماء نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک استفتاء کے جواب میں فرماتے ہیں:

"منی آرڈر مرکب ہے دو معاملوں سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے، دوسرے اجارہ جو فارم کے لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام فیس دیا جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے، اور چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتوی مناسب ہے" (امداد الفتاوی ۳/۱۴۶)۔

نیز عصر حاضر کے معروف فقیہ مفتی تقی عثمانی مدظلہ العالی فرماتے ہیں:

"بینک اپنی جن خدمات پر اجرت وصول کرتا ہے، مثلاً لاکرز، لیٹرز آف کریڈٹ، بینک ڈرافٹ، بیع وشراء کی دلالی وغیرہ ان کی اجرت لینا جائز ہے، البتہ سود کا کاروبار ناجائز ہے" (ہمارا معاشی نظام/۱۱۵)۔

کریڈٹ کارڈ

بینک دوطرح کے لوگوں کو کریڈٹ کارڈ جاری کرتا ہے:

۱-بینک میں جس کا پیسہ جمع ہے، البتہ وہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد کا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

۲-بینک میں جس کا پیسہ جمع نہیں ہے بینک اس کے حالات معلوم کر کے اس کی مالی حیثیت متعین کرتا ہے، کہ اس کی ماہانہ یا سالانہ آمدنی کتنی ہے، اسی اعتبار سے کارڈ جاری کرتا ہے، اس کارڈ سے تین طرح کے فوائد حاصل ہوتے ہیں:

۱-خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی

۲-ضرورت پر رقم کا حصول

۳-اپنے کھاتہ سے دوسرے کے کھاتہ میں رقم کی منتقلی

کریڈٹ کارڈ کی حیثیت

جن لوگوں کا پیسہ پہلے سے بینک میں موجود ہے، وہ کریڈٹ کارڈ کو استعمال کرتے ہیں تو وہ اپنے ہی پیسے سے استفادہ کرتے ہیں، لیکن جن کا پیسہ بینک میں جمع نہیں ہے، یا اگر جمع ہے مگر جمع شدہ رقم سے زائد کا فائدہ حاصل کرتے ہیں تو ان کے حق میں کریڈٹ کارڈ بینک کی جانب سے قرض دینے کا وعدہ ہے، اور کارڈ کا استعمال صاحب کارڈ کا بینک سے قرض لینا ہے، اور کارڈ جاری کرنا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ بینک اس کو قرض دینے کا کفالت لے رہا ہے، اور خرید و فروخت کی صورت میں بینک کے ذریعہ قیمت کی ادائیگی کے وقت بینک کی حیثیت مقرض کے ساتھ صاحب کارڈ کے نائب کی بھی ہوتی ہے۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"لأن الكفالة في حق المطلوب استقراض، وهو طلب القرض من الكفيل، والكفيل بأداء المال مقرض من المطلوب، ونائب عنه في الأداء إلى

الطالب" (بدائع الصنائع ۶ / ۱۵-۱۶) (اس لئے کہ کفالہ مطلوب (مقروض) کے حق میں کفیل سے قرض طلب کرنا ہے، اور کفیل مال کی ادائیگی کے سلسلہ میں مطلوب کی طرف سے قرض دینے والا ہے اور طالب (قرض دہندہ) کو رقم دینے میں مدیون کا نائب ہے)۔

خریداری کی صورت میں مزید رقم کا مطالبہ سود ہے

کریڈٹ کارڈ سے خریداری کرنے کی صورت میں ہر ماہ بینک کی جانب سے تفصیل فراہم کی جاتی ہے، اور مطلوبہ رقم پندرہ دن یا ایک ماہ کے اندر جمع کرنا ضروری ہوتی ہے، اور وقت مقررہ پر ادانہ کرنے کی صورت میں یومیہ شرح کے حساب سے مزید رقم ادا کرنی ہوتی ہے، جس کو آئندہ اصل رقم کے ساتھ جمع کرنا ہوتا ہے، تو قرض یا کسی بھی معاملہ کے اندر اس طرح کی شرط ناجائز ہے، اور یہ زائد رقم سود ہے جو کہ حرام ہے، زمانہ جاہلیت میں اس طرح کا معاملہ رائج تھا، اسے شریعت اسلامیہ نے ناجائز وممنوع قرار دیا ہے۔

"**ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل فهذا هو الرباء الذى كانوا في الجاهلية يتعاملون به**" (تفسیر کبیر ۷ / ۹۱) (پھر جب دین کی مدت پوری ہوجاتی تو وہ مدیون سے اصل رقم کا مطالبہ کرتے اور اگر اس کے لئے ادا کرنا مشکل ہوتا تو اصل رقم اور مدت دونوں میں اضافہ کردیتے تو یہ وہ سود ہے جس کا زمانہ جاہلیت میں ان کے درمیان رواج تھا)۔

یہ ربا النسیہ ہے، مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے بھی قرض دے کر متعینہ مدت میں واپس نہ کرنے پر مزید رقم لینے کو حرام قرار دیا ہے، ایک استفتاء کے جواب میں فرماتے ہیں:

سوال: زید نے عمر سے ایک روپیہ قرض لیا اور ادا قرض کی مدت مقرر ہوئی اور دونوں میں یہ اقرار ہوا کہ مدت گذرنے کے بعد ایک روپیہ کے عوض میں ایک روپیہ اور مدت کے عوض میں چار آنے زائد دیئے جائیں گے یہ درست ہے یا نہیں؟

جواب: حرام ہے، کفایہ میں ہے: "إن الشرع حرم ربا النسيئة وليس فيه إلا مقابلة المال بالأجل فلأن يكون مقابلة المال بالأجل حقيقة حراماً أولى" (شریعت نے ربوانسیہ کو حرام کردیا ہے، حالانکہ اس میں صرف مال کا مقابلہ مدت سے ہے، لہذا مال کا مقابلہ مدت سے مطلقاً حرام ہوا" (مجموعہ فتاوی جلد دوم)۔

کریڈٹ کارڈ سے تجارت اور موجودہ حالات

موجودہ دور جہاں ملکوں وقوموں کے عروج وزوال میں اقتصادیات کا اہم رول ہے، جو قومیں تجارت وصنعت کے میدان میں آگے ہیں، وہ تعلیم میں بھی آگے ہیں، اور جو قومیں تجارت وصنعت میں پچھڑے پن کا شکار ہیں، اس قوم کے افراد مال کی قلت کی بنا پر اعلی دنیاوی مفید تعلیم سے محروم رہتے ہیں، اور انہیں غربت وافلاس کی وجہ سے اپنی خلقی دماغی قوت کے استعمال کا موقع نہیں ملتا، بلکہ وہ ملک وقوم جو اقتصادیات کے میدان پیچھے ہے، ترقی یافتہ ومالدار ممالک وسرمایہ دار قوموں کے دست نگر ومقروض ہوتے ہیں، اور اپنے نظام حکومت ونظام تعلیم میں قرض دینے والے ممالک کی ایسی شرائط قبول کرنے پر مجبور ہیں جو خود اس ملک کے لئے اور اس کے باشندوں کے لئے سم قاتل ہے، خصوصا مسلمانوں کی دینی فکر اور اسلامی فکر ونظر پر بندش لگانے کی شرط ہوتی ہے۔

ایسے حالا ت میں مسلمانوں کو جدید وسائل تجارت سے روکنا پہلے سے اقتصادی بدحالی میں مبتلا ملت پر مزید افلاس وغربت کا نشتر چبھونا ہے، کہ "كاد الفقر أن يكون كفرا" کا عملی مظہر غریب ومفلوک الحال مسلم ممالک ہیں جہاں عیسائی مشنریاں تعلیم وطبی خدمت کے نام پر اور مالی امداد کے ذریعہ ان کے ایمان وعقیدہ کا سودا کررہی ہیں، بلکہ قادیانی تو اس کے لئے اتنا زائد مال صرف کررہے ہیں کہ اس کا مقابلہ کرنا دشوار ہے۔

اس لئے وہ مسلمان جن کی تجارت بہت چھوٹی سطح پر ہے انہیں کریڈٹ کارڈ استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کہ یہ بلا ضرورت سود دینا ہے، اور وہ مسلمان جن کی تجارت بڑے سطح

پر ہے، اوران کا کاروبار بہت پھیلا ہوا ہے، ان کا شمار بڑے تجار میں ہوتا ہے ان کے لئے کریڈٹ کارڈ کا استعمال ضرورت ہے، اور یہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت درست ہوگا، اور جس طرح علماء نے ضرورت کے وقت بینک میں پیسہ جمع کرنے کی اجازت دی ہے اور بینک جو سود دیتا ہے اس کو لے کر بلانیت ثواب رفاہی کاموں میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے، حالانکہ بینک سودی کاروبار کرتا ہے اور صاحب رقم کو جو سود دیتا ہے وہ صرف پانچ فیصد، چھ فیصد ہے جبکہ وہ اس رقم پر اس سے کہیں زیادہ سود کماتا ہے اور یہ "تعاون علی الاثم والعدوان" ہے، لیکن فقہاء نے پیسہ کی حفاظت کے لئے بینک میں پیسہ جمع کرنے کی اجازت ضرورۃ دی ہے، اسی طرح یہاں تجارت کے اندر کریڈٹ کارڈ کا استعمال آج ایک انسانی ضرورت بن چکا ہے۔

نیز فقہاء نے ضرورت کے وقت بغرض علاج سترکھولنے، جان بچانے کے لئے مردار وخنزیر کا گوشت کھانے، لقمہ حلق میں اٹک جائے اور پانی موجود نہ ہوتو لقمہ نگلنے کے لئے شراب پینے، حلال دواء سے علاج ممکن نہ ہوتو حرام چیزوں سے علاج کرانے، اور مجبوراً جان بچانے کے لئے صرف زبان سے کلمہ کفر کہنے اور اپنا حق بلا رشوت نہ ملے تو رشوت دینے، ضیاع دین کے خطرہ کے پیش نظر تعلیم قرآن، امامت واذان کی اجرت لینے کی اجازت دی ہے۔

تو یہاں ملت کو اقتصادی بدحالی سے بچانے کے لئے ضرورۃً کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کی اجازت دینا نہایت ضروری ہے، ورنہ امت، مالی بدحالی، جہالت، "وکاد الفقر أن یکون کفراً" فرمان نبوی کے مطابق عیسائیت وقادنیت کے ناپاک عزائم و مذموم مقاصد کا شکار ہوجائے گی۔

مطلوبہ رقم کے ساتھ مزید رقم کا حکم

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک سے نقد رقم حاصل کرنا درست ہے، اگر پہلے سے اس کی رقم وہاں موجود ہے تو کریڈٹ کارڈ کی حیثیت جمع مال کی سند ورسید کی ہے، بلکہ بینک ڈرافٹ

اور چیک کے طرح ہے، اور وہ اپنی ہی رقم حاصل کر رہا ہے، اور اگر پہلے سے رقم جمع نہیں ہے تو بینک سے قرض لے رہا ہے، اور یہ کارڈ بینک کی جانب سے قرض دینے کا تحریری وعدہ ہے، اور اگر وہ اپنے کھاتہ سے رقم دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کرتا ہے تو گویا کہ وہ بینک سے قرض لے کر بینک کے ذریعہ دوسرے کو رقم حوالہ کر رہا ہے دونوں صورتیں جائز ہیں۔

لیکن جب یہ رقم جمع کرے گا تو اس رقم کے ساتھ مزید معینہ رقم بھی بینک کو دینی ہوتی ہے، تو یہ مزید رقم جو بینک لیتا ہے وہ بینک کے اس عمل کی اجرت ہے جو کہ ہر ماہ وہ صاحب کارڈ کو جو تفصیل فراہم کرتا رہتا ہے یعنی کارڈ کی تجدید، رقم کا اس کے اکاؤنٹ سے دوسرے اکاؤنٹ میں منتقلی و دیگر تفصیلات جو ہر ماہ کے اخیر میں صاحب کارڈ کو فراہم کی جاتی ہے یہ اس عمل کی اجرت ہے۔

علامہ ابن باز کا فتوی ہے:

"أما تحويل النقود من بنك لآخر ولو بمقابل زائد يأخذها البنك الربوي المحول فجائز، لأن الزياده التي يأخذها البنك أجرة له مقابل عملية التحويل" (فتاوی اسلامیہ ۲/۲۷۱) (ایک بینک سے دوسرے بینک رقم کی منتقلی پر منتقل کرنے والا سودی بینک جو زائد رقم لیتا ہے وہ جائز ہے، اس لئے جو زائد رقم بینک لیتا ہے وہ منتقل کرنے کے عمل کی اجرت ہے)۔

نیز بینک کی حیثیت کفیل کی ہے، اور جس کی کفالت لی جائے وہ کفیل کو خوشی سے ہدیہ وہبہ دے سکتا ہے، اور اگر کفیل اجرت کی شرط لگا دے تو اجرت بھی دینا درست ہے۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

"إن شرط الكفيل تقديم مقابل أو أجر على كفالته، وتعذر على المكفول عنه تحقيق مصلحته من طريق المحسنين المتبرعين جاز دفع الأجر للضرورة أو الحاجة العامة لما يترتب على عدم الدفع من تعطيل المصالح" (الفقہ الاسلامی

وادلتہ ۵/۱۶۱) (اگر کفیل اپنی کفالت کی اجرت یا معاوضہ کی شرط لگائے اور مکفول عنہ کے لئے احسان وتبرع کرنے والوں کے ذریعہ اپنی مصلحت کی تکمیل دشوار ہو تو ان ضرورتوں اور عام حاجتوں کے لئے اجرت دینا درست ہے، کہ اگر اجرت نہ دے تو مصالح کا بطلان لازم آتا ہو)۔

ہندوستانی بینکوں کے مختلف کارڈ

مولانا رحمت اللہ ندوی ☆

بینک کی تعریف

''بینک'' ایک ایسے تجارتی ادارہ کا نام ہے جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں، صنعت کاروں اور دیگر ضرورت مند افراد کو قرض فراہم کرتا ہے، آج کل روایتی بینک ان قرضوں پر سود وصول کرتے ہیں اور اپنے امانت داروں کو کم شرح پر سود دیتے ہیں اور سود کا درمیانی فرق بینکوں کا نفع ہوتا ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت: ۱۱۵)۔

چونکہ آج کل اکثر و بیشتر خصوصاً غیر اسلامی ممالک میں بینکوں کا قیام سودی لین دین اور ربوی کاروبار پر ہے، اگرچہ ڈپازٹ (Deposit) کی بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کی تصنیف ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' سے معلوم ہوتا ہے۔

بینک کے سود سے متعلق شیخ عبد اللہ النوری اپنے مجموعہ فتاوی ''سألوني'' میں رقمطراز ہیں:

''الفائدة التي يستحصلها المصرف من المدين هي ربا، لأن القاعدة الشرعية في الإسلام تقول: كل قرض جر نفعا فهو ربا'' (سألوني ۲/ ۲۰۰)۔

☆ استاذ مدرسہ فلاح المسلمین تیندوہ، رائے بریلی (یوپی)۔

(جو فائدہ بینک قرض دار سے وصول کرتا ہے وہ سود ہے، اس لئے کہ قاعدہ شرعیہ (یعنی ہر وہ قرض جو بلاعوض نفع کا باعث ہو، سود ہے) کے تحت آتا ہے)۔

علامہ یوسف القرضاوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اسلام نے تجارت کی راہ سے مال فروغ دینے کو مباح رکھا ہے، ...... لیکن اسلام نے ہر اس شخص کا راستہ بند کر دیا ہے جو سود کے راستہ سے مال بڑھانے کی تگ و دو کرے، کیونکہ سود قلیل ہو یا کثیر بہر صورت حرام ہے، یہودیوں کے اندر یہی خرابی تھی کہ وہ سود لیتے تھے، حالانکہ انہیں اس سے روک دیا گیا تھا، سود کی حرمت کے سلسلہ میں سورۂ بقرہ کی یہ آیت ہے جو آخر میں نازل ہوئی (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور (زمانہ جاہلیت یا حرمت ربا سے پہلے کا) بچا ہوا سود چھوڑ دو...... '' (سورہ بقرہ: ۲۷۸، الحلال والحرام فی الاسلام / ۲۴۱)۔

علامہ موصوف نے حرمت ربا کی حکمت پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

یوں تو علماء اسلام نے تحریم ربا کی حکمت کے کئی معقول وجوہات ذکر کئے ہیں، لیکن میں امام رازیؒ کے ذکر کردہ وجوہات پر اکتفا کرتا ہوں:

۱- سود بغیر عوض انسانی مال لینے کا متقاضی ہے۔

۲- سود پر اعتماد کر لینے سے لوگوں کی کمائی رک جاتی ہے اور اس پر بھروسہ کرنے سے بے روزگاری کا رجحان بڑھے گا۔

۳- لوگوں کے باہم قرض سے جو نیکی رائج ہوتی ہے، اس کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ لوگوں کو یہ اچھا نہیں لگتا کہ جتنا قرض دیا ہے اتنا ہی بغیر فائدہ وصول کئے واپس لے لیں۔

۴- اکثر و بیشتر قرض دینے والا سودی لین دین سے مالدار اور قرض لینے والا مفلس و نادار ہو جاتا ہے (تلخیص از: الحلال والحرام فی الاسلام / ۲۴۲، ۲۴۳)۔

اس موضوع پر ہندو پاک کے بہت سے علماء نے گفتگو کی ہے اور تحریریں چھوڑیں ہیں، ہم ان سے استفادہ کر سکتے ہیں (دیکھئے: آپ کے مسائل اور ان کا حل / ۱۶۱، جدید فقہی مسائل ۴/ ۸۸، موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل / ۴۷ وغیرہ)۔

موجودہ دور میں بینک اور اس کی پیدا کردہ سہولیات نے ناگزیر صورتحال اختیار کر لی ہیں، اور انسانی زندگی میں اس نے جزلاینفک کا درجہ حاصل کرلیا ہے، اس ابتلاء عام سے کنارہ کشی دشوار بات اور بہت مشکل کام ہے، فسادات اور بلوہ، نیز لوٹ مار کے واقعات نے بینک میں رقم جمع کرنے پر مجبور کردیا ہے، اس لحاظ سے یہ ضروریات زندگی میں داخل ہو چکا ہے، دوسری طرف اسلامی غیر سودی بینکوں کا ہندوستان جیسے ملک میں وجود بھی نہیں ہے، جن میں آدمی کھاتے کھلوائے اور بلاسودی قرض لے، مزید برآں یہ کہ ذرائع مواصلات کی غیر معمولی ترقی اور تیز رفتاری نے ایسی صورت حال بنا رکھی ہے کہ بینکوں کو رفتار زمانہ کے ساتھ ساتھ چلنے، تجارت کو فروغ دینے اور انسان کو تجارتی کارواں کے دوش بدوش لے کر چلانے، نیز رقوم کو محفوظ طریقہ سے ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک پہنچانے اور اسی طرح ایک کے کھاتہ سے دوسرے کھاتہ میں سرمایہ منتقل کرنے کے لئے کچھ نئے طریقے سوچنے اور ایجاد کرنے پڑے، انہیں ایجادات میں سے بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ بھی ہیں، جو اس وقت ہمارا موضوع بحث ہیں۔

ان کارڈوں کی قسموں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیثیت سند اور سرٹیفکٹ، یا دستاویز یا وثیقہ کی ہے، جس طرح بینک میں کھاتہ ہونے کی صورت میں کہیں سے بھی، جو اس بینک کی برانچ ہو، آدمی ڈرافٹ بنوا کر بھیج دیتا ہے اور وہاں کھاتہ دار اسے دکھا کر رقم اپنے کھاتہ میں منتقل کرالیتا ہے، یا نقد رقم کی صورت میں نکال لیتا ہے، وہی شکل یہاں بھی پائی جارہی ہے، اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ میں چونکہ کوئی سودی لین دین نہیں پایا جاتا، اس لئے ان سے استفادہ میں کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی ہے، اس کو حوالہ اور ہنڈی پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جزئیات میں یکسانیت ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

''سفتجہ مکروہ ہے، اور سفتجہ کہتے ہیں راستہ کا خطرہ ختم کرنے کے لئے قرض دینا، گویا کہ متوقع خطرہ کو مستقرض کے حوالہ کردیا، لہذا یہ بھی حوالہ کے مفہوم میں ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کا

کہنا ہے جب منفعت مشروط اور متعارف نہ ہو تو ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے"۔

آگے اس کی صورت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی تاجر کو مال بطور قرض دے، تاکہ وہ اس کے دوست کے حوالہ کردے یہ قرض ہوگا امانت نہیں، تاکہ وہ راستہ کا خطرہ ختم کرنے میں اس سے مستفید ہوسکے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی آدمی کو قرض دے، تاکہ قرض خواہ اسے اس شہر میں ادا کرے جس کے اندر مقرض ادائیگی کا ارادہ رکھتا ہے تاکہ وہ اس سے خطرۂ راہ ختم کرنے میں فائدہ اٹھاسکے۔

الفتاوی الصغری وغیرہ میں ہے کہ اگر سفتجہ قرض میں مشروط ہے تو حرام ہے اور اس شرط کے ساتھ قرض فاسد ہے ورنہ جائز۔

الواقعات میں شرط کی شکل یہ ہے:

ایک آدمی دوسرے آدمی کو مال بطور قرض دیتا ہے اس شرط پر کہ وہ اسے کوئی تحریر دے دے فلاں شہر کے لئے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہاں اگر قرض بلاشرط دے اور اس پر وہ ازخود تحریر دے دے تو درست ہے۔

اسی طرح اگر یہ کہے کہ مجھے فلاں جگہ کے لئے سفتجہ لکھ دو اس شرط پر کہ میں تمہیں وہاں ادا کردوں گا، تو اس میں کوئی خیر نہیں ہے (ایسا کرنا درست نہیں ہے)" (ردالمحتار ۳۵۰/۵)۔

کریڈٹ کارڈ کا استعمال درست نہ ہوگا، کیونکہ اس کا استعمال کرنے والا نقد رقم نکالنے یا کسی کے کھاتہ میں منتقل کرنے کے لئے جو رقم نکالتا ہے اس کے ساتھ مزید رقم کی ادائیگی بھی لازم ہوتی ہے جو بلاعوض ہونے کی وجہ سے سود ہے، اگر یہ شرط نہ ہو بلکہ کارڈ جاری کرانے یا اس کی تجدید کرانے کے لئے صرف فیس دینی پڑے، تو دیگر فیسوں کی طرح اس کا بھی حکم ہونا چاہئے۔

یعنی جس طرح مدارس وکالجز میں داخلہ فیس، پاسپورٹ کے لئے فارم فیس، ڈاک خانہ میں منی آرڈر یا رجسٹری فیس، اسی طرح ڈرافٹ بنوانے کی فیس یا آثار قدیمہ، چڑیہ گھر اور میوزیم

دیکھنے کے لئے ٹکٹ یا فیس دی جاتی ہے، اسی طرح اس کی حیثیت بھی ایک فیس کی ہوگی، لیکن جب جائز حق کے حصول کے لئے فقہاء نے رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور ضرورت پڑنے پر سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے، تو اگر بضرورت بقدر ضرورت اس فیس کی ادائیگی کر کے اپنا حق لینا چاہتا ہے تو اس کی بھی گنجائش ہونی چاہئے۔

خلاصہ بحث

آج کل اکثر بیشتر بینکوں کا نظام انٹرسٹ (سود) پر قائم ہے، اور سود کی حرمت نصوص قطعیہ اور احادیث نبویہ سے ثابت ہے، سود لینے اور دینے کا حکم حرمت کے اعتبار سے یکساں ہے، البتہ فقہاء کے یہاں ضرورت ومجبوری کے وقت جس طرح جائز حق کے حصول اور مضرت کے دفع کے لئے رشوت دینے کی اجازت ہے، اسی طرح سودی قرض بقدر ضرورت لینے کی گنجائش ہے۔

باب الحوالہ میں جو حیثیت سفتجہ (ہنڈی) کی ہے، اسی پر زیر بحث مسئلہ کو قیاس کیا جاسکتا ہے، بلکہ بینک کے جاری کردہ کارڈ کی حیثیت تو سند (سرٹیفکٹ) یا وثیقہ کی ہے، اور اس کارڈ کو فیس سے حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ قرض کے طور پر لی ہوئی رقم کے ساتھ مزید کی ادائیگی نہ کرنی پڑے، ورنہ یہ سود ہوگا اور ایسا کرنا حرام قرار پائے گا۔

اس کارڈ سے خرید وفروخت خواہ نقد کی صورت میں ہو یا ادھار کر سکتے ہیں، کیونکہ ربا کا خطرہ نہیں ہے، اسی طرح اپنے کھاتہ سے دوسرے کے کھاتہ میں رقم منتقل بھی کی جاسکتی ہے۔ البتہ کریڈٹ کارڈ چونکہ ربا پر مشتمل ہے لہذا اس کی اجازت نہ ہوگی۔

خلاصۂ جوابات

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ درست ہے، کیونکہ کوئی ایسی شرعی وجہ سمجھ میں نہیں آتی جو عدم جواز پر دلیل ہو۔

۲-ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ جائز اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت بھی نافذ ہوگی۔

۳-اگر ان دونوں قسموں کے کارڈ کے لئے کچھ رقم بطور فیس ادا کرنی پڑتے تو کوئی مضائقہ نہیں، اس فیس کا حکم عام فیسوں کی طرح ہوگا، مثلاً دینی وعصری درسگاہوں میں داخلہ فیس، پاسپورٹ فارم فیس وغیرہ۔

۴-(الف، ب، ج) کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے کے لئے اگر صرف فیس کی ادائیگی کرنی پڑتی اور قرض بلا سود ملتا تو اس کا استعمال درست ہوتا، لیکن چونکہ قرض کے طور پر لی گئی رقم کے ساتھ مزید رقم دینی پڑتی ہے، جو سود ہے، اس لئے اس کارڈ کا حاصل کرنا درست نہیں، کیونکہ وہ حرام چیز کے حصول کا ذریعہ ہے، لیکن اگر ضرورت پڑ جائے تو اس وقت حاصل کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے، کیونکہ اس صورت میں سود دینے والا گنہگار نہیں ہوتا ہے۔

مزید یہ کہ اس کارڈ کے ذریعہ ادھار خرید وفروخت بھی درست ہونا چاہئے۔

بینک سے جاری ہونے والے کارڈز کے فقہی احکام

مفتی سید باقر ارشد☆

حق جل مجدہ کا ارشاد گرامی ہے:

"یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (سورۂ بقرہ)

(اللہ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتے ہیں، تنگی نہیں)

چونکہ اللہ انسانی زندگی میں آسانی چاہتے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ انسان سہولتوں کے ''جائز حدود'' میں رہ کر فائدہ اٹھائے، وہ نہیں چاہتے ہیں کہ انسان زندگی گذارنے میں ''تنگی'' اور ''عسر'' کا سامنا کرے۔ اسی لحاظ سے شریعت نے انسان کو ایک حد تک اختیار دیا ہے کہ وہ دنیاوی معاملات میں زمانہ و وقت کے پیش نظر ''شرعی حدود'' میں رہ کر اپنے معاملات کا حل تلاش کریں۔

انسان کی یہ فطرت بھی ہے کہ وہ آسانی اور سہولت کو زیادہ پسند کرتا ہے۔ مشقت، تکلیف وصعوبتوں سے دور بھاگنے کی کوشش کرتا ہے۔ انسان کی اسی فطرت اور اس کی طبع میں جدید سے جدید تر کی جستجو نے آج بہت سی ایسی سہولیات مہیا کردی ہیں، بہت سی ایسی ایجادات ہماری نظروں کے سامنے آگئیں ہیں جو ہماری فطرت کو اور ہماری عجلت پسندانہ رویوں کو آسودہ کرتی ہیں۔ انہی سہولیات و ایجادات میں ایک ایجاد یا سہولت بینک کی جانب سے جاری کردہ ''کارڈز'' ہیں۔

☆ بنگلور۔

کسی بھی معاملہ کے دو رخ ہوتے ہیں: ایک منفی اور دوسرا مثبت، یعنی کسی بھی معاملہ کے فوائد کے ساتھ ساتھ نقصانات بھی ہوتے ہیں۔ ایک کلمہ گو مومن مسلمان کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ نقصانات اور منفیات سے گریز کرتے ہوئے، ضرر رساں پہلو سے احتراز کرتے ہوئے ''شرعی حدود'' میں رہ کر فائدہ مند پہلو سے استفادہ کرے۔

بینک سے جاری کردہ کارڈز خصوصاً کریڈٹ کارڈ کے استعمال میں جہاں فوائد ہیں، وہیں نقصانات بھی ہیں۔ مگر یہ فرمان خداوندی:

"یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (سورہ بقرہ)۔

فرمان رسول اللہ ﷺ:

"بشروا ولا تنفروا یسروا ولا تعسروا" (الحدیث) (تم خوشخبری کی تعلیم دینا، نفرت کی باتیں نہ کرنا، آسانی کرنا، دشواری اور تنگی نہ پیش کرنا)۔

"أحب الدین إلی الله الحنیفیة السمحة" (الحدیث) (اللہ کے نزدیک محبوب ترین دین، دین حنیف ہے جو سہل ہے)۔

جائز حدود میں رہ کر شرعی تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کی پالیسیوں یا سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

کیونکہ فی زمانہ جہاں انسان کمپیوٹرائزڈ دور میں آ گیا ہے، ہر کام میں عجلت، ہر معاملہ میں سہولت اور آسانی چاہ رہا ہے، آج کے عجلت و سہولت پسند انسان کے لئے خرید و فروخت یا کاروباری سہولتوں کے لئے کریڈٹ کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ ایک نعمت تصور کی جارہی ہے، کیونکہ ان کے استعمال اور ان کی مراعات سے فائدہ اٹھانے میں سہولت مہیا ہوتی ہیں، لین دین کے سلسلہ میں، کاروباری مسائل میں ان کارڈز کی بدولت کافی سہولت وآسانی ہورہی ہے۔

اس لئے علماء کرام وارباب افتاء کے لئے یہ لازمی ہوگیا ہے کہ اس کارڈ کا شرعی جائزہ لیں اور عوام کی رہنمائی فرمائیں۔

۱-اے ٹی ایم کارڈ

یہ کارڈ حقیقت میں ''اے ٹی ایم'' نظام سے روپیہ نکالنے میں آپ کی مدد کرتا ہے، آپ کو بینک میں جا کر بجائے لائن میں کھڑے ہونے، یا متعلقہ بینک ہی میں جا کر دن کے اوقات میں روپیہ نکالنے کی زحمت نہ ہوگی، اس سے آپ بچ جاتے ہیں، اگر آپ کے پاس اے ٹی ایم کارڈ ہے تو آپ کہیں بھی، کبھی بھی، چاہے دن ہو یا رات، آپ اے ٹی ایم سے جو جگہ جگہ نصب کی گئی ہیں، اپنے اکاؤنٹ سے روپیہ نکال سکتے ہیں، اس میں کسی قسم کا سود یا ماہانہ فیس کی ادائیگی نہیں کرنی پڑتی۔

اے ٹی ایم کارڈ کا حکم

اے ٹی ایم سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ ایک سہولت ہے کہ آدمی کہیں بھی اپنی رقم حسب ضرورت بینک کے اے ٹی ایم سے اس کارڈ کے ذریعہ نکال سکے، ہاں بینک میں اکاؤنٹ کے لئے جس طرح سے سود کے لین دین سے احتراز لازمی ہے، اسی طرح اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ میں بھی اس کا خیال رکھا جائے، فی الجملہ جس طرح سے سودی لین دین میں ملوث ہوئے بغیر بینک کی خدمات سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح سودی لین دین سے بچتے ہوئے اے ٹی ایم سروس سے بھی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ

ڈیبٹ کارڈ بھی اے ٹی ایم جیسا ہی ہے، مگر اس میں ایک اضافہ ہے کہ آپ اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت بھی کر سکتے ہیں، یہ کارڈ خرید وفروخت کے معاملہ میں ''کریڈٹ کارڈ'' کا ایک متبادل ہے، جس میں آپ کو بغیر کسی سودی لین دین کے سہولیات مہیا کی گئی ہیں، مگر اس میں کنزیومر پروٹیکشن (Consumer Protection) نہیں ہے اور نہ ہی وارنٹی کو بڑھایا جا سکتا

ہے، جب کہ یہ سہولتیں کریڈٹ کارڈ میں مہیا ہیں۔ نیز ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ آپ اتنے ہی روپیوں کی خریداری کر سکتے ہیں، جتنے کہ آپ کے اس کارڈ (یعنی اکاؤنٹ) میں ہیں، بالعکس کریڈٹ کارڈ میں اکاؤنٹ سے زیادہ کی خریداری بھی کر سکتے ہیں، ڈیبٹ کارڈ کو ڈیبٹ کم اے ٹی ایم کارڈ (Debit Cum ATM Card) بھی کہا جاتا ہے۔

ڈیبٹ کارڈ کا حکم

ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت بھی جائز ہے، درحقیقت یہ کریڈٹ کارڈ کا متبادل ہے، اس میں سودی لین دین کے بغیر خرید و فروخت کی سہولیات مہیا کی گئی ہیں۔

۳-فیس کی حیثیت

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی فیس کارڈ کے اجراء یا تجدید کی یا سالانہ خدمات کا عوض ہوتی ہے، یہ جائز ہے، یہ بحیثیت وکیل بینک جو خدمات انجام دیتا ہے اس کی اجرت شمار کی جاسکتی ہے۔

سوال نمبر چار اور اس کی دفعات کے جواب سے پہلے کریڈٹ کارڈ کے سلسلہ میں کچھ تفصیلات ذکر کی جارہی ہیں:

کریڈٹ کارڈ کی بنیادوں کا شرعی جائزہ

کریڈٹ کے معنی قرض کے ہیں، کریڈٹ کارڈ کے معنی قرض لینے کا کارڈ یا قرض لینے کی سہولت فراہم کرنے والا کارڈ، اب یہاں پر اس کارڈ کی شرعی حیثیت متعین کی جائے کہ اس کی سہولتوں سے استفادہ جائز ہے یا ناجائز؟۔

کریڈٹ کارڈ معاملہ قرض، وکالت اور کفالت کو شامل ہے

کریڈٹ کارڈ قرض لینے یا دینے کے معاملہ کا نام ہے، اس کارڈ کے رکھنے والے کو بینک قرض دیتا ہے اور اس کارڈ کا رکھنے والا (کارڈ ہولڈر) قرض لیتا ہے، یا قرضہ پر خرید و فروخت اس کارڈ کے ذریعہ سے کرتا ہے، اور تاجر کو بینک بعد میں کارڈ ہولڈر کے بل کی ادائیگی کر دیتا ہے، اس اعتبار سے یہاں قرض، وکالت اور کفالت تینوں معاملوں کو یہ کارڈ شامل ہے۔

قرض کا معاملہ یوں ہے کہ کارڈ ہولڈر بینک سے اس کارڈ کی جانب سے فراہم کردہ سہولت کے مطابق قرض لیتا ہے اور بعد میں اس کو ادا کرتا ہے۔ اور شرعی اصطلاح میں ''قرض'' کی تعریف عندالاحناف یہ ہے:

''قرض یعنی کوئی شخص کسی کی ضرورت پر اپنا مال اس وعدہ پر دیتا ہے کہ اس کو ویسا ہی واپس کرے گا'' (التعریفات الفقہیہ، الرسالۃ الرابعۃ من مجموعۃ قواعد الفقہ، ردالمحتار علی الدرالمختار)۔

بینک سے جو قرض دیا جاتا ہے، اس کریڈٹ کارڈ کے توسط سے وہ رننگ اکاؤنٹ (Running Account) ہوتا ہے یعنی کارڈ ہولڈر حسب ضابطہ مقررہ رقم ایک سال تک یا ایک سال کے اندر اندر خریداری کرتا ہے یا رقم حاصل کر لیتا ہے، پھر وہ اس ایک سال کے اندر اندر ہی مقررہ مدت میں اس رقم کو بینک میں جمع کرا دیتا ہے، تو ایسی صورت میں وہ دوبارہ ایک سال تک اسی مقرر رقم کی خریداری کر سکتا ہے، یہاں پر سودی لین دین سے بچتے ہوئے قرض کا معاملہ کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے، کیونکہ قرض کے لین دین میں اگر سودی معاملہ کا دخل نہیں ہے، تو ایسی صورت میں قرض جائز ہے۔

بینک کارڈ ہولڈر کا وکیل ہوتا ہے اور کفیل بھی

کریڈٹ کارڈ کو قرض کے بعد وکالت کا معاملہ بھی شامل ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک وکالت کی تعریف یہ ہے:

"ھی عبارۃ عن إقامة الإنسان غیرہ مقام نفسه فی تصرف جائز معلوم"
(الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۲۷، مطبع المکتبۃ الحقانیۃ پاکستان، بحوالہ بدائع الصنائع وتکملہ فتح القدیر، ردالمحتار وتبیین الحقائق)، شرعی اعتبار سے معلوم و جائز تصرف میں کسی کو اپنی ذات کا قائم مقام بنانے کو وکالت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وکالت اس طرح ہے کہ اگر کارڈ ہولڈر کسی تاجر کے پاس کوئی خریداری کرتا ہے اور اس تاجر کو اپنا کارڈ دکھا کر کہتا ہے کہ وہ اس کی خریدی ہوئی اشیاء کی قیمت بینک سے وصول کرلے تو یہاں بینک اس کارڈ ہولڈر کا وکیل ہوا کہ وہ اس کے تمام قیمت یا بلوں کی وصولیابی اور ان کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ جائز تصرف میں کسی شخص کو اپنا قائم مقام یا نائب بنانے کو وکالت کہتے ہیں، اس اعتبار سے کریڈٹ کارڈ کے معاملہ میں قرض کی رقم بینک کے قبضہ میں ہوتی ہے اور وہ کارڈ ہولدر کے وکیل کی حیثیت سے اس کے تمام بلوں کی ادائیگی کرتا ہے۔

بالعکس وہ تاجر حضرات کا بھی وکیل بن کر کارڈ ہولڈر سے رقم وصول کرتا ہے، اس لحاظ سے بینک کارڈ ہولڈر اور تاجر دونوں کا وکیل ہوتا ہے، یہ صورت جائز ہے، اس کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

کریڈٹ کارڈ کے معاملہ میں کفالت کی تشریح یوں ہے کہ بینک تاجر حضرات کو ان تمام خریداریوں کے بلوں کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے جو کارڈ ہولڈر کرتے ہیں، یعنی کارڈ ہولڈر کسی تاجر کے پاس کوئی سامان خریدتا ہے اور اس کی بل کی ادائیگی اور اس کا اماؤنٹ وہ بینک سے وصول کرنے کو کہتا ہے، اس طرح بینک کی حیثیت کارڈ ہولڈر کے لئے مالی کفیل کی ہوتی ہے۔

اور شرعی اصطلاح میں کفالت کی تعریف یہ ہے:

"ھی ضم ذمة إلی ذمة فی حق المطالبة" (تحفۃ الفقہاء کتاب الوکالۃ وکذا فی فتح القدیر ۶/ ۲۸۳، مطبع المکتبۃ الرشیدیہ پاکستان) (ایک شخص کا اپنی ذمہ داری کو دوسرے شخص کی ذمہ داری سے

مطالبہ کی حد تک مربوط کردینا)۔

قرض اگر صحیح ہے تو کفالت بھی صحیح ہوتی ہے، بینک کارڈ ہولڈر کے اخراجات کی ادائیگی اس کا مالی کفیل بن کر کرتا ہے، اس کا ایسا کرنا شرعی اعتبار سے جائز ہے، اور تاجر اپنے بلوں کی ادائیگی کا مطالبہ یہاں کارڈ ہولڈر سے نہیں بلکہ بینک سے کرنے کا پابند ہوتا ہے اور یہ صورت بھی جائز ہے۔

لیکن کریڈٹ کارڈ کے معاملہ میں ایک سوال یہاں یہ اٹھتا ہے کہ کارڈ ہولڈر کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ واجب الادا رقم کا کم از کم پانچ فیصد ہر ماہ بینک کو ادا کرے، اور بقیہ رقم سہولت کے مطابق ادا کرسکتا ہے، لیکن اس کے لئے بھی بینک ایک مدت تک مہلت دیتا ہے، اگر اس کے اندر اس کی ادائیگی کردی گئی تو اس صورت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، ہاں اگر ادائیگی میں تاخیر ہوجائے تو ایسی صورت میں سود کے ساتھ اس رقم کو ادا کرنا ہوگا۔ وہ عموماً ایک فیصد سے ۵ فیصد تک ہوتا ہے۔ یہ زیادہ رقم شرعی اعتبار سے سود ہے اور سود کا لینا دینا دونوں حرام ہے، اس لئے کارڈ ہولڈر ایسے سود کے معاملہ سے بچنے کے لئے وقت مقررہ پر واجب الادا رقم ادا کردے، کیونکہ مال قرض میں مشروط اضافہ سود کے مشابہ ہے، ہاں یہ اس وقت ہے جب قرض کے معاملہ میں اضافہ کی شرط رکھی گئی ہو، کیونکہ سود یا ربا اس اضافہ کو کہتے ہیں کہ جس کی معاملہ میں شرط رکھی گئی ہو۔

حدیث میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:

"خيار كم أحاسنكم قضاء" (نیل الاوطار، کتاب القرض) (لوگوں میں بہترین وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں سب سے اچھے ہیں)۔

اس اعتبار سے از خود قرض ادا کرنے والا اپنی جانب سے کچھ اضافہ کرسکتا ہے، مگر قرض دیتے وقت اس طرح کی کوئی شرط لگانا کہ قرض کو واپس کرتے وقت کچھ اضافہ کے ساتھ دینا ہوگا، یہ ناجائز ہے، اور ایک بات یہ بھی ہے کہ اضافہ کمیت میں نہ ہو بلکہ خاصیت میں ہو، اس کی تفصیل یہ ہے کہ سو روپے لے تو سو روپے ہی واپس کرے، ہاں قرض لیتے وقت نوٹ خراب ہوں تو یہ

قرض کی ادائیگی کرتے ہوئے اچھے نوٹ دے سکتا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہاں کریڈٹ کارڈ کے معاملہ میں یہ شرط پہلے ہی رکھ دی جاتی ہے کہ قرض کی تاخیر کی صورت میں کچھ افزود رقم دی جائے ،لہذا ایسی رقم کا دینا یا لینا جائز نہیں۔

البتہ اس شرط سے کریڈٹ کارڈ کا سارا معاملہ غلط یا ناجائز نہیں ہو جاتا، بلکہ حنفیہ کے نزدیک قرض کے ساتھ اگر کوئی ناجائز شرط لگا دی جائے ،تو ایسی صورت میں قرض کا معاملہ تو صحیح ہوگا،لیکن شرط باطل ہو جائے گی ،اس لحاظ سے ایسی شرط لگا دینے کی بنیاد پر کریڈٹ کارڈ کا معاملہ باطل نہیں ہو جاتا، بلکہ وہ معاملہ صحیح ہوگا اور ناجائز شرط جو لگائی جائے گی وہ باطل ہو جائے گی ،جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

''جس مال کا مبادلہ مال سے ہو وہ شرط فاسد سے فاسد ہو جاتا ہے، جیسے بیع وغیرہ ،اور جس مبادلہ مال کا مال سے نہیں وہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ، جیسے قرض وغیرہ۔ اس لئے کہ شرط فاسدہ سود سے متعلق ہیں اور سود معاوضات مالیہ سے ہے، نہ کہ اس کے غیر سے تو وہاں صرف شرط ہی باطل ہوگی'' (ردالمحتار علی الدر المختار ۷/ ۴۹۷)۔

نیز ردالمحتار میں ہے کہ:

''**(والقرض) کأقرضک هذه المائة بشرط أن تخدمنی سنة، وفی البزازیة: و تعلیق القرض حرام و الشرط لا یلزم**'' (ردالمحتار علی الدر المختار ۷/ ۵۰۹ مطبع مکتبہ زکریا دیوبند) (مقرض نے کہا کہ میں نے تجھ کو ایک ہزار قرض دیا، اس شرط پر کہ تو ایک سال میری خدمت کرے تو اس شرط سے قرض باطل نہیں ہوتا، بزازیہ میں ہے کہ قرض کی تعلیق حرام ہے اور شرط لازم نہیں ہوتی)۔

کریڈٹ کارڈ کی فیس

کارڈ کے اجراء کے لئے بینک جو فیس کارڈ ہولڈر سے لیتا ہے وہ جائز ہے، اسی طرح اس کارڈ کی سالانہ فیس اور اس کے رینیول (تجدید) کی فیس بھی جائز ہے، اس قسم کی رقم یا فیس

سروس چارج (اجرت) یا خدمات کے عوض کی حیثیت سے لی جاتی ہیں، اس کا قرض سے یا قرض کی رقم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، لہذا اس قسم کی فیس یا رقم جائز ہے، اس کی ادائیگی میں کوئی قباحت نہیں۔

نیز بلوں کی ادائیگی کے سلسلہ میں بینک تاجروں سے زیادہ سے زیادہ ۵ فیصد کمیشن وصول کرتا ہے، یہ بھی بینک کی سروس چارج یا خدمات کا عوض ہے، یہ رقم یا کمیشن بھی جائز ہے، کیونکہ بینک کارڈ ہولڈر اور تاجر کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل کا اجرت لینا جائز ہے۔ جیسا کہ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں لکھا ہے کہ: "تصح الوکالۃ بأجر" حسب ضابطہ بینک اپنی کوئی سالانہ فیس کارڈ کے استعمال کی یا اپنی خدمات کی اجرت کے طور پر کچھ رقم لیتا ہے اور وہ پہلے ہی سے طے پا چکی ہو، ایسی صورت میں یہ فیس اجرت میں شمار ہوگی اور جائز ہوگی، جیسا کہ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے (دیکھئے: ۵/ ۴۷، ۴/ ۱۵۱ طبع پاکستان)۔

۴-الف: کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور اس کے استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس جائز ہے۔

ب-اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے وہ اگر سالانہ فیس یا تجدید کی فیس ہو تو وہ جائز، اور تاجر بطور کمیشن ادا کرے تو وہ بھی جائز ہوگی، ہاں اگر تاخیر کی صورت میں افزود رقم کی ادائیگی ہو تو ایسی رقم کا دینا یا لینا حرام ہے۔

ج-واجب الادا رقم کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، وہ رقم سود کو شامل ہے اس لئے کارڈ ہولڈر کے لئے لازمی ہے کہ اس طرح کی تاخیر سے گریز کرے تاکہ وہ سود کی ادائیگی سے بچ سکے۔

معاملہ میں اس بات کا شامل ہونا کہ مقررہ مدت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں اصل رقم سے زائد ادا کرنی ہوگی، یہ باطل شرط ہے، معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا، یعنی قرض کا معاملہ صحیح و درست ہے اور شرط باطل ہے۔

فی الجملہ ربا سے بچتے ہوئے کریڈٹ کارڈ کی سہولتوں سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خریداری جب کی جائے تو فوراً رقم جمع کردی جائے، تاکہ سود سے بچا جائے، اور اس کارڈ کے ذریعہ کیش روپیہ نہ لیا جائے، یعنی روپیہ کی صورت میں قرض نہ لیا جائے۔

بینکوں سے جاری مختلف کارڈ کے استعمال میں قابل غور پہلو

مولانا محی الدین غازی ☆

بنیادی طور سے ان کارڈ کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ کارڈ جس کے ذریعہ بینک رقم جمع کرنے اور نکالنے کی آسان شکل پیش کرتا ہے، اس میں سہولت کا ایک پہلو یہ بھی رہتا ہے کہ فرد بینک کے اوقات کا پابند نہیں رہتا ہے۔

نیز بینک کے پیش نظر (انسانی وسائل) سے زیادہ مشینی وسائل پر انحصار بھی ہوتا ہے، چھوٹی رقموں کے ٹرانزکشن کے لئے مہنگے انسانی وسائل کو مصروف نہیں کرنا پڑتا ہے۔

چنانچہ جن بینکوں میں اے ٹی ایم کارڈ یا ڈیبٹ کارڈ کی سہولت ہے، وہاں کھاتے دار متعین حد سے کم رقم کاؤنٹر سے نہیں لے سکتا، بلکہ کارڈ ہی استعمال کرنا ہوگا۔

دوسرا کارڈ وہ ہے جس کا مقصد سہولیات کے نام پر آسان شرحوں اور سہل طریقہ حصول سے سودی قرضوں کو رواج دینا ہے۔

کریڈٹ کارڈ اور ویزا کارڈ اسی نوع کے کارڈ ہیں۔

کریڈٹ کارڈ استعمال کرنے والوں کو قدم قدم پر سودی قرضوں اور اصل رقم سے زائد رقم کی ادائیگی در پیش ہوتی ہے، جو مختلف ناموں سے لی جاتی ہے۔

کریڈٹ کارڈ صارفیت کے رجحان کو بھی تقویت دیتا ہے، جیب میں موجود رقم سے زیادہ کی خریداری کرنے کی ترغیب ملتی ہے۔

☆ اسلامی اکیڈمی، جماعت اسلامی ہند، نئی دہلی۔

ہر دو قسم کے کارڈ کے مابین اس فرق کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

۱-اے ٹی ایم کارڈ کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، یہ بینک میں رقم جمع کرنے اور اپنی مرضی سے نکالنے کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ اس میں اگر قباحت ہے تو اس پہلو سے کہ بینکنگ کا پورا نظام ہی مبنی بر سود ہے، مگر جن امور کے پیش نظر بینک کی سہولت سے استفادہ کی جو گنجائش ہے، اس میں یہ کارڈ بھی شامل ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ کے استعمال میں بھی کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اس کارڈ سے خرید و فروخت بھی جائز ہے، کیونکہ کھاتے میں رقم موجود ہوتی ہے اور دوکاندار کے سامنے ہی وہ اس کے کھاتے میں منتقل ہو جاتی ہے۔

اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء سعودیہ عربیہ کا فتوی بھی یہی ہے:

"إذا كان الأمر كما ذكر فإنه لا مانع من استخدام البطاقة المذكورة إذا كان المشترى لديه رصيد يعطى المبلغ المطلوب" (فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء ۱۳/ ۵۴۷)۔

صورت مذکورہ میں جبکہ مشتری کے کھاتہ میں مطلوبہ ادائیگی رقم موجود ہو، مذکورہ کارڈ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۳-مذکورہ دونوں کارڈ کے حصول کے لئے ادا کردہ فیس بھی جائز ہے، یہ اجر علی الوکالۃ کے تحت مندرج ہوگی۔

حالانکہ للجنۃ الدائمۃ ریاض کے مطابق اس فیس کا لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ عقد الکفالۃ ہے (۱۳/ ۵۲۲)۔

لیکن کارڈ اور اس سے وابستہ مشینری وغیرہ پر آنے والے خرچ کو پورا کرنے کے لئے ایسی کسی فیس میں مضائقہ معلوم نہیں ہوتا۔

نوٹ: یک جگہ اے ٹی ایم کارڈ کے ذریعہ رقم جمع کر کے دوسرے مقام پر نکالنے سے

بعض بینکوں میں اجرۃ التحویل کے طور پر رقم دینا پڑتی ہے، اس رقم کی نوعیت وہی ہو جاتی ہے جو ڈرافٹ بناتے وقت دینا ہوتی ہے۔

بظاہر اس رقم میں بھی مضائقہ نظر نہیں آتا۔

۴- کریڈٹ کارڈ

کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ فی الواقع بہت پیچیدہ ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی ساتویں اور آٹھویں دو متواتر سمیناروں میں غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے باوجود حتمی فیصلہ تک نہیں پہنچ سکا (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵۱۹۸/ ڈاکٹر وہبہ زحیلی)۔

الف- کریڈٹ کارڈ کے محض استعمال کے سلسلہ میں راقم کے سامنے دو فتاوی (موقف) ہیں۔

اللجنۃ الدائمۃ کا موقف ہے:

"البطاقة الفضية أو الذهبية على الشرط المذكور بطاقة ربوية لا يجوز إصدارها ولا العمل بها لاشتمالها على قرض جر نفعاً، وهذا ربا محرم، والتعامل بها من التعاون على الإثم والعدوان" (۵۲۶/۱۳)۔

مذکورہ شرط کے ساتھ یہ کارڈ سودی کارڈ ہے، اسے ایشو کرانا اور استعمال کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ نفع اندوز قرض پر مشتمل ہے جو حرام سود ہے، اسے استعمال کرنے کا مطلب اثم وعدوان کے ساتھ تعاون ہے۔

ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ کا موقف ہے:

"کارڈ بردار اگر ان احتیاطی تقاضوں کو پورا کر لیتا ہے کہ جو اس حرام شرط کے عمل درآمد ہونے کو روک سکیں، تو اس کارڈ کے استعمال اور اس کے اتفاق نامہ پر دستخط، باوجود اس شرط کے مضائقہ سے خالی ہے، کیونکہ شرعاً وہ شرط الغاء کی حالت میں ہے، وہ اس کو غلط بھی سمجھتا ہے، اور اس کے اثر کو دور کرنے پر عامل بھی ہے۔

اس کی شرعی دلیل نبی ﷺ کا صحیحین میں حضرت بریرہؓ کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ سے کہنا ہے کہ انہیں لے لو اور ان کے ساتھ ولاء کی شرط رکھ دو، ولاء تو آزاد کرنے والے ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری روایت میں ہے: انہیں خرید لو اور آزاد کردو اور انکے ساتھ ولاء کو مشروط کردو......'' (بحوث فی المعاملات والأ ساليب المصر فية الاسلامية ڈاکٹر عبد الستار ابوغدہ)۔

بہرصورت کریڈٹ کارڈ رکھنا اور اس کے ذریعہ خریداری کرنا خواہ سود کی فاضل رقم دینے کی نوبت نہ آتی ہو، کراہت سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو ایشو کراتے ہوئے مبنی برسود کی شرط قبول کرنا ہوتی ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ سود کی رقم لازم ہوجانے کا احتمال واندیشہ لگا رہتا ہے۔

اس نوعیت کے کارڈ کے حصول کے لئے جو فیس دی جاتی ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ب- زائد رقم ادا کرنے کی دو صورتیں ہیں اور دونوں عملاً رائج ہیں۔

ا- زائد رقم کی ادائیگی بصورت تاخیر: اس رقم کے سود اور حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، اللجنۃ الدائمۃ کا فتوی ہے:

''إذا كان الواقع كما ذكر من الاتفاق على أن المقترض إن وفى بسداد القرض عند الأجل لا يغرم شيئاً، وإن تأخر دفع زيادة عليه من مقدار المبلغ فهو عقد ربوى مدخول فيه على ربا الفضل وهو تلك الزيادة وربا النسأ وهو التأخير'' (۵۲۳/۱۳)، مذکورہ صورت سودی معاملہ ہے، جس میں ربا الفضل بھی ہے اور ربا النسیئہ بھی ہے۔

بیت التمویل الکویتی کے مستشار شرعی بدر المتولی عبد الباسط کے مطابق بھی:

''لا يجوز وضع شرط جزئى فى الالتزام يدفع مبالغ نقدية (فلا

فاالتزام بعمل تعاقدی) ولکن یمکن إلغاء صلاحية بطاقة الفيزا فی حالة عدم سداده أو تکرار عملية انکشاف رصيده"(الفتاوی الشرعیۃ فی المسائل الاقتصادیہ ۳۶۲)۔

(شرط خیراتی کارکھنا درست نہیں ہے، اگر وہ نقد رقم کی ادائیگی کی صورت میں ہو، تاہم کارڈ کو سیل کیا جاسکتا ہے)۔

مجمع الفقہ الاسلامی نے بھی گیارہویں سمینار میں فیصلہ کیا کہ مماطلت یا تاخیر کے سبب مدین پر کوئی اضافی رقم عائد نہیں کی جاسکتی ہے۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کو اس سے اختلاف ہے، مگر وہ بھی اس کا اختیار قضاء کو دیتے ہیں کہ وہ کیس کے لحاظ سے جرمانہ عائد کرے (مجلۃ ابحاث الاقتصاد الاسلامی العدد الثانی ۲؍۹۷)۔

۲-دوکاندار کے کھاتہ میں رقم تحویل کرنے پر فاضل رقم کی ادائیگی:

اس رقم کا تعلق تاخیر سے ادائیگی سے نہیں ہے، بلکہ جب بھی کارڈ بردار کوئی خریداری کرے اور بینک اس کے بدلے اس کی جانب سے رقم دوکاندار کو ادا کرے وہ زائد رقم لے۔

اس سلسلہ میں بیت التمویل الکویتی کے استشار شرعی مذکور کا فتوی حسب ذیل ہے:

"يجوز أخذ أجرة عن الخدمات المقدمة لصاحب بطاقة فيزا التمويل ومنها القيام بالدفع من حسابه المشتمل على رصيد على أساس أجر الوكالة بالدفع، أما فی حالة انكشاف رصيده وقيامنا بالدفع عنه فلا يؤخذ منه عمولة لأنه قرض حسن"(الفتاوی الشرعیۃ فی المسائل الاقتصادیہ ۳۶۱)۔

(کارڈ بردار کو دی جانے والی سروس کی اجرت لینا جائز ہے، اسی میں اس کے کھاتہ جس میں رقم موجود ہو اجر الوکالۃ بالدفع کی بنیاد پر ادائیگی بھی شامل ہے، البتہ اگر کھاتا خالی ہو اور اس کی جانب سے رقم ادا کی جائے تو فیس نہیں لی جائے گی، کیونکہ یہ قرض حسن ہے)۔

راقم کا خیال ہے کہ اس کی تعریف کی حاجت نہیں ہے، دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہونا چاہئے۔ راقم کے نزدیک اس رقم کا لینا جائز ہے۔

نوٹ: کریڈٹ کارڈ سے خریداری کی صورت میں رقم ادا کرتے ہوئے بینک دوکاندار سے بھی مخصوص کمیشن لیتے ہیں، سوالنامے میں اس کا تذکرہ نہیں ہے، اس کی تفصیلات کے لئے دیکھیں: (بحوث فی المعاملات والأسالیب المصرفیۃ الاسلامیہ- ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ)۔

ماہرین شریعت کے یہاں اس سلسلہ میں دوموقف پائے جاتے ہیں، ایک یہ کہ یہ رقم ازقبیل سود ہے اوراسے لینا جائز نہیں ہے، دوم یہ کہ یہ خریدار کے ذریعہ لی گئی چیز کی رقم خریدار سے دوکاندارکودلانے کی اجرت ہے (اجرۃ تحصیل الدین) اورشریعت میں اس کی گنجائش موجود ہے۔

پہلی رائے کے حاملین اپنی رائے کی بنیاد پرکریڈٹ کارڈ کے استعمال کوناجائز ٹھہراتے ہیں، کیونکہ بینک کے اس ناجائز رقم کو لینے کا دروازہ کارڈ بردار ہی کے ذریعہ کھلتا ہے۔

نوٹ ۲: بیرون ملک سفر کی صورت میں کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ دوسرے ملک میں جو رقم دوسرے بینک سے نکالی جاتی ہے، اس پر زائد رقم واپس ادا کرنی ہوتی ہے، اس زائد رقم کو دونوں بینک (کارڈ ایشوکرنے والا اوررقم نقد دینے والا) باہم تقسیم کرتے ہیں، سوالنامے میں اس رقم کا بھی ذکر نہیں ہے۔

"شركة الراجحى المصرفية للاستثمار" اس رقم کو لینا غلط سمجھتا ہے اوراس کے پاس جورقم آتی ہے وہ دوبارہ کارڈ بردار کے کھاتہ میں جمع کردیتا ہے۔

بیت التمویل الکویتی: اس رقم کو اجرۃ الوکالۃ علی التحویل کی مد میں رکھ کر جائز قرار دیتا ہے۔

تفصیلات کے لئے ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ کی کتاب مذکور ملاحظہ کی جائے۔

بینک کے مختلف کارڈ اور ان کا شرعی حکم

مفتی اقبال احمد قاسمی ☆

موجودہ دور بینک کی ترقیات کا دور ہے، ہر شہر اور ہر ملک کا انسان اپنے کاروباری معاملات میں بینک سے وابستگی کی ضرورت محسوس کر رہا ہے، اگرچہ یہ مسائل موجودہ دور کے پیداوار ہیں، لیکن قرآن وسنت کے بیان کردہ اصولوں سے اور فقہاء امت کی تشریحات وتفصیلات سے ان مسائل کا شرعی حکم تلاش کرنا ممکن ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ناجائز معاملات کے ساتھ آج بہت سے جائز معاملات بھی بینکوں کے ساتھ وابستہ ہو چکے ہیں، مثلاً ''کرنٹ اکاؤنٹ'' جس میں انسان نہ سود لیتا ہے نہ دیتا ہے، صرف اپنی رقم بینک میں محفوظ کرنے کی غرض سے بینک میں جمع کر دیتا ہے اور حسب منشا کم وبیش جب چاہے نکال سکتا ہے، ایسے کھاتہ کھولنے کی جمہور فقہاء نے اجازت دی ہے، جیسا کہ مولانا تقی عثمانی نے سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کے جواز کو اپنے مقالہ میں مدلل طور پر لکھا ہے، جو فقہی مقالات (۳/ ۲۴-۳۲) میں موجود ہے، اسی طرح بینک کے لاکرز (Lockers) سسٹم کو جائز کہا گیا ہے، جیسا کہ مولانا تقی عثمانی نے اپنے مذکورہ مقالہ میں لکھا ہے: ''جہاں تک لاکرز کا تعلق ہے اس کے اندر کوئی شبہ نہیں کہ وہ شخص لاکرز کو بینک سے کرایہ پر حاصل کرتا ہے اور دونوں کے درمیان کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتا ہے اور کرایہ داری کے معاہدہ کے بعد وہ لاکرز بینک کے پاس ہی بطور امانت موجود رہتا ہے، لہذا اس پر امانت کے احکام نافذ ہوں گے۔

☆ مدرسہ اشاعت علوم کانپور۔

اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ

آج کل کی بے اطمینانی کے ماحول میں کثیر رقم ساتھ لے کر چلنے میں جو خطرات ہیں، ان سے بچتے ہوئے رقوم سے استفادہ اور اس کی منتقلی، نیز کاروبار کے لئے بینک نے جو طریقے ایجاد کئے ہیں، وہ قدیم زمانہ کہ ہنڈی کے طریقہ کار کے مشابہ ہے، یعنی جس طرح ہنڈی (سفتجہ) ایک قسم کا قرض ہے جس سے قرض دینے والا راستہ کے تمام خطرات سے بچنے کا فائدہ اٹھاتا ہے۔

"وهی قرض استفاد به المقرض سقوط خطر الطريق" (ہدایہ)۔

اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کے مقاصد میں بھی یہ فائدہ ملحوظ ہے۔

لیکن خود سفتجہ (ہنڈی) کے عقدہ کو حل کرنے میں فقہاء مختلف الرائے نظر آتے ہیں، مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

"أی عقد يحسب هی فيأخذ حكمه، قلت إنها حوالة وأنت تعلم أن الحوالة قد تكون بمعنى الوكالة وقد تكون أن يحتال للدائن وقد يحتال بغير الدائن ولا رواية أن الوكيل والمحتال عليه حرام عليه الأجرة والأخذ من المؤكل والمحيل إن عمل فيه عملا فلا بأس فيه إن شاء الله تعالى" (حاشیہ شرح وقایہ ۳/۱) (اس کو کس عقد میں شامل کیا جائے، میں کہتا ہوں کہ یہ حوالہ ہے اور یہ معروف بات ہے کہ حوالہ کبھی وکالت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور حوالہ کبھی دائن کے لئے ہوتا ہے کبھی بغیر قرض دہی کے لئے حوالہ ہوتا ہے، اور کوئی ایسی روایت نہیں ملتی کہ وکیل اور محتال علیہ پر موکل اور محیل سے اگر اس نے کچھ کام کیا ہے تو اجرت لینا حرام ہو، بلکہ کام کی بنا پر اجرت لینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ)۔

امام بیہقی نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی رائے نقل کی ہے کہ سفاتج (ہنڈی) کے ذریعہ رقم بھیجنے میں وہ کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ لوگوں کو مکہ میں رقم دیتے تھے اور اس کے بارے میں مصعب بن زید کو عراق میں لکھتے تھے کہ اتنی رقم دے دی جائے،

لوگ ان سے وہاں وصول کرتے تھے (سنن بیہقی کتاب البیوع باب فی السفاتج ۵، ۳۵۲)۔

عام طور سے فقہائے حنفیہ اس لئے اس کو مکروہ تحریمی لکھتے ہیں، کہ اس میں کٹوتی وغیرہ کی شرط ہوتی تھی، اگر قرض کی ادائیگی میں اجرت کی شرط نہ لگائی جائے تو یہ جائز ہے، جیسا کہ حوالہ میں ہوتا ہے، لیکن بعض فقہاء حنفیہ اجرت یا نفع لے کر بھی اصل حقدار تک رقم پہنچا دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، اس کے برعکس بعض حنفیہ مطلقاً ہنڈی کے معاملہ کو مکروہ لکھتے ہیں۔ ہدایہ میں ہے:

"**ویکره السفاتج وهی قرض استفاد به المقرض سقوط خطر الطریق وهذا نوع نفع، وقد نهی رسول الله عن قرض جر نفعا**" (ہدایہ) (سفتجہ مکروہ ہے، یہ اس قرض کا نام ہے جس سے قرض دینے والا راستہ کے تمام خطرات سے بچنے کا فائدہ اٹھاتا ہے اور قرض سے اس طرح نفع اٹھانے کو حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے)۔

جبکہ اس قول پر مولانا عبدالحیؒ سخت نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**تعطلت الأمور وكسدت التجارات وانقلبت الأحوال من اليسر إلى العسر فلا يضاق على الناس، ولا يفتن بالفتنة بمجرد التاويل والتعبير، فيجب أن لا يسمع قول قائل بلا وجه فاصل و نص ناطق**" (حاشیہ ہدایہ و شرح وقایہ) (اگر ہنڈی کے سلسلہ کے معاملات کو ناجائز کہا جائے تو) بہت سے تجارتی معاملات معطل ہو کر رہ جائیں گے اور آسان صورت دشواری میں تبدیل ہو جائے گی، لہذا لوگوں پر تنگی نہیں ڈالی جاسکتی اور محض تاویل و تعبیر کی بنا پر لوگوں کو آزمائش میں نہیں ڈالا جاسکتا، اس لئے بغیر نص صریح اور فیصلہ کن رائے کے کسی کا قول نہیں سنا جاسکتا)۔

نیز ہنڈی کے معاملہ میں اجرت کے جواز کی بھی وکالت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جب کوئی رقم محیل محتال علیہ کے حوالہ کرے کہ اس کو فلاں جگہ پہنچا دو، میں اس کے پہنچانے اور حساب کتاب کی اتنی اجرت دوں گا، تو اس میں کون سا شرعی مانع ہے کہ اس کے عدم جواز کا حکم لگایا جائے اور کوئی ایسی روایت نہیں ہے کہ وکیل اور محتال علیہ کو موکل سے یا محیل سے

اجرت لینا حرام ہو، جبکہ اس نے اس میں کچھ عمل بھی کیا ہو، اس لئے میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خاص طور پر اس زمانہ میں'' (حاشیہ شرح وقایہ ۳ر۱۱۹)۔

حنفی فقہاء میں قاضی خاں (متوفی ۵۹۲ھ) نے درمیان کی رائے دی ہے، فرماتے ہیں:

''رجل أقرض رجلا علی أن یکتب له بذلک إلی بلد کذا لا یجوز، وان أقرض بغیر شرط و کتب له بذلک إلی بلد آخر سفتجة جاز'' (قاضی خاں ۳ر۷۷۴) (ایک شخص نے اس شرط پر قرض دیا کہ وہ فلاں شہر میں میرے لئے یہ لکھ دے تو یہ جائز نہیں اور اگر بغیر شرط وہ قرض دے اور پھر قرض لینے والا اس کے لئے ہنڈی لکھ دے، تو یہ جائز ہے)۔

مذکورہ عبارات سے جس طرح ہنڈی کا مسئلہ حوالہ کی ایک قسم کی حیثیت سے جواز کے دائرہ میں لایا جاتا ہے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے اے ٹی ایم اور ڈیبٹ کارڈ کا مسئلہ بھی حوالہ کی ایک جدید شکل ہے، اور کوئی شرعی قباحت اس کے عنصر میں نہیں پائی جاتی، اس لئے یہ بھی جائز قرار پائے گا۔

رقم جمع کرکے کارڈ حاصل کرنے والا شخص محتال، جس بینک میں رقم جمع کی ہے وہ محیل، جہاں جہاں یہ کارڈ مؤثر ہے وہ جگہیں محتال علیہ اور جتنی رقم میں معاملہ ہوا وہ محتال بہ اور یہ معاملہ حوالہ کہلائے گا۔

۳-فیس کی حیثیت

مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، نیز ان دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے جو رقم بطور فیس کے دینی پڑے، تو وہ بھی بعض فقہاء کے نزدیک حد جواز میں ہے، خصوصا علامہ عبدالحئی کی تصریحات کی بنا پر اس کی گنجائش ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ

کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ مذکورہ دونوں کارڈوں سے مختلف ہے، کیونکہ انہیں اپنی ہی جمع کردہ رقم سے استفادہ ہوتا ہے، البتہ بینک ان رقموں کی ادائیگی اپنے علاوہ دوسروں کے بھی حوالہ رکھتا ہے، جبکہ کریڈٹ کارڈ میں اپنی جمع کردہ رقم سے استفادہ کے بجائے اپنی حیثیت دکھا کر قرض یا ادھار مال حاصل کرنے کی رعایت حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بینک کی حیثیت کفیل کی ہوتی ہے اور کریڈت کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے جو فیس ادا کرنی پڑتی ہے، اس کی حیثیت کفالت یا ضمانت پر اجرت کے لین دین کی ہے۔

چونکہ فقہ اسلامی میں کفالت کو عقد تبرع شمار کیا جاتا ہے نہ کہ عقود معاوضہ، اس لئے کفیل بننے کی اجرت لینا ناجائز ہے، لیکن ساتھ ہی فقہاء کی تصریحات کے مطابق اگر کفیل کو اس کفالت کی بنا پر کچھ عمل بھی کرنا پڑے، مثلاً اس کے بارے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے ہوتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلہ میں اس کو مضمون لہ (جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے) اور مضمون عنہ (جس کی طرف سے ضمانت لی ہے) سے ذاتی طور پر خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے تو اس قسم کے دفتری امور کو تبرعاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کے لئے مکفول لہ سے یا مکفول عنہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتا ہے تو وہ صرف زبانی ضمانت نہیں ہوتی، بلکہ اس ضمانت اور معاملہ میں بہت سے دفتری امور بھی انجام دیئے جاتے ہیں، مثلاً خط و کتابت کرنا، کاغذات وصول کرنا، پھر ان کو سپرد کرنا، رقم وصول کرنا پھر اس کو بھیجنا وغیرہ اور ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتر عمارت اور دوسری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے، اب بینک جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے، یہ صرف مفت انجام دے اس کے لئے واجب نہیں ہے، چنانچہ ان امور کے لئے بینک کو حق ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے مناسب اجرت وصول کرے۔

خلاصہ یہ کہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے پر جو فیس لی دی جاتی ہے اس کی شرعاً گنجائش ہے۔

اب اس کے بعد بینک کا اپنے گاہک سے کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم پر مزید رقم بڑھا کر لینا صریح سود ہے، اسی طرح خرید کردہ اشیاء کی قیمت جو بینک نے ادا کی، بینک اس قیمت سے زائد قیمت جو وقت پر رقم جمع نہ کر پانے کی شکل میں اپنے گاہک سے وصول کرتا ہے یہ بھی سود ہے اور ایسا معاملہ طے کرنا بھی جائز نہیں ہے، البتہ اگر تاخیر سے قیمت دینے پر رقم کے اضافہ کی شرط نہ ہو اور گاہک وقت پر نہ دے، ٹال مٹول سے کام لے جس کی وجہ سے بینک کو گاہک سے اپنی رقم وصول کرنے میں کچھ صرفہ کرنا پڑے تو اصل رقم کے علاوہ وہ خرچ بھی گاہک (کریڈٹ کارڈ لینے والے) سے وصول کر سکتا ہے، جیسا کہ کفایت المفتی میں ہے:

مطالبات مالیہ میں جبکہ مدیون باوجود قدرت کے ادائے حق میں اس قدر دیر اور تساہل کرے کہ دائن کے نالش کئے بغیر وصول حق کی امید نہ رہے اور بمجبوری وہ نالش کرے تو اس صورت میں اسے جائز ہے کہ اپنا واقعی اور جائز خرچ بھی مدیون سے لے لے، فقہاء نے تمرد خصم کی صورت میں اجرت احضار وغیرہ اس کے ذمہ ڈالی ہے (جامع الفتاوی ۳/ ۲۳۶، کفایت المفتی ۸/ ۱۲۳)۔

غرض یہ کہ کریڈٹ کارڈ سے استفادہ بینک سے سودی معاملہ کرنے پر مبنی ہے، اس لئے شرعاً اس کی اجازت بغیر مجبوری کے حالات کے درست نہیں۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کا شرعی حکم

مولانا محمد اعظم ندوی ☆

معاشی نظام کی حیرت انگیز ترقی اس دور کے فقہاء سے دور بینی اور وسعت معلومات کی متقاضی ہے، زمانہ ماقبل میں بھی فقہاء کرام کے سامنے نت نئے مسائل کھڑے ہوتے رہے ہیں، اور انہوں نے تمام مسائل کا شرعی حل پیش بھی کیا ہے، اور اس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، لیکن موجودہ معاشی نظام جو بالکلیہ الکٹرانک سسٹم اور تکنیکی آلات سے مربوط ہے، کا وجود ہمارے ان فقہاء کے دور میں نہیں تھا، بلکہ عقود و معاملات میں عموماً ان کے دور میں غیر انسان کی شمولیت نہیں تھی، لیکن آج دو معاملہ کرنے والے اشخاص کے درمیان مشین واسطہ کا کام دے رہی ہے، اس لئے احکام کی تطبیق میں بہت ژرف نگاہی اور دور اندیشی کی ضرورت ہے۔

سب سے پہلے (BARTER) کا نظام رائج تھا کہ اشیاء کے ذریعہ اشیاء کا تبادلہ ہوتا تھا، اس کے بعد صرف نقدین (سونا، چاندی) آپسی تبادلہ کا ذریعہ قرار دیئے گئے، پھر اس کی جگہ ''اوراق مالیہ'' کرنسی نے لے لی، اب موجودہ اقتصادی نظام میں کرنسی کی جگہ لین دین میں چک (Bank Cheque)، بونڈ (Bond) اور (Promissory Note) اور کارڈس وغیرہ استعمال ہونے لگے، اگرچہ ان کی حیثیت وہ نہیں جو اب کرنسی کی ہے، لیکن کرنسی کی حیثیت بھی ابتداء اس سے زیادہ کچھ نہ تھی اور اسے صرف تبادلہ کا ظاہری ذریعہ سمجھا جاتا تھا، یعنی وہ قرض کی دستاویز کی حیثیت رکھتی تھی، لیکن آہستہ آہستہ اس کا چلن اتنا عام ہو گیا کہ اسے ثمن اصطلاحی یا

☆ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، یوپی۔

ثمن عرفی کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس پر ماہرین معاشیات وفقہاء سب نے اتفاق کرلیا۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ چک اور کارڈ وغیرہ ''ثمن'' نہیں بلکہ قرض کی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں، جب بینکنگ نظام شروع ہوا تو فقہاء کے سامنے یہ مسئلہ درپیش تھا کہ اس میں بینک کی شرعی حیثیت کیا ہے اور کھاتہ دار (اکاؤنٹ ہولڈر) کی شرعی حیثیت کیا ہے، بعض فقہاء نے بینک کو ودیع (Depositary) اکاؤنٹ ہولڈر کو مودع (Depositor) اور جمع کردہ رقم کو ودیعت و امانت (Deposite) قرار دیا، اور یہی اس کی ظاہری شکل سے معلوم ہوتا ہے، لیکن چونکہ بینک اس میں تصرف کرتا ہے اور اس نے اس کا ضمان (Risk) لیا ہے، اس لئے اس کی حیثیت امانت کے بجائے قرض کی ہوجاتی ہے، اسی لئے زیادہ بہتر یہی ہے کہ بینک کو قرض دار (Loaned) کھاتہ دار کو قرض خواہ (Creditor Loanor) اور جمع کردہ رقم کو قرض (Loan) قرار دیا جائے، زیادہ فقہاء کی یہی رائے ہے، دمشق کے مشہور فقیہ و اسکالر ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی لکھتے ہیں:

''یہ بات قابل غور ہے کہ سیونگ اکاؤنٹ اور کرنٹ اکاؤنٹ وغیرہ میں رقم ڈپازٹ کرانے پر قرض کا حکم منطبق ہونا چاہئے، اس لئے ڈیپازیٹر کو بینک جو انٹرسٹ دیتا ہے وہ اس کے لئے حلال نہیں، بعض مفتیان کرام کے دعویٰ کے مطابق یہ محض ودیعت وامانت نہیں، اس لئے کہ اگر یہ صرف امانت ہوتو بینک والوں کے لئے اسے استعمال کرنے اور انویسٹ منٹ کی اجازت نہ ہوتی، اس لئے کہ ودیع کا کام صرف ودیعت کی حفاظت کرنا ہوتا ہے، اس میں تصرف کرنا نہیں، لیکن ڈپازیٹر نے جب ودیعت میں تصرف کی اجازت دے دی تو اس کی حیثیت قرض کی ہوگئی، اس لئے کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۷۲۹)۔

یہ بات مسلم ہوگئی کہ بینک گویا اپنے کھاتہ داروں سے قرض لیتا ہے اور بینک چونکہ صرف کسی ایک آدمی کا مقروض نہیں کہ وہ اسے بالمشافہ ادا کردے بلکہ سیکڑوں اور ہزاروں لوگوں کا وہ مقروض ہے، اور قرض وصول کرنے اور ادا کرنے کے لئے پرائیوٹ بینک کے سرمایہ کاروں

اور سرکاری بینک میں سرکار نے قرض کی وصولیابی اور ادائیگی کے لئے اپنے سیکڑوں وکیل (Cashier) بنا رکھے ہیں اور قرض کی وصولیابی اور ادائیگی دونوں کے لئے وکیل بنانا درست ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

''دین پر قبضہ کے لئے وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ وکیل بنانے والا کبھی خود سے وصول نہیں کر پاتا، تو دوسرے کو تفویض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے خرید وفروخت اور تمام تصرفات کا وکیل، اسی طرح دین ادا کرنے کے لئے وکالت جائز ہے، اس لئے کہ وہ خود سے ادا کرسکتا ہے، کبھی جب اس کے لئے خود سے ادا کرنا میسر نہ آئے تو اسے دوسرے سے ادا کرانے کی ضرورت ہوتی ہے'' (بدائع الصنائع ۶ / ۲۲، ۲۳)۔

اور ظاہر ہے کہ جب قرض خواہوں کی تعداد زیادہ ہے تو وکلاء ان میں سے ہر شخص کو پہچان کر قرض ادا نہیں کرسکتے بلکہ اس کے لئے ایک منضبط نظام کی ضرورت تھی جس کے ذریعہ سے تقسیم دین کا فریضہ بسہولت انجام دیا جاسکے، اس کام کے لئے بینک نے اپنے قرض خواہوں کے لئے قرض کے دستاویزات جاری کئے ہیں تا کہ ثبوت رہے۔

اے ٹی ایم کارڈ:

یہ دستاویز کبھی پاس بک کی شکل میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ کوپن حاصل کیا جاتا ہے اور کوپن کے ذریعہ رقم حاصل کی جاتی ہے، اور کبھی کارڈ کی شکل میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ مزید سہولت فراہم کی جاتی ہے، اور وہ یہ کہ شہر کے مختلف مقامات پر بوتھ بنادیئے گئے ہیں جہاں ایک کمپیوٹر مشین فٹ کی گئی ہے جسے (Automatic Teller Machine) کہتے ہیں، اس کے ذریعہ سے ایک محدود مقدار میں رقم جمع بھی کی جاسکتی ہے اور نکالی بھی جاسکتی ہے، اس کے لئے پہلے اپنا خفیہ نمبر Password ٹائپ کیا جاتا ہے اور مطلوبہ رقم اس پر ٹائپ کردی جاتی ہے، اس طرح وہ رقم اس کمپیوٹر کے ذریعہ سے حاصل کی جاتی ہے، اور ساتھ ہی حساب کی ایک سلپ بھی

برآمد ہوتی ہے کہ کل کتنی رقم تھی، اوراس میں سے کتنی نکالی گئی، کتنی باقی ہے، اور سود کتنا ہوا ہے، سارا حساب اس پر درج ہوتا ہے، گو یہاں بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بینک کھاتہ دار کے درمیان واسطہ کسی آدمی کے بجائے ایک مشین ہے، لیکن اصلا یہاں ایک انسان ہی وکیل ہوتا ہے جو رقم مشین کے ذریعہ سے تقسیم کرتا ہے، اور (ATM) میں ہر وقت بینک کا ایک آدمی اس کی نگرانی کرتا رہتا ہے جس سے کوئی مسئلہ درپیش ہونے پر کھاتہ دار رجوع کرسکتا ہے۔

مذکورہ تفصیلات کو مدنظر رکھتے ہوئے اے ٹی ایم نظام سے فائدہ اٹھانے میں شرعا کوئی قباحت نہیں ہے، اس میں کھاتہ دار کو ضرر اور غرر کا بھی کوئی اندیشہ نہیں ہے۔

ڈیبٹ کارڈ

چیمبرس ڈکشنری میں ڈیبٹ کارڈ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"Debit card: A card used by a purchaser by means of which money is directly transfered from his or her account to the relailers (Compare Credit Card)" (Chamber Dictionary p.344)

(ڈیبٹ کارڈ ایک ایسا کارڈ ہے جسے خریدار استعمال کرتا ہے اس معنی میں کہ اس کی رقم بلاواسطہ اس کے اکاؤنٹ سے دوکاندار کو ٹرانسفر کردی جائے گی) (چیمبرس ڈکشنری ر ۳۴۴)۔

مذکورہ تعریف سے معلوم ہوا کہ ڈیبٹ کارڈ سے مع ان سہولتوں کے جو اے ٹی ایم کارڈ سے حاصل کی جاتی ہیں کچھ اور سہولتیں بھی ہیں، ایک تو یہ کہ اپنے کسی متعلق شخص کے کھاتہ میں رقم پہنچانے کے لئے جیسے کسی کو ہبہ کرنا، یا قرض دینا، یا قرض ادا کرنا وغیرہ، اس کی حیثیت چک یا بانڈ وغیرہ کی ہوگی، یہ یا بینک کو قرض خواہ کی جانب سے رقم ادا کرنے کی اجازت ہوتی ہے، دوکاندار کو جب ڈیبٹ کارڈ دیا جاتا ہے تو وہ ایک خاص مشین میں ڈال کر دوسلپ نکالتا ہے، ایک خریدار کے حوالہ کردیتا ہے اور ایک خود رکھ لیتا ہے، اور اس سلپ کے ذریعہ وہ کھاتہ دار کے کھاتہ سے رقم حاصل کرلیتا ہے، فقہ کی اصطلاحی زبان میں اسے حوالہ کہتے ہیں، کھاتہ دار محیل ہوتا ہے، جسے

روپئے ادا کرنے ہیں وہ محتال اور بینک محال علیہ ہوتا ہے، مولانا جسٹس تقی عثمانی صاحب رقم طراز ہیں:

''یہ تمام مالی دستاویز جن کے ذریعہ لوگ آپس میں معاملہ کرتے ہیں ان کو حوالہ کا حکم دیا جائے گا، جیسے چک، بانڈ، ہنڈی اور دوسری دستاویزات وغیرہ یہ گویا قرضدار کے ذمہ جو قرض ہے اس کی سند ہیں، جس نے اس کو جاری کیا ہے وہ قرض دار ہے، جس نے اسے پہلی بار لیا وہ قرض دہندہ ہے، پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس شخص پر دوسرے کا قرض ہوتا ہے تو وہ اس دوسرے قرض خواہ کو یہ دستاویز دے دیتا ہے تو یہ گویا اپنا دین دستاویز جاری کرنے والے پر حوالہ کر دیتا ہے، اس طرح یہ محیل اور دوسرا قرض خواہ محتال اور دستاویز کو جاری کرنے والا محتال علیہ ہوگا'' (تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۵۱۴)۔

ایک بات قابل لحاظ یہ ہے کہ حوالہ میں محیل، محتال، اور محال علیہ تینوں کی رضامندی شرط ہے، لیکن یہاں محال علیہ کی رضامندی صراحۃ نہیں پائی گئی، واقعہ یہ ہے کہ رضامندی صراحۃ نہیں پائی گئی لیکن کارڈ کو جاری کرنے کا مطلب یہ ہے کہ رضامندی پائی جارہی ہے اور حوالہ کے لئے ایجاب وقبول ضروری نہیں، تعاطی کے ذریعہ بھی حوالہ درست ہے، تکملہ فتح الملہم میں ہے:

''وأما تلفظ الإيجاب والقبول فلا يشترط في الحوالة بل تنعقد الحوالة بالتعاطي كما ينعقد به البيع عندنا'' (تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۵۱۵)۔

فیس کی شرعی حیثیت

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ڈیبٹ کارڈ کے لئے جو فیس لی جاتی ہے اس کی شرعا گنجائش ہے یا نہیں؟

اس کا جواب دینے سے قبل یہ سمجھنا ضروری ہے کہ کارڈ بینک کی طرف سے جبرا نہیں بنوایا جاتا بلکہ کھاتہ دار کو یہ اختیار ہے کہ وہ بینک سے بھی رقم حاصل کرتا ہے اور اس نظام سے بھی،

اور اگر قرض خواہ رضامند ہو تو قرض کہیں بھی ادا کیا جا سکتا ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

''فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قرض دار اگر کسی دوسری جگہ قرض ادا کرے یا قرض خواہ اس سے کسی دوسرے شہر میں مطالبہ کرے تو اگر کوئی ایسی چیز ہو جس کے اٹھانے میں کوئی بار اور خرچ نہ ہو جیسے دراہم و دنانیر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرض خواہ کو قرض ایسی جگہ بھی لینا لازم ہے جہاں اس نے قرض نہیں دیا، اس لئے اس میں کوئی تکلیف اور کوئی نقصان نہیں'' (درمختار ۴؍۱۷۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۳؍۱۲۶)۔

اس لئے اس پر کسی کو کوئی اشکال نہیں کہ بینک دوسری جگہوں پر رقم کیوں ادا کرتا ہے، بلکہ اشکال اس پر ہے کہ فیس کیوں لیتا ہے؟ جبکہ اس فیس کے بدلہ میں بینک کوئی رقم یا کوئی مالی معاوضہ ادا نہیں کرتا، تو آخر اس فیس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ بینک اس کا کوئی مالی معاوضہ تو واقعی ادا نہیں کرتا لیکن اس اجرت کے بدلہ میں وہ منفعت پیش کرتا ہے، بینک نے ایک ایسا نظام بنا دیا ہے کہ اگر اکاؤنٹ ہولڈرز چاہیں تو اس کے ذریعہ سے دنیا کے کسی حصہ میں بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، بلاشبہ بینک پر اس نظام کے قیام اور اس سے متعلق ملازمین کے لئے لاگت آتی ہوگی، اس لئے بینک اگر اس نظام کی سہولت فراہم کرنے کی اجرت وصول کرتا ہے تو یہ اس کی فراہم کردہ سہولیات کا بدل سمجھی جائے گی، گویا یہ قرض مع الاجارہ ہوگیا کہ بینک ایک تو مستقرض ہے اور دوسرے اجیر کہ کارڈ دے کر اس کی اجرت وصول کر رہا ہے، تو بینک اپنے قرض دہندہ سے جو فیس لیتا ہے وہ سود نہیں بلکہ اجرت ہے اور قرض دہندہ نے جو مزید فائدہ اٹھایا وہ قرض کی وجہ سے نہیں بلکہ اجارہ کی وجہ سے ہے، اس لئے یہ ''کل قرض جر نفعا فھو حرام'' کے زمرہ میں داخل نہیں ہوتا۔

جیسا کہ ۱۹۶۵ء میں مجمع البحوث الاسلامیہ قاہرہ نے اپنے تیسرے سمینار میں یہ تجویز پیش کی:

''بینک کے بہت سے کام مثلاً جاری کھاتہ، چیک، کریڈٹ کارڈ، بل آف ایکسچینج وغیرہ

فراہم کرنا یہ سب بینک کے جائز معاملات میں سے ہے، اور ان جیسے کاموں پر جو فیس وغیرہ لی جاتی ہے، وہ ربا میں سے نہیں ہے''۔

ڈاکٹر شوقی شحاتہ لکھتے ہیں:

''بینک کو اجیر مشترک کے درجہ میں سمجھا جائے گا، اور بینک اجرت لینے کا شرعاً مستحق ہے جبکہ یہ اجرت اس عمل یا خدمت کے بدلہ میں ہو جو بینک سے طلب کی جا رہی ہے'' (البنوک الاسلامیہ ر ۴۳)۔

اس لئے بینک اگر اجرت اسی قدر لیتے ہیں جتنی لاگت آتی ہے تو صحیح ہے اور اگر زیادہ لیتے ہیں تو وہ زائد حصہ جائز نہیں۔

کریڈٹ کارڈ

چیمبرس ڈکشنری میں کریڈٹ کارڈ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"A card issued by bank, company, that authorising the holder to purchase goods or services or credit" (Champers 21st Dictionary p.317)

(ایک ایسا کارڈ جو کسی بینک یا کمپنی وغیرہ سے جاری کیا گیا ہو، اور جس کے ذریعہ کارڈ ہولڈر کو ادھار سامان وغیرہ خریدنے یا دوسری خدمات حاصل کرنے کا مجاز بنایا گیا ہو) (چیمبرس ڈکشنری ر ۳۱۷)۔

کریڈٹ کارڈ کی حیثیت مذکورہ دونوں کارڈ سے بالکل مختلف ہے، بلکہ ڈیبٹ کارڈ کے بالکل برعکس ہے جیسا کہ تعریف میں بھی صراحت کی گئی ہے، ڈیبٹ کارڈ کی شکل میں بینک مقروض اور کھاتہ دار قرض خواہ ہے جبکہ کریڈٹ کارڈ کی شکل میں بینک قرض خواہ ہوتا ہے اور چونکہ اس کارڈ کے ذریعہ سے جو بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، اس پر کسی نہ کسی شکل میں زیادتی عقد میں مشروط ہے، اس لئے اس کا حکم وہی ہوگا جو ربا النسیئۃ کا ہے، ربا النسیئۃ کی تعریف یہ ہے کہ:

"وهو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض"
(احکام القرآن ۱/۵۵۷) (وہ قرض جس میں اجل کی شرط ہو اور قرض لینے والے پر اضافہ کے ساتھ واپس کرنا مشروط ہو)۔

اس کارڈ کے ذریعہ سے اگر رقم نکالی گئی ہے، یا دوسرے کھاتہ میں منتقل کی گئی ہے تو اس رقم کے ساتھ مزید ایک رقم کی ادائیگی لازم ہو جاتی ہے، یہ مزید رقم کی ادائیگی کا لازم ہونا سود ہے۔

اور خرید و فروخت کرنے کے بعد مقررہ مدت تک ادا نہ کرنے پر جو مزید رقم دینی پڑتی ہے وہ بھی اس سے مختلف نہیں، اس لئے کہ زیادتی کی شرط صلب عقد میں پائی جارہی ہے، قرض لینے والا ضروری نہیں کہ اس مدت میں ادا ہی کردے، ہوسکتا ہے اس نے پورا مال تجارت میں لگا دیا ہو، یا خرچ کردیا ہو اور اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو تو اس مقررہ مدت میں ادا کرنا ایک مشکل کام ہے، اس لئے گویا یہ بھی زیادتی کی شرط کے ساتھ ہی قرض دینا ہوا، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے جو شکل نقل کی ہے وہ عین کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید و فروخت کے بعد مزید رقم ادا کرنے کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"ربا النسیئہ: زمانہ جاہلیت میں ایک شخص اپنے بھائی کو قرض دیتا تھا، جب قرض ادا کرنے کا وقت آتا تھا تو وہ اس سے کہتا تھا، یا تو تم ابھی ادا کردو یا بعد میں ادا کرو اور بڑھا کردو، یا تو فوراً ادا کردیتا تھا یا اس مال میں کچھ بڑھا کر دیتا تھا، اس میں مقروض پر زبردستی اور ضرر رسانی ہے، علامہ ابن القیم الجوزیہؒ نے اسی کو "الربا الجاہلی" فرمایا ہے" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۶۸۱)۔

فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء میں ایک ایسے ہی سوال کے جواب میں یہ فتوی دیا گیا ہے۔

"وضع الفائدة على الدين بعد العجز عن التسديد هو من الربا الصريح ربا الجاهلية وهو محرم قطعا" (فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء ۱۳/۲۷۴) (وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں دین پر فائدہ لینا باصرتح ہے یعنی ربا الجاہلیۃ اور یہ قطعاً حرام ہے)۔

عبد المجید صبح صراحتہ نے کریڈٹ کارڈ کی حرمت کے بارے میں اپنی کتاب (الربا ومسائل اخری ر ۳) پر صراحت کی ہے:

''امریکہ میں تعامل کا ایک طریقہ یہ ہے جسے وہ Credit Card کہتے ہیں کہ بینک ڈپازیٹر کو یہ کارڈ دیتے ہیں تا کہ اس کی ضمانت پر وہ تجارتی مقامات سے جو چاہے خریدے، اس کا ضامن بینک ہوگا. بینک وہ قیمت بائع کو اس ڈپازیٹر کی جانب سے دے دے گا، جو اس کارڈ کا حامل ہے اور جس نے اس بات پر دستخط کی ہے کہ اگر وہ وقت پر یہ رقم بینک کو ادا نہیں کرے گا تو لازماً مرکب یا غیر مرکب فائدہ بینک کو ادا کرے گا، اور یہ معلوم ہے کہ اسلام نے سود لینے والے اور دینے والے اور لکھنے والے اور گواہی دینے والے سب پر لعنت کی ہے''۔

ان تمام حوالوں سے معلوم ہوا کہ کریڈٹ کارڈ لینا، اس کے ذریعہ رقم حاصل کرنا اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے وغیرہ کا وہی حکم ہوگا جو ربا النسیئۃ کا ہے، جو Loan کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے۔

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں سوالات کے جوابات اس طرح ہیں:

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ جائز ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت میں بھی شرعاً کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی ہے۔

۳- ان دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے فیس دینا جائز ہے۔

۴- الف، ب، ج: کریڈٹ کارڈ سے فائدہ اٹھانا چونکہ نفع کے ساتھ مشروط ہے، اس لئے اس کو لینا اس کے لئے فیس دینا، اس کے ذریعہ رقم نکالنا، اس کے ذریعہ خرید وفروخت یہ سب ناجائز ہے اور ربا النسیئۃ کے حکم میں ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

مختصر مقالات:

بینک میں مروج مختلف کارڈ-شرعی پہلو

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

حیرت انگیز ایجادات اور ذرائع مواصلات کی برق رفتار ترقی کا اثر انسانی ضروریات، تقاضے اور معاملات پر ہونا ایک فطری بات ہے، ہر چیز اپنے ماحول اور جوار سے متاثر ہوتی ہے، چنانچہ معیشت وتجارت پر بھی ان کا اثر ہے، ایجاب وقبول، مجلس، قبضہ وتصرف اور تسلیم وادا کی صورتیں تجدد پذیر ہو چکی ہیں، آج انسان ہزاروں میل دور بیٹھے انسان سے راہ چلتے اس طرح معاملات اور گفتگو کرتا ہے، جیسے اس کے سامنے بیٹھا ہو۔

تجارت ومعیشت کے تعلق سے بینکی معاملات بھی ناگزیر ہو چکے ہیں، بینک میں حفاظت کی غرض سے مال رکھنا، بینک کے ذریعہ رقم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا اور بینک کے ذریعہ ثمن کی ادائیگی وغیرہ سہولیات وتحفظات نے بینکی معاملات کو تجارت ومعیشت کا ایک جز لاینفک بنادیا ہے، جبکہ عام طور سے بینکوں کا مدار سودی لین دین پر ہوتا ہے، جو اسلامی شریعت میں ممنوع اور حرام ہے۔ اللہ تعالی نے بیع کو حلال اور جائز کیا ہے، اور سود کو حرام کیا ہے، سودی لین دین اور اس سے متعلق بہت ساری چیزیں گناہ اور معصیت ہیں، کتاب وسنت میں اس پر بڑی وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔

اس لئے کسی مسلمان کے لئے بہت ہی نازک اور حساس مرحلہ ہوتا ہے کہ وہ وقت کے تقاضے اور سہولیات سے استفادہ بھی کرے اور ارتکاب محرمات اور اس کے اثرات قبیحہ

☆ استاذ جامعہ تعلیم الدین مئو، یوپی۔

سے محفوظ بھی رہے۔

بینک کے اکثر معاملات سودی لین دین پر مشتمل ہوتے ہیں، اس لئے "لاتعاونوا علی الإثم والعدوان" کے امتثال میں حتی الوسع اس کے استعمال سے بچنا چاہئے، مگر دور حاضر میں تجارت ومعیشت کا دائرہ کافی وسیع ہو چکا ہے، خرید وفروخت، مبیع پر قبضہ اور ادائیگی ثمن کی نئی نئی شکلیں رائج ہو چکی ہیں، بدامنی عام ہوگئی ہے، کچھ ایسے مراحل بھی آتے ہیں کہ بینک کا سہارا لئے بغیر چارہ کار نہیں، اس لئے بدرجہ مجبوری بوقت حاجت بینک کے ساتھ معاملات کی اجازت دی جاتی ہے، اور بینک کی فراہم کردہ سہولیات سے شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

بینک کی طرف سے جو سہولیات فراہم ہیں، ان میں کچھ کارڈ کا جاری کرنا ہے، جن سے کھاتہ دار متعدد فوائد حاصل کرتا ہے، مثلاً:

اے ٹی ایم کارڈ

یہ کارڈ بنک اپنے کھاتہ داروں کو اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ وہ اپنے شہر یا ملک یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی موجود اے ٹی ایم نظام سے اپنی ضرورت کے بقدر رقم بصورت نقد حاصل کر سکیں۔

اس کارڈ کے ذریعہ آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے، اور اس کو حاصل کر سکتا ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

سوال یہ ہے کہ ATM کارڈ سے استفادہ کا کیا حکم ہے؟ اس کارڈ کے ذریعہ استفادہ درست ہے یا نہیں؟

اس موضوع پر تفصیل کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کھاتہ دار کے ذریعہ بینک میں جمع کردہ رقم کی حیثیت واضح اور متعین کی جائے۔

ظاہر ہے کہ کھاتہ دار بینک میں جو رقم جمع کرتا ہے، وہ بینک کو اس رقم کا مالک نہیں بناتا، اور نہ ہی وہ بینک اس رقم کا کوئی معاوضہ لیتا ہے، بلکہ بلا معاوجہ وہ رقم بینک میں رکھتا ہے، اور اس طرح بلا تملیک و بلا معاوضہ کسی کو رقم دینے کی تین صورتیں نظر آتی ہیں:

۱- پہلی صورت یہ ہے کہ رقم جس کو دی گئی ہے، اس کو اس میں تصرف کا حق نہ ہو، صرف حفاظت کی غرض سے اس کے پاس رکھی گئی ہو اس کو ودیعت کہتے ہیں:

''اور ودیعت رکھنا غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا ہے، اور ودیعت وہ شئ ہے جو امین کے پاس چھوڑ دی جائے، اور وہ امانت ہے، لہذا ضائع ہو جانے پر اس کا ضمان نہیں ہے'' (کنز الدقائق مع شرحہ البحر الرائق ۷ / ۴۶۴)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو تصرف کا حق ہو، اور اس تصرف سے جو منفعت حاصل ہو اس میں رقم دینے والے اور لینے والے دونوں کا حصہ ہو، یہ صورت مضاربت کہلاتی ہے:

''ایک کی طرف سے مال دوسری کی طرف سے عمل اور محنت ہو تو اس کے نفع میں شرکت مضاربت کہلاتی ہے، چنانچہ اگر کسی ایک ہی کے لئے تمام نفع مشروط ہو تو پھر مضاربت نہیں کہلائے گی'' (البحر الرائق ۷ / ۴۴۸)۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ رقم کسی کو دی گئی اور اسے تصرف کا حق حاصل ہو اور اس تصرف سے جو نفع حاصل ہو اس کا مستحق صرف رقم لینے والا ہو، اور رقم دینے والا صرف اپنے اصل مال کا حق دار ہو تو اس کو قرض کہتے ہیں:

''اور لغت میں قرض وہ شئ ہے جس کو لینے کے لئے دو، اور شرعی اصطلاح میں وہ مثلی شئ جسے واپس لینے کے لئے کسی کو دیا جائے'' (الدر المختار مع رد المحتار ۷ / ۳۸۸)۔

اس تفصیل کے بعد ہم اگر بینک میں رقم رکھنے والے کی غرض اور اس کے مقصد کا لحاظ کریں کہ وہ صرف اس لئے بینک میں رقم رکھتا ہے کہ اس کی رقم، بینک میں محفوظ بھی رہے اور بینک اس کی رقم کا ضامن بھی ہو، رقم ہر حال میں اسے واپس ملے، نیز اس رقم کے ساتھ بینک کے

معاملہ پر بھی نظر رکھیں کہ وہ اسے تصرف میں لاتا ہے، اور نفع میں صاحب رقم کو شریک نہیں کرتا تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ صاحب رقم بینک میں اپنی رقم بطور امانت یا ودیعت نہیں رکھتا، اور نہ بطور مضاربت وہ بینک کا شریک ہوتا ہے، بلکہ اس کی رقم بینک میں بطور قرض ہے، جسے اس نے اس لئے بینک کو دے رکھا ہے کہ بینک میں اس کی رقم کی حفاظت بھی ہوگی، اور وہ حسب ضرورت بینک سے اسے حاصل بھی کرلے گا۔

لہذا معلوم ہوا کہ بینک میں کھاتہ دار کی رقم قرض ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ "**کل قرض جر نفعا فهو حرام، أي إذا كان مشروطا**" (شامی ۷/۳۹۵) (ہر وہ قرض جو مشروط بالنفع ہو حرام ہے) لہذا ایسی صورت میں جبکہ بینک کو قرض دیا گیا اور قرض کی واپسی میں کسی نفع کا معاہدہ نہیں ہے تو یہ قرض دینا اور لینا درست ہوگا، البتہ قرض لینے والا اپنی خوشی سے اصل رقم کے ساتھ مزید کوئی نفع فراہم کرتا ہے تو وہ جائز ہوگا۔

"**وان لم يكن النفع مشروطاً في القرض فعلى قول الكرخي لا بأس**" (شامی ۷/۳۹۵) (یعنی اگر نفع مشروط نہ ہو قرض میں تو امام کرخیؒ کے قول کے مطابق کوئی حرج نہیں)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے:

"**قال استقرض رسول الله ﷺ سنا فاعطاه سنا خيرا من سنه وقال خياركم أحاسنكم قضاء**" (سنن ترمذی کتاب البیوع ۱/۳۱۶) (رسول اللہ ﷺ نے ایک متعینہ عمر کا اونٹ بطور قرض لیا، اور واپسی میں اس سے بہتر اور اچھا اونٹ ادا کیا، اور فرمایا: تم میں کے بہتر وہ ہیں جو ادائیگی میں زیادہ اچھے ہوں)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اے ٹی ایم کارڈ کے ذریعہ حاصل ہونے والے کچھ دوسرے منافع، مثلاً رقم کسی اور شہر کے بینک میں جمع ہو، اور بینک اسے کسی دوسرے شہر میں واپسی رقم کی سہولت دے رہا ہے، چونکہ رقم جمع کرتے وقت اس جیسے کسی نفع کی شرط نہیں

ہوتی، اس لئے یہ معاملہ درست ہوگا، اور اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ جائز ہوگا۔

ہاں، اس جیسے منافع اگر قرض میں مشروط ہوتے تو اس پر عدم جواز یا کراہت کا حکم لگتا، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے:

"راستہ کے خطرہ کو زائل کرنے کی شرط پر قرض دینا (جس کو چیک یا ڈرافٹ دینا کہتے ہیں) مکروہ ہے" (الدر المختار ورد المحتار ۸/۱۷)۔

علامہ شامیؒ نے اس کی تفصیل میں لکھا ہے:

"الفتاوی الصغری وغیرہ میں ہے کہ اگر چیک دینا قرض میں مشروط ہو تو وہ حرام ہے، اور اس شرط پر قرض دینا فاسد ہے، ورنہ جائز ہے" (شامی ۸/۱۸)۔

اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی آدمی نے کسی کو اس شرط پر مال بطور قرض دیا کہ وہ کسی دوسرے شہر میں اس کے حصول کے لئے تحریر لکھ دے تو یہ جائز نہیں، اور اگر بغیر شرط کے قرض دیا، اور قرض لینے والے نے اسے اس قسم کی تحریر دے دیا (جس کے ذریعہ دوسرے شہر میں وہ اپنی رقم واپس لے سکے) تو جائز ہے۔

البتہ کوئی شخص اگر کسی بینک میں اسی لئے رقم جمع کرتا ہے کہ اس میں ATM کارڈ کی سہولت حاصل ہے، جس کے ذریعہ وہ اپنی رقم کسی دوسری جگہ بھی وصول کرلے گا، اور اس طرح راستہ کے خطرات سے محفوظ رہے گا تو اس صورت کو فقہاء نے ناجائز لکھا ہے۔

"قالوا إنما يحل ذلک عند عدم الشرط إذا لم يكن فيه عرف ظاهر فإن كان يعرف أن ذلک يفعل كذلک فلا" (شامی ۸/۱۸) (فقہاء کا کہنا ہے کہ عدم شرط کے وقت یہ تب جائز ہوگا جبکہ اس میں عرف ظاہر (رائج) نہ ہو، اور اگر قرض دینے والا جانتا ہے کہ وہ (قرض لینے والا) ایسا کرتا ہے تو جائز نہیں ہوگا)۔

الاشباہ والنظائر میں **"العادة المطردة هل تنزل منزلة الشرط"** کے تحت لکھتے ہیں:

''عادت معروفہ کیا شرط کے قائم مقام ہوتی ہے، اس کے تحت دو مسئلے ہیں جنہیں میں نے اب تک نہیں دیکھا، مگر یہ کہ ان کی تخریج ''المعروف کالمشروط'' کے قاعدہ پر ہو، اور بزازیہ میں ہے: ''عرفا مشروط شرعا مشروط'' کی طرح ہے، ان دونوں میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض لینے والے کی عادت اس سے زیادہ واپس کرنے کی ہو جتنا قرض لیا ہے تو کیا اس کو قرض دینا حرام ہوگا اس کی عادت کو شرط کے قائم مقام قرار دیتے ہوئے؟'' (الاشباہ والنظائر/۱۳۱)۔

اس کی شرح میں حمویؒ رقم طراز ہیں:

''فقیہانہ نظر سے اسے حرام نہیں ہونا چاہئے، اسے احسان کا بدلہ احسان پر محمول کرتے ہوئے، اور احسان کا بدلہ احسان شرعا مندوب ہے'' (الاشباہ والنظائر/۱۳۱)، یعنی قرض دہندہ نے قرض دے کر احسان کیا، قرض لینے والا اس احسان کے بدلہ میں اس سے عمدہ یا اس سے زیادہ واپس کرتا ہے اور ایسی اس کی عادت ہو چکی ہے تب بھی یہ درست ہوگا۔

بندہ کی ناقص رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص صرف اس لئے ایسے بینک میں رقم جمع کرتا ہے کہ اس میں ATM کارڈ کی سہولت موجود ہے، تو کراہت سے خالی نہیں ہوگا۔

۲-ڈیبٹ کارڈ

یہ کارڈ بھی بینک اپنے کھاتہ داروں کے لئے جاری کرتا ہے، اور اس کے استعمال کا بھی کسی طرح کا کوئی معاوضہ ادا نہیں کرنا پڑتا، سوائے اس فیس کے جو کارڈ بنوانے کے لئے دی جائے، اس کے ذریعہ بھی آدمی صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی استعمال کرسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

البتہ اس کارڈ کے ذریعہ آدمی تین قسم کے فائدے حاصل کرتا ہے:

۱-خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی

۲-ضرورت پر رقم کا نکالنا

۳-ضرورت پر رقم کا اپنے کھاتہ سے دوسرے کھاتہ میں منتقل کرنا۔

مذکورہ بالا بعض صورتوں میں بھی کھاتہ دار مقرض کو مستقرض بینک سے منفعت حاصل ہورہی ہے، اور یہ منفعت ایک ایسے کارڈ کے ذریعہ حاصل ہورہی ہے جس کی حصولیابی کے لئے کھاتہ دار بصورت فیس ایک رقم ادا کرتا ہے جو اجرت اور عوض منفعت کے قائم مقام ہوسکتی ہے، اور اس صورت میں مقرض کو مستقرض سے نفع بلا عوض نہیں ہوگا، اس لئے اس کارڈ کا استعمال اور اس کے ذریعہ استفادہ درست ہوگا۔

اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت اور ثمن کی ادائیگی درست ہوگی، کارڈ کی حصولیابی کے لئے بصورت فیس رقم جمع کر کے گویا بینک کو وکیل بنایا جارہا ہے کہ میں نے فلاں شخص سے فلاں سامان خریدا ہے اس کا میرے اوپر اتنا دین ہے، تم میری طرف سے میری رقم سے اسے ادا کردو، اور اس میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔

۳-ڈیبٹ کارڈ ہو یا اے ٹی ایم کارڈ دونوں کے حصول کے لئے فیس ادا کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، تاکہ جمع کردہ رقم (قرض) سے جو منفعت حاصل ہورہی ہے مستقرض سے وہ بلا عوض نہ رہ جائے، اس فیس کے ادا کردینے سے لازم آنے والی کراہیت ختم ہوجائے گی۔

۴-کریڈٹ کارڈ

اس کارڈ کے حامل کی رقم بینک میں موجود نہیں ہوتی، بلکہ بینک اس کارڈ کی بنیاد پر حامل کارڈ کو رقم فراہم کرتا ہے، اس کارڈ کے اجراء اور تجدید کے لئے بھی فیس دینی پڑتی ہے۔

الف- چونکہ اس کارڈ کی بنیاد پر حامل کارڈ ادھار خرید وفروخت کرتا ہے اور ادائیگی بینک کرتا ہے، یا اس کے ذریعہ رقم ایک شہر سے دوسرے شہر میں حاصل کرتا ہے اور خود راستہ کے خطرات سے محفوظ رہتا ہے، لہذا ان صورتوں میں بینک کفالت کا رول ادا کرتا ہے، اور کفالت کی کوئی اجرت نہیں ہے، مگر اس کے لئے بینک کو بہت سارے ادارتی امور انجام دینے پڑتے ہیں،

جس پر اس کے اپنے اخراجات بھی آتے ہیں، اس لئے کارڈ کے اجراء یا تجدید کے لئے مناسب اجرت یا فیس لینے یا دینے میں کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی۔

ب- اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے شرعا درست نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اس مزید رقم کا طالب خود بینک ہے جو مقرض ہے، گویا یہ قرض مشروط بالنفع ہے اور یہ زائد رقم چونکہ لازمی طور پر ادا کرنی ہوتی ہے، اس لئے "کل قرض جر نفعاً فهو حرام" کے تحت جائز نہیں۔

ج- اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی بینک کو وہ رقم ادا کرنے کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، وہ بھی شرعا جائز نہیں، قرض دینا مشروط بالنفع ہے، اگرچہ شرط لغو ہو جاتی ہے، مگر بینک کے ساتھ معاملہ میں وہ شرط لغو نہیں ہوتی، اس مزید رقم کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے، چونکہ معاملہ ربا اور سود کا ہے اس لئے درست نہیں۔

البتہ مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کر دینے میں مزید رقم نہیں دینی پڑتی، اس لئے اس حد تک مع الکراہۃ جائز ہوگا، مع الکراہۃ اس لئے کہ معاملہ درحقیقت سودی طے ہوا ہے، لیکن "تعليق القرض حرام والشرط لا يلزم" (البحر ۶؍۳۱۲) کے بہ موجب مقررہ مدت کے اندر ادائیگی میں لزوم شرط لازم نہیں ہوتا، اس لئے جائز ہے۔

ہندوستان میں سرکاری وغیر سرکاری بینکوں کے کارڈ کا شرعی حکم

مولانا بدر احمد مجیبی ☆

۱-اے ٹی ایم کارڈ (ATM Card)

اس کی صورت یہ ہے کہ بینک اپنے کھاتہ داروں کو جن کی رقم اس بینک میں جمع رہتی ہے اے ٹی ایم کے نام سے کارڈ جاری کرتا ہے، کھاتہ داروں کو اس کارڈ کے ذریعہ بینک یہ آسانی دیتا ہے کہ وہ اپنے شہر، ملک یا کسی بھی جگہ اے ٹی ایم نظام سے اپنی ضرورت کے بقدر رقم نکال سکتے ہیں، یعنی اپنے شہر کے خاص بینک میں جہاں ان کا کھاتہ ہے جا کر رقم نکالنے کے بجائے وہ جس شہر میں ہوں وہاں اسی بینک کے اے ٹی ایم نظام کے ذریعہ اپنی مطلوبہ رقم نکال کر اپنی ضرورت پوری کر سکتے ہیں، اس میں سب سے بڑی آسانی یہ ہوتی ہے کہ آدمی کو ہمیشہ اپنے پاس بڑی رقم رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی، کاروبار ہو یا کسی طرح کی خریداری کرنی ہو سفر میں بڑی رقم ساتھ رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے سے آدمی بچ جاتا ہے، صرف ساتھ میں اے ٹی ایم کارڈ ہونا چاہئے، اس سے آدمی اپنے بینک میں موجود اپنی رقم کسی بھی شہر میں نکال سکتا ہے۔

اے ٹی ایم کارڈ بنانے کے لئے بینک فیس کی صورت میں معمولی رقم لیتا ہے، اس کے علاوہ اور کوئی معاوضہ ادا کرنا نہیں پڑتا، اس کارڈ کے ذریعہ آدمی بینک میں جمع اپنی خاص رقم ہی کو استعمال کر سکتا ہے، بینک اس کو کوئی علاحدہ سے رقم ادھار کی صورت میں نہیں دیتا ہے۔

☆ استاذ المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء، پھلواری شریف، پٹنہ۔

اس کارڈ کے استعمال میں شرعی اعتبار سے کوئی قباحت نظر نہیں آتی، اس لئے اس کا استعمال جائز اور درست ہے، اس میں سود کی کوئی شکل نہیں ہے، کیونکہ بینک میں کھاتہ دار کی اپنی رقم جمع ہے اور وہ اسی رقم کو استعمال کرتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ عام طور سے کھاتہ دار اپنے بینک کی اس خاص شاخ میں جہاں اس کا کھاتہ ہے جاکر اپنی رقم نکالتا ہے اور اے ٹی ایم کارڈ میں بینک اس کو یہ سہولت دیتا ہے کہ وہ جس شہر میں جائے اگر وہاں اس بینک کا اے ٹی ایم نظام ہے تو وہ وہاں سے بھی اپنی رقم نکال سکتا ہے۔

اس میں اے ٹی ایم کارڈ بنانے کے لئے بینک کو صرف شروع میں ایک مرتبہ فیس کی ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور یہ کوئی زیادہ رقم نہیں ہوتی، بینک کھاتہ دار کو جو سہولت اس کے ذریعہ دیتا ہے اس کا علاحدہ سے کوئی معاوضہ نہیں لیتا، صرف یہ فیس کارڈ بنوانے کے لئے دینی ہوتی ہے، کسی بھی طرح کے کارڈ بنوانے کے لئے فیس دینا جائز اور درست ہے، کیونکہ یہ محنت کا معاوضہ ہے، جیسے پاسپورٹ بنوانے کی فیس، ویزا لینے کے لئے فیس، لائسنس بنوانے کی فیس وغیرہ، اس لئے اس کارڈ میں کوئی شرعی خرابی نہیں ہے، اس کا استعمال جائز اور درست ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ (Debit Card)

یہ کارڈ بھی بینک اپنے کھاتہ داروں کو ہی جاری کرتا ہے، کارڈ بنوانے کے وقت صرف ایک معمولی فیس ادا کرنی پڑتی ہے، اس کے علاوہ اور کوئی معاوضہ اس کے استعمال کے لئے کھاتہ دار بینک کو ادا نہیں کرتا، اس کے ذریعہ بھی کھاتہ دار بینک میں اپنی جمع رقم ہی استعمال کرتے ہیں۔

جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے کہ اس کارڈ کے ذریعہ آدمی کو تین طرح کے فائدے حاصل ہوتے ہیں:

الف-خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی، دوکاندار اس کارڈ کے واسطہ سے اپنی مطلوبہ رقم کو اپنے کھاتہ میں پہنچادیتا ہے۔

ب-ضرورت کے وقت اس کارڈ کے ذریعہ بینک سے اپنی رقم نکالنا۔
ج-رقم کا اپنے کھاتہ سے دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کرنا، جس کے لئے انٹرنیٹ سے مدد لی جاتی ہے۔

اس کارڈ کے استعمال میں بھی شرعی اعتبار سے کوئی قباحت نہیں ہے، اس لئے اس کا استعمال بھی جائز اور درست ہے، اس میں بھی سود کی کوئی شکل نظر نہیں آتی ہے، کیونکہ کھاتہ دار بینک میں جمع اپنی رقم کو ہی استعمال کرتا ہے، اس کارڈ کو بنوانے کے لئے فیس ادا کرنا بھی درست ہے، کیونکہ بینک اس کے ذریعہ کھاتہ دار کو جو سہولت دے رہا ہے اسی کی اجرت فیس کی صورت میں لے رہا ہے، اور یہ درست ہے۔

۳-کریڈٹ کارڈ (Credit Card)

کریڈٹ کارڈ میں اور اوپر ذکر کئے گئے اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈوں میں دو اعتبار سے نمایاں فرق ہے:

۱-پہلی چیز تو یہ ہے کہ اے ٹی ایم اور ڈیبٹ کارڈوں میں کھاتہ دار بینک میں جمع اپنی ہی رقم استعمال کرتا ہے، بینک سے ادھار نہیں لیتا ہے، اور کریڈٹ کارڈ میں کارڈ ہولڈر اس کارڈ کے ذریعہ جو رقم استعمال کرتا ہے (خواہ وہ نقد نکالنے کی صورت ہو یا کسی کے کھاتہ میں منتقل کرنے کی صورت ہو یا خریداری کی صورت ہو) وہ بینک سے ادھار ہوتی ہے جسے بعد میں بینک میں واپس کرنا ہے، اس میں اپنی جمع رقم استعمال نہیں ہوتی۔

۲-دوسری چیز یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ میں بینک سے ادھار لی گئی رقم اضافہ کے ساتھ بینک کو واپس کرنا ہوتا ہے، یہ صورت پہلے دونوں کارڈوں میں نہیں ہے۔

کریڈٹ کارڈ میں استعمال سے زائد رقم کی ادائیگی تین طرح سے لازم ہوتی ہے:

الف-اس کارڈ کو حاصل کرنے کے لئے، اس کو استعمال کرنے اور بعد میں اس کی

تجدید کرانے کے لئے بینک کوفیس کی صورت میں رقم دینی پڑتی ہے، یہ فیس جائز اور درست ہے، کیونکہ بینک جب اس کارڈ پر ادھار لینے اور اس کو استعمال کرنے کی سہولت دے رہا ہے اور اس کی اجرت فیس کی صورت میں لے رہا ہے، تو یہ اس کی محنت کا معاوضہ ہے۔

ب-کارڈ کے ذریعہ رقم نکالنے یا کسی کے کھاتے میں جمع کرنے پر اس ادھار اصل رقم کے ساتھ جو فاضل رقم بینک کو ادا کرنی پڑتی ہے وہ سراسر سود ہے، اور سود شریعت میں حرام اور ناجائز ہے، اس لئے اس فاضل رقم کی ادائیگی کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، یہ حرام اور ناجائز ہے۔

ج-اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت بینک میں ایک خاص مدت یعنی پندرہ دن کے اندر جمع کرنی ہوتی ہے، اس میں تاخیر ہونے پر اس کے ساتھ مزید فاضل رقم بھی ادا کرنی پڑتی ہے، یہ بھی سود ہے البتہ متعینہ وقت پر اصل رقم ادا کردینے پر یہ زائد رقم لازم نہیں ہوتی، لیکن معاملہ میں یہ بات طے رہتی ہے کہ جب بھی متعینہ مدت سے تاخیر ہوگی تو زائد رقم دینی ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ میں سود دینا لازم ہوجاتا ہے۔ اس لئے اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، اگر کوئی شخص یہ طے بھی کرلے کہ کریڈٹ کارڈ سے صرف سامان خریدے گا اور اس کی قیمت وقت پر بینک کو ادا کردے گا جس میں کوئی سود دینا لازم نہیں آتا تو بھی اس کے جواز کا فتوی دینا درج ذیل وجوہ سے درست نہیں ہوگا:

۱-ایسا کرنا بہت مشکل ہے کہ کریڈٹ کارڈ سے صرف سامان خریدا جائے، اس سے نہ رقم نکالی جائے اور نہ دوسرے کے کھاتے میں جمع کی جائے، کیونکہ جب کارڈ مل جائے گا تو آہستہ آہستہ سارے کام شروع ہوجائیں گے جن میں سود دینا لازم ہوجاتا ہے، اس لئے سداً للذریعہ اس کو حرام ہونا چاہئے۔

۲-کریڈٹ کارڈ سے صرف خریداری کی صورت میں بھی ہمیشہ وقت پر رقم ادا کرنے پر

انسان قادر نہیں ہوتا، کبھی تاخیر ہو ہی جاتی ہے اور تاخیر ہونے پر سود لازم ہو جائے گا۔

۳- یہ بات کارڈ کے مالک اور بینک کے درمیان طے شدہ ہوتی ہے کہ تاخیر ہونے پر یومیہ شرح کے حساب سے متعینہ سود دینا ہے، یہ فعل حرام پر رضامندی ہے جو شرعاً جائز نہیں ہے۔

۴- ایسی کوئی شدید ضرورت بھی نہیں پائی جارہی ہے جس میں کریڈٹ کارڈ کے استعمال کے بغیر چارہ ہی نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے استعمال میں شرعی اعتبار سے شدید قباحت پائی جاتی ہے اور اس میں سود دینا لازم ہو جاتا ہے اس لئے کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز نہیں ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ- فقہی پہلو

مولانا محمد خالد صدیقی ☆

موجودہ دور کے صنعتی انقلاب اور گلوبلائیزیشن کی تحریک نے پوری دنیا کے ڈھانچہ کو الٹ پلٹ کر رکھ دیا ہے، اس میں بنی نوع انسان کے لئے کچھ فوائد بھی ہیں کہ دنیا ایک گاؤں کی شکل میں سمٹ کر رہ گئی ہے، خصوصاً اس چیز نے معیشت کے میدان میں تو حیرت انگیز کارنامے انجام دیئے ہیں، آج پوری دنیا معیشت اور تجارت کے نقطہ نظر سے ایک میز پر یکجا نظر آتی ہے، اگر کسی شخص کے پاس قوت خرید ہو تو وہ دور افتادہ گاؤں میں بیٹھ کر ہزاروں میل دور جگہوں پر خرید و فروخت اور تجارت کرسکتا ہے۔

یہی نہیں، بلکہ سابقہ زمانہ کی طرح اسے زر خرید ساتھ رکھنے یا ساتھ رکھ کر سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی ایک شہر سے دوسرے شہر زر خرید منتقل کرنے کے لئے سابقہ صورت پر عمل کرنے اور ایک فرد کو دوسرے فرد سے نقد معاملہ کرنے کی ضرورت ہے، بس اپنا کارڈ استعمال کیجئے، پاس ورڈ دیجئے اور مطلوبہ رقم حاصل کرلیجئے، یا مطلوبہ فرد کو منتقل کردیجئے، اس طرح کی سہولت بینک اپنے اکاؤنٹ ہولڈر کو دیا کرتا ہے، اور تھوڑی بہت تفریق کے ساتھ یہ معاملہ دنیا بھر میں رواج پا چکا ہے۔

لیکن ایک مسلمان کے لئے سب سے پہلے اللہ کی مرضیات کو دیکھنا اور اسکے آگے سرنگوں ہونا ضروری ہے، قطع نظر اس کے کہ اسے سہولت مل رہی ہے یا بظاہر دقت و پریشانی کا

☆ ناظم دار التعلیم والتربیت، نیپال۔

سامنا کرنا پڑ رہا ہے، کرنسی کے لین دین میں بھی احکام شریعت کو مدنظر رکھنا ضروری ہوگا، کیونکہ موجودہ دور کے اکثر مالی معاملات اور لین دین سود پر مبنی ہوتے ہیں، یا کم از کم ان میں سود کا شبہ (شبہ ربوا) پایا جاتا ہے۔

روپیوں یا کسی بھی کرنسی کے لین دین میں سب سے زیادہ ربوا سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، قرآنی آیات اور حضور ﷺ کی احادیث مبارکہ میں جتنی سختی کے ساتھ اس سے روکا گیا ہے، شاید ہی اتنی سختی اور قوت کے ساتھ دیگر کسی منکرات سے روکا گیا ہوگا، اس لئے اس کا تجزیہ ضروری ہے کہ اس میں ربوا کا پہلو ہے یا نہیں؟

عام طور پر بینک سے ہونے والے لین دین کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱- کھاتہ دار نے اپنی رقم بینک میں جمع کی، بینک نے حسب ضرورت رقم نکالنے کے لئے کھاتہ دار کو چیک جاری کیا، اب وہ چیک کے ذریعہ متعلقہ بینک سے لین دین کرتا ہے، اگر وہ کرنٹ اکاؤنٹ ہولڈر ہے تو سودی لین دین کی بات ہی نہیں آتی، لیکن اگر وہ سیونگ اکاؤنٹ ہولڈر (بچت کھاتہ دار) ہے تو علماء نے فتوی دیا ہے کہ سود کی رقم بلا نیت ثواب صدقہ کردے، اب معاملہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔

۲- دوسری شکل یہ ہے کہ کھاتہ دار کچھ سامان گروی رکھ کر یا شخصی وجاہت (Good will) کی بنا پر بغیر گروی رکھے کچھ رقم بطور قرض حاصل کرے، اور اس کے لئے سود کی متعین شرح ادا کرے، اس شکل پر علماء کا اجماع ہے کہ یہ ناجائز ہے۔

لیکن بینک سے جاری ہونے والے کارڈز کی تیسری ہی حیثیت نظر آتی ہے، بعض جہتوں سے اس میں ربوا نظر آتا ہے، اور بعض جہتوں سے اباحت کا پہلو جھلکتا ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کارڈ کی تینوں قسموں پر انتہائی اختصار کے ساتھ الگ الگ روشنی ڈالی جائے۔

اے ٹی ایم کارڈ

سوالنامہ میں اس کی جو تفصیل بتائی گئی ہے اس میں کہا گیا ہے کہ:

اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

لیکن شاید ہر جگہ ایسا نہیں ہے، مختلف ممالک میں بینکوں کی اپنی اپنی پالیسی ہوتی ہے، جہاں بینکوں کے درمیان مسابقت زیادہ ہوتی ہے وہاں اے ٹی ایم پر کسی طرح کا معاوضہ وصول نہیں کیا جاتا، لیکن جہاں بینکوں میں مسابقت نہیں ہوتی اور بینک کے پاس مطلوبہ تعداد میں اکاؤنٹ ہولڈر ہوتے ہیں اور مطلوبہ شرح تک ان کا کاروبار چلتا ہے، لوگوں کا رجحان بھی اس بینک کی طرف زیادہ ہوتا ہے، اس صورت میں بسا اوقات ایسا بینک اے ٹی ایم کارڈ پر بھی اجرت طلب کر لیتا ہے، بھارت میں صورت حال جو بھی ہو، لیکن ہمارے ملک میں بعض بینک اے ٹی ایم کارڈ پر اجرت لیتے ہیں اور بعضوں کے نہیں لینے کی بھی مثال ملتی ہے۔

سوالنامہ میں جو تفصیل بتائی گئی ہے اس کے مطابق جو صورت حال بنتی ہے، وہ تقریباً چیک سے مشابہ ہے، کہ اکاؤنت ہولڈر اپنے اکاؤنت میں موجود رقم کے مطابق ہی نقد رقم حاصل کر سکتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اے ٹی ایم میں کہیں سے بھی رقم حاصل کر سکتا ہے، جبکہ چیک کی صورت میں معینہ جگہ سے ہی رقم نکالنے کی گنجائش ہے۔ مگر ادھر کچھ برسوں سے بہت سارے بینکوں نے بھی یہ سہولت دی ہے کہ بذریعہ چیک اس بینک کی شاخ جہاں بھی ہو وہاں سے رقم حاصل کر لی جائے، تاہم اے ٹی ایم کارڈ کا دائرہ اور سہولت کا میدان چیک سے زیادہ وسیع اور کاروباری افراد کے لئے سودمند ہے۔

۱-اے ٹی ایم کارڈ

اے ٹی ایم نظام میں بظاہر کوئی قباحت نظر نہیں آتی، اس کو ہم ''سفتجہ'' سے مشابہ بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ کھاتہ دار بینک سے کوئی قرض نہیں لیتا، بلکہ اپنی ہی جمع کردہ رقم وصول کرتا

ہے، اگر آپ کھاتہ دار کی جمع کردہ رقم کو بینک کے ذمہ قرض سمجھتے ہیں اور یہ باور کرتے ہیں کہ بینک نے خطرِ طریق یا اس جیسی کوئی چیز سے بچنے کے لئے وہ کارڈ ایشو کیا ہے، اس لئے وہ فقہاء کے ذکر کردہ سفتجہ سے مشابہ ہے اور نادرست ہے، تو یہ بات قرین قیاس نہیں ہوگی، کیونکہ کھاتہ دار بینک سے قرض بھی نہیں لیتا، بلکہ اپنی دی ہوئی امانت وصول کرتا ہے، یا اگر بالفرض وہ قرض ہی ہے تو یہاں کوئی فریق دوسرے سے مقابل عوض وصول نہیں کرتا۔

اگر ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ یہ سفتجہ سے مشابہ ہے، تب بھی اس کے جواز کی جہت راجح نظر آتی ہے، معاملہ کو منقح کرنے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سفتجہ کو سمجھ لیا جائے۔

سفتجہ ایسا مالی معاملہ ہے، جس میں ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر قرض دیتا ہے کہ وہ فلاں شہر میں اس کو یا اس کے نائب کو یا اس کے کسی قرض خواہ کو وہ رقم دے دے گا۔

''هی معاملة مالية يقرض فيها إنسان قرضا لأخر فی بلد ليوفيه المقترض أونائبه أو مدينه إلى المقترض نفسه أو نائبه أو دائنه فی بلد آخر معين'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۷۲۸)۔

احناف نے اسے اس شرط کے ساتھ مکروہ تحریمی لکھا ہے کہ اس سے منفعت مقصود ہو اور صلب عقد میں شرط لگائی گئی ہو، علامہ مرغینانی نے اسے یہ کہتے ہوئے مکروہ لکھا ہے کہ مقترض اپنی ذات سے راستہ کے خطرات کو دور کرتا ہے، اور یہ ایک قسم کا نفع ہے، حالانکہ اس سے روکا گیا ہے:

''نهی رسول الله ﷺ عن قرض جر نفعاً'' (ہدایہ مع الفتح ۵؍۳۵۲)۔

یہاں آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اے ٹی ایم کا معاملہ کوئی شرطیہ معاملہ نہیں ہے، بینک کھاتہ دار کو اس کے لئے مجبور نہیں کرسکتا، دوسری بات یہ ہے کہ ''خطرِ طریق سے انتفاع'' کا جو تصور فقہاء کے ذہنوں میں تھا آج اس کا تصور بھی نہیں ہے، کیونکہ لین دین کی جو تصویر اور کرنسی سے معاملہ کی جو صورت ماضی میں تھی آج کا دور اس سے یکسر مختلف ہے۔

مالکیہ نے ضرورت کی شرط پر اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، حنابلہ بھی اس کے جواز کے

قائل ہیں، بشرطیکہ وہاں کوئی مقابل نہ ہو، حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم مطلقاً جواز کے قائل ہیں، کیونکہ یہاں منافع دونوں فریق کو ہے۔

اے ٹی ایم نظام پر جس زاویہ سے بھی نظر ڈالی جائے اس میں ربوا کا پہلو نظر نہیں آتا، اگر اسے ناجائز کہیں گے تو لامحالہ چیک کے ذریعہ انجام دیئے جانے والے لین دین کے معاملات کو بھی ناجائز کہنا ہوگا۔

ڈیبٹ کارڈ

اگر بعض بینکوں کے اے ٹی ایم کارڈ پر اجرت لینے کے اصول کو دیکھیں، جس کا ذکر سوالنامہ میں نہیں ہے تو اس صورت میں اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ میں کوئی بنیادی فرق نہیں رہے گا، کیونکہ کارڈ جاری کرنے کی اجرت یہاں بھی لی گئی اور وہاں بھی لی گئی، البتہ خدمات کے لحاظ سے فرق کیا جاسکتا ہے، کہ ڈیبٹ کارڈ میں نسبۃً زیادہ سہولیات ہیں اور اس میں کارڈ ہولڈر کے لئے استفادہ کا پہلو زیادہ پایا جاتا ہے۔

لیکن گفتگو کو ہم صرف اس پس منظر میں آگے بڑھا رہے ہیں کہ ڈیبٹ کارڈ پر اجرت لی جاتی ہے۔

بلاشبہ اسلام نے ربا اور شبہ ربا سے بچنے کی تاکید کی ہے، لیکن کسی بھی معاملہ میں ربا کا حکم نافذ کرنے میں اس کے دیگر پہلوؤں سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، یہاں چند باتیں قابل غور ہیں:

۱- بینک کوئی خیراتی ادارہ نہیں ہے، اور نہ ہی اس کی بنیاد انفاق فی سبیل اللہ پر ہے، اس کی بنیاد محض تجارت اور منافع کے حصول پر ہے، اگر بینک اپنی خدمات کے عوض کچھ بھی طلب نہ کرے تو آخر اپنے اخراجات کس طرح پوری کرے؟ خصوصاً اس شکل میں جب کہ ہم ربا سے بچنے کی بھی تاکید کرتے ہیں، دوجوہ صورت میں بینک کوئی قرض نہیں دے رہا ہے اور اس پر اجرت طلب نہیں کر رہا ہے بلکہ ایک اضافی خدمت انجام دے رہا ہے، اور کھاتہ داروں کو اضافی

سہولیات فراہم کر رہا ہے، کارڈ کی طباعت، اس کو محفوظ رکھنے اور اس کو ایک نظام سے مربوط کرنے پر بینک کا صرفہ ہے، بینک یہ صرفہ کس سے وصول کرے؟

۲- یہاں اعتراض اس پر ہونا چاہئے تھا کہ بینک نے بلا معاوضہ کارڈ ایشو کیا اور یہ کارڈ اس رقم کو اپنے ذمہ میں رکھنے کے عوض سے جو کہ کھاتہ دار بینک میں جمع کراتا ہے، لین دین کی صورت میں بلا مقابل نفع پر شبہ کیا جانا چاہئے، نہ کہ اس صورت میں۔

۳- یہ صورت اتنی عام ہو چکی ہے کہ اس پر عموم بلوی کا اطلاق ہو سکتا ہے، نیز ضرورت بھی متقاضی ہے، اور ظاہر ہے کہ اگر معاملہ ایسا ہو تو حکم میں تخفیف برتی جاتی ہے۔

۴- بینک اپنے کھاتہ دار کو ایک چیک ایشو کرتا ہے، کھاتہ دار خاص مدت سے پہلے اس چیک کو استعمال کر لیتا ہے، یا کھاتہ دار کو زیادہ صفحات پر مشتمل چیک کی ضرورت ہوتی ہے، ایسی صورت میں بینک چیک کا بھی مخصوص معاوضہ لیتی ہے، کیا علماء کرام چیک کے اس معاوضہ کو اور بینک کے اس طرح کے لین دین کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

اس کم مایہ کا رجحان بینک کی اضافی خدمت، عموم بلوی، ضرورت اور عام چیک کے لین دین سے مشابہ ہونے کی وجہ سے جواز کی طرف ہے۔

کریڈٹ کارڈ:

کریڈٹ کارڈ کئی جہتوں سے ربوا کے زمرے میں آتا ہے۔

۱- کارڈ ہولڈر بینک سے جو رقم لیتا ہے، یا بینک اس کو متعینہ رقم استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے، وہ رقم اس کی اپنی نہیں ہوتی، کھاتہ دار کی محض شخصی وجاہت اور کاروباری حیثیت کی بنیاد پر وہ رقم فراہم کی جاتی ہے، اس لئے وہ ایسے قرض کے زمرہ میں آتی ہے جس سے نفع حاصل کیا جا رہا ہے، ”وقد نهى رسول الله ﷺ عن قرض جر نفعاً“۔

۲- رقم نکالنے پر اسی شرح کے مطابق علاحدہ ایک مختصر رقم سروس چارج کے نام پر ادا

کرنی پڑتی ہے، اوروہ ربوا کی واضح ترین مثال ہے۔

۳-مقررہ وقت پر رقم ادانہ کرنے کی صورت میں یومیہ شرح کے حساب سے جو اضافی رقم ادا کرنی پڑتی ہے، عین ربوا ہے۔

حاصل یہ کہ یہ معاملہ ربوا سے شروع ہو کر ربوا پر ختم ہوتا ہے، اس لئے ابتداء وانتہاء ناجائز اور نادرست ہے۔

جوابات

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں سلسلہ وار جواب درج ذیل ہیں:

۱-درست ہے، اور چیک سے مشابہ ہے۔

۲-درست ہے۔

۳-درست ہے۔

۴-الف: مال کو دیکھتے ہوئے نادرست ہے۔

ج-ہر حال میں سود ہے۔

بینک کے مختلف کارڈز اور شرعی رہنمائی

ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- اے ٹی ایم کارڈ

چونکہ اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ بلا کسی اجرت یا کسی فیس کے ہوتا ہے، اس لئے شرعاً اس سے استفادہ کی رخصت ملنی چاہئے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ

ڈیبٹ کارڈ سے بھی استفادہ اور اس سے خرید وفروخت کی شرعاً گنجائش ملنی چاہئے، کیونکہ فی زمانہ نقد رقم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مشکل تر ہوگیا ہے، کیا معلوم پیسوں کے ساتھ ساتھ جان بھی محفوظ رہے گی یا نہیں، شریعت کے مقاصد خمسہ میں حفظ نفس کے ساتھ حفظ مال بھی مقصود ہے، جس کی بابت علامہ شاطبیؒ نے الموافقات (۲۸،۲۷/۴) میں تفصیلی بحث کی ہے، نیز یہ حاجیات کے قبیل سے سمجھ میں آرہا ہے جس میں تخفیف وتیسیر ہونی چاہئے۔

"المشقة تجلب التيسر" (قواعد الفقہ/ ۱۲۲)۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی اپنی کتاب "نظرية الضرورة الشرعية/ ۲۰۶" پر رقم طراز ہیں:

"مضطر صرف وہی شخص نہیں ہے جس کی جان کھانے وپینے کی وجہ سے خطرہ میں ہو

☆ شیخ الحدیث وپرنسپل دار العلوم مئو۔

بلکہ کسی دوسری وجہ سے بھی ہوتو وہ مضطر ہوگا''۔

لہذا دونوں طرح کے کارڈ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۳-فیس کا شرعی حکم

دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے اگر کچھ فیس دینی پڑے تو جائز ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

''چونکہ ان دنوں تبرعاً کفیل کا مکفول عنہ کے لئے کفالت لینا متعذر ہے، اس لئے ضرورتاً یا حاجت عامہ کے باعث اجرت لینا جائز ہے، کیونکہ اجرت نہ لینے کی بنیاد پر مصالح معطل ہوکر رہ جائیں گی......'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵ر۱۶۱)۔

مولانا تقی عثمانی صاحب بھی جواز ہی کے قائل ہیں مگر اس فیس کو دفتری امور کی انجام دہی، مضمون لہ ومضمون عنہ سے خط وکتابت، عملہ وملازمین کی اجرت قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ یہ اجرت مثل سے زائد نہ ہو۔

''شرعاً کوئی ممانعت نہیں اس پر کہ قرض دہندہ بینک ایک اجرت ان امور کی انجام دہی پر جو بینک کو درکار ہے متعین کرلیں بشرطیکہ یہ اجرت اجرت مثل سے زائد نہ ہو...'' (قضایا فقہیہ معاصرہ ۲۰۴،۲۰۵)۔

فی زمانہ اس طرح کے معاملات کا تعامل بڑھتا جارہا ہے اور فقہاء نے تعامل کو بھی حجت قرار دیا ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع کتاب الاجارات ۴ر۱۹۲، رسائل ابن عابدین ۲ر۱۱۶)۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ جس کی طرف سے ضمان لی گئی ہے اس سے استیفاء حق کسی وجہ سے نہ ہوسکے تو اس صورت میں ضمان لینے والے کا نقصان ہوگا، اس لئے اس ضمانتی عمل پر اجرت لی جاسکتی ہے، علامہ کاسانی تو اعتماد پر بھی اجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں (دیکھئے: بدائع الصنائع ۴ر۲۰۲ کتاب الاجارہ)۔

علامہ سرخسی کی رائے یہ ہے کہ بیت المال میں اگر گنجائش نہ ہو تو بطور فیس حصہ داروں سے بٹوارہ افسر کی اجرت وصول کی جائے گی۔

"فإن لم يقدر علی ذلک أمر الذين يريدون القسمة أن يستأجروه بأجر معلوم وذلک صحيح لأنه يعمل لهم عملاً معلوماً.... فلا بأس بالااستئجار عليه" (المبسوط ۱۵/ ۱۰۲-۱۰۳)۔

"ابن عابدین شامی کی ایک تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ قصور....اور امور دینیہ پر سستی پیدا ہوجانے کے باعث کہ لوگ اس طرح کی ضمانت تبرعاً قبول نہیں کرتے، مال کے اعتبار سے اجرت کا معاملہ کر لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے" (شفاء العلیل وبلاء الغلیل / ۱۶۰)۔

علامہ سیوطی کی الاشباہ ص۹۷ پر دیا گیا جزئیہ "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة" بھی اسی جواز ہی کا مؤید ہے، کیونکہ ڈیبٹ کارڈ وغیرہ پر جو فیس دی جاتی ہے وہ ضرورتاً ہی ہے، نیز جب کوئی اجتماعی حاجت ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی حاجت نہیں ضرورت قرار دی جاتی ہے، جیسا کہ القواعد الفقہیہ کے ص۱۰۹ پر موجود تحریر غماز ہے:

"الحاجة فی حق آحاد الناس كافة تنزل منزلة الضرورة فی حق الواحد المضطر"۔

۴- کریڈٹ کارڈ

الف- اس ادا کردہ فیس کی وہی حیثیت ہونی چاہئے جو جواب ۳ پر گذر چکی ہے۔

ب- بظاہر "كل قرض جر به نفعا فهو ربوا" کے تحت یہ رقم سود ہونی چاہئے، کیونکہ یہ ایسی زیادتی ہے جس کے عوض کوئی شی نہیں یعنی یہ زیادتی بلاعوض ہے، اور یہ استقراض بالربح کے قبیل سے معلوم ہوتا ہے جو ناجائز ہے، لیکن مولانا مفتی نظام الدین صاحب تنگی و پریشانی کے وقت سودی قرض کے جواز کے قائل ہیں۔

’’اگر دس ہزار کی رقم سے کم رقم میں کام کرنے میں معیشت میں تنگی و پریشانی ہوتی ہے اور ضروریات پوری نہیں ہو پاتیں اور بغیر سودی قرض مکان خریدنے کے لئے نہیں ملتا تو پورے دس ہزار سے کام بھی کرسکتے ہیں اور سودی قرض بھی مکان خریدنے کے لئے لے سکتے ہیں جب کہ رہنے کے لئے مکان نہ ہو یا بغیر ذاتی مکان کے پریشانی ہو‘‘ (نظام الفتاوی ار ۱۳)۔

ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ مکان کی ضرورت اور تجارت کی ضرورت دونوں میں کافی فرق ہے، مکان کی ضرورت تو ایک بنیادی ضرورت ہے، جب آدمی نکاح کرتا ہے تو نفقہ وسکنی عورت کا واجبی حق ہوتا ہے اسی لئے اگر کوئی آدمی اس شرط پر نکاح کرے کہ تم کو سکنی ونفقہ نہیں دیں گے تو بھی ان دونوں کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہوگی۔

لیکن اگر اس مسئلہ کی تعبیر یوں کردی جائے کہ کارڈ کے اجراء پر جو فیس دی جارہی ہے وہ حقوق کے حصول کے لئے، پھر اگر اس کارڈ سے رقم نکالی گئی یا منتقل کی گئی تو اب اس کارڈ کا نفاذ میں بھی تو کتابت وغیرہ کی ضرورت پڑے گی، اس لئے اس دوسری رقم کی ادائیگی کو کتابت کا بدل مان لیا جائے تو جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے، بہر حال اس طرح کی ضیق سے بچنے کے لئے عاجز کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ مسلمان اسلامی طرز پر کمپنیاں قائم کریں، کیونکہ اب بیت المال تو ہے نہیں کہ اس سے پیسے مل جایا کریں۔

ہمارے ہندوستان میں بینک کی وساطت سے تجارت کرنا کوئی لازمی اور ضروری نہیں، اگر بینک کے ذریعہ تجارت ضروری ہوتی تو ’’الضرورات تبیح المحظورات‘‘ کے تحت جواز کی شکل نکل سکتی تھی۔

آدمی کریڈٹ کارڈ کے حصول کے لئے ضمانت کے طور پر جو پراپرٹی و جائداد وغیرہ دکھلاتا ہے کیوں نہیں اسی کا کچھ حصہ فروخت کرکے تجارت کرتا، لیکن اگر کریڈٹ کے طور پر اس نے اپنا ایک مکان ہی دکھلایا جس کے سوا اس کے پاس نہ کوئی رہنے کے لئے جگہ ہے اور نہ ہی کوئی پراپرٹی وغیرہ ہے تو اس صورت میں بدرجہ مجبوری جواز کی صورت نکلنی چاہئے، پھر بھی بندہ کا خیال

ہے کہ آدمی محنت ومزدوری کر کے اپنے محنت کے پیسوں سے تجارت کرے جس پر اللہ رب العزت اوراس کے رسول کی جانب سے برکتوں کے بہت سارے وعدے ہیں۔

ج- یہ بلا شبہ سود ہے کیونکہ یہ زیادتی وقت کے عوض ہے اور وقت وصف ہے، "والوصف لا يقابله الثمن" (وصف کے بالمقابل ثمن نہیں ہوتا ہے)۔

بندہ کے نزدیک حضرت مفتی نظام الدین صاحب علیہ الرحمہ کا فتوی ''حتی المقدور وقت مقررہ کے اندر ادا کرے اور مجبوری کی صورت دوسری ہے، اس پر گنجائش ہوسکتی ہے (نظام الفتاوی ۱/۲۴۸) سے اباحیت کا باب کھل جائے گا اور ہر شخص اپنے کو مجبور ومضطر سمجھ بیٹھے گا جس سے سود کا شیوع ہوتا جائے گا۔

خلاصہ بحث

۱، ۲-اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۳-کارڈ کی فیس لی جاسکتی ہے، اس فیس کی دفتری امور کی انجام دہی وغیرہ کے لئے محمول کریں گے بشرطیکہ یہ فیس اجرت مثل سے زائد نہ ہو۔

۴-الف: اس فیس کی وہی حیثیت ہوگی جو جواب ۳ میں گذر چکی ہے۔

ب-اس رقم کو نفاذ کارڈ کی فیس قرار دیا جاسکتا ہے۔

ج-یہ بلا شبہ سود ہے، کیونکہ یہ وقت کے بالمقابل ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈز میں غرر وربا کا پہلو

مولانا تنظیم عالم قاسمی ☆

تجارت و معیشت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے بینک کی جانب سے مختلف پروگرام اور اسکیمیں چلائی جاتی ہیں، یہ تو نہیں کہا جاسکتا ہے کہ بینک کا مقصد صرف سماج اور سوسائٹی کو فائدہ پہنچانا ہے، نفع اندوزی مقصد نہیں، ہاں البتہ یہ ضرور ہے کہ ملکی اور حکومتی سطح پر بینک کے قیام کا بنیادی غرض نفع کے حصول کے ساتھ راحت رسانی بھی ہے، اس کے لئے بینک کی جانب سے دی گئی مختلف سہولتوں کو اسلام کی کسوٹی پر پرکھنا چاہئے، اگر یہ سہولتیں شرعی قواعد وضوابط سے میل کھاتی ہوں تو انہیں اپنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر نصوص شرعیہ کے مخالف ہوں تو ایک مسلمان کے لئے ان سہولتوں سے استفادہ قطعا درست نہیں ہے، اس لئے سب سے پہلے اعتدال وتوازن کے ساتھ غور کیا جانا چاہئے کہ موجودہ بینکنگ سسٹم میں کون صحیح اور کون غلط ہے، نہ تو یہ صحیح ہے کہ دنیا کی ہر نئی ایجاد اور نئے نظام کو ناجائز قرار دے دیا جائے اور نہ ہی یہ کہ ہر غلط کو توجیہ و تاویل کے ذریعہ درست کرنے کی کوشش کی جائے، بلکہ ہر مسئلہ پر قرآن وحدیث اور دین کے دوسرے مصادر کو معیار بنایا جائے، عرف وعادت رواج ابتلاء عام، ضرورت وحاجت، شریعت کی نزاکت اور دوسرے قواعد وضوابط اگر ذہن میں رہے تو سہولت کے ساتھ مسائل حل ہو سکتے ہیں اور امت کی صحیح رہنمائی میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی، جیسا کہ ملک اور بیرون ملک میں قائم مختلف فقہی اکیڈمیوں نے سیکڑوں جدید مسائل پر بحث کے بعد صحیح نتیجہ کا فیصلہ کیا اور یہ کوششیں تا

☆ استاذ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

قیامت جاری رہیں گے۔

ان مذکورہ مقدمات کی روشنی میں بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈوں کے سلسلہ میں غور کرنے کے بعد یہ رائے سامنے آتی ہے:

۱- اے ٹی ایم کارڈ

اے ٹی ایم کارڈ کا استعمال اور اس سے استفادہ شرعا جائز ہے، کیونکہ اس کے جاری کرنے کا مقصد کھاتہ داروں کو رقم کی منتقلی اور رقم کے حصول کے لئے سہولت فراہم کرنا ہے، کہ کھاتہ دار شہر یا ملک کے جس علاقہ میں جب چاہے اپنی جمع کردہ رقم میں سے جتنا چاہے نکال لے، تاجر اور کاروبار کرنے والوں کے ساتھ عام لوگوں کا بھی فائدہ ہے کہ چوری اور ڈاکہ زنی سے رقم محفوظ رہتی ہے، دوسرے شہر میں جانے کے بعد حسب ضرورت اے ٹی ایم نظام سے کارڈ کے ذریعہ روپے حاصل کرسکتا ہے، چونکہ اس کارڈ میں یہ بات شامل ہے کہ کھاتہ دار اپنی وہی رقم نکال سکتا ہے جو پہلے سے بینک میں جمع ہے، اس سہولت پر نہ تو کوئی رقم دینی پڑتی ہے اور نہ کوئی معاوضہ، اس لئے شریعت کے خلاف اس میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی ہے جس بنیاد پر اس کو ناجائز حرام یا غلط قرار دیا جائے۔

ڈیبٹ کارڈ

ڈیبٹ کارڈ کی تعریف اور تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کارڈ اور اے ٹی ایم کارڈ کے درمیان کوئی خاص بنیادی فرق نہیں ہے، اس کارڈ کے ذریعہ بھی کھاتہ دار صرف بینک میں پہلے سے جمع کردہ رقم کو ہی استعمال کرتا ہے، خواہ یہ استعمال انٹرنیت کے ذریعہ دوسرے کے کھاتہ میں رقم منتقل کرنے کی شکل میں ہو یا نقد رقم نکالنے کی صورت میں یا اور بھی استعمال کا کوئی طریقہ ہو، ان تمام صورتوں میں اپنی جمع کردہ رقم میں تصرف کررہا ہے جس کا کھاتہ دار کو اختیار ہے، اس لئے

کہ وہ رقم کا مالک ہے اور مالک کو اختیار ہے جس طرح چاہے شرعی حدود میں رہ کر اپنے مال کا استعمال کرے اور اے ٹی ایم کارڈ کی طرح اس کارڈ کا بھی الگ سے کوئی معاوضہ نہیں دینا پڑتا ہے کہ جسے سود کا نام دیا جاسکے۔

۳- فیس کی حیثیت

البتہ ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اس کارڈ کے بنوانے کے لئے جو فیس ادا کرنی پڑتی ہے اس رقم کو کون سا نام دیا جائے، اس کارڈ کے حصول کے لئے دی گئی رقم یقیناً جمع کردہ رقم کے علاوہ ہے جس کا عوض رقم کی شکل میں کھاتہ دار کو حاصل نہیں ہوتا، گویا وہ بینک کو زائد رقم دے رہا ہے، جس کے تئیں سود دینے کا شبہ پیدا ہوتا ہے لیکن جزئیات ونظائر اور مقاصد پر اگر گہری نظر ڈالی جائے تو اس نتیجہ تک بآسانی پہنچا جاسکتا ہے کہ یہ سود نہیں بلکہ کارڈ بنانے کی اجرت ہے، اس لئے کہ بینک پر یہ ضروری نہیں ہے کہ کھاتہ داروں کو کارڈ کی اس سہولت کے لئے مفت خدمت انجام دے، اس میں قلم، کاغذ رجسٹر اور دستاویزات کے اخراجات ہیں، جن کو اسٹیشنری کا سامان بھی کہا جاتا ہے، ان تمام امور کی انجام دہی کے لئے پیسہ کی ضرورت پیش آئے گی، جس کو سروس چارج یا فیس کا نام دیا جاتا ہے، ذخیرہ فقہ میں اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قاضی اور مفتی کے لئے فتوی اور فیصلہ کرنے پر مدعی اور مستفتی سے اجرت طلب کرنا جائز نہیں ہے، لیکن مفتی کے لئے فتوی تحریر میں لانے اور قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے کی اجرت لینا جائز ہے۔

بشرطیکہ یہ اجرت ایسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو (دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار ۹ / ۷ ۱۱ طبع دیوبند)۔

ان کارڈوں کے اجراء میں دی جانے والی فیس کو ڈاکٹر، وکلاء اور دلالی کی فیس پر بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے عمل اور محنت کی اجرت لیتے ہیں۔

۴- کریڈٹ کارڈ

اس کارڈ سے استفادہ کا جوطریقہ کارسوالنامہ میں ذکر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ماقبل دونوں قسموں کے کارڈ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے، اس میں کاروبار ادھار ہوتا ہے یعنی بینک سے وہ ایک متعینہ مدت تک کے لئے قرض لیتا ہے اور بینک اس کے عوض میں ہر ایک مقررہ مدت میں کھاتہ دار سے فیس کی شکل میں منافع وصول کرتا ہے، جس کے سود ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ایک جگہ ربا کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الربوا هو القرض علی أن یؤدی إلیه أكثر و أفضل مما أخذ" (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۹۸)۔

اسی کو ربا النسیئہ بھی کہا جاتا ہے جس کا زمانہ جاہلیت میں عام رواج تھا، اسی کے ساتھ اس کارڈ کے معاملہ میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ کارڈ کا استعمال جب نقد رقم نکالنے کے لئے یا کسی کے کھاتہ میں منتقل کرنے کے لئے کیا جائے تو اصل رقم کے ساتھ مزید ایک رقم کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم دگی، اسی طرح کارڈ کے ذریعہ خریداری کرنے پر مطلوبہ رقم پندرہ یوم میں ادا نہ کرنے کی صوت میں یومیہ شرح کے حساب سے مزید رقم لازم ہوتی ہے، یہ دونوں شکلیں واضح طور پر سودی کاروبار میں داخل ہیں، اگر چہ اس کی ایک صورت جبکہ پندرہ یوم میں خریداری میں دی گئی رقم واپس کردی جائے، بظاہر جائز معلوم ہوتی ہے لیکن چونکہ عقد ایک ہے اور صلب عقد میں ایسی سودی شرائط داخل ہیں جن کا عقد متحمل نہیں ہے، اس لئے پورا عقد ہی فاسد ہو جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ احادیث میں بیع بالشرط سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں متعاقدین میں سے کسی یک کا نقصان لازمی ہے اور یہ متقاضی عقد کے خلاف ہے، علامہ شامیؒ نے "مطلب في البيع بشرط فاسد" (۷/۲۸۱ زکریا بکڈ پو دیوبند) کے تحت جو کلام کیا ہے اس سے بھی اس مسئلہ پر کافی حد تک روشنی ملتی ہے۔

بہتر ہے کہ اس موضوع کے اختتام پر المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے تحت ہونے والے گیارہویں سمینار کے آٹھویں فیصلہ پر ایک نظر ڈال لی جائے، غور وخوض اور مباحثہ کے بعد اتفاقی طور پر اس سمینار میں یہ قرارداد پیش کیا گیا:

''اگر قرض خواہ نے مقروض پر شرط لگائی یا اس پر لازم کیا ہو کہ دونوں کے مابین مقررہ مدت کے اندر ادائیگی میں اگر مقروض تاخیر کرتا ہے تو ایک مقررہ مقدار میں یا کسی مقررہ شرح سے مالی جرمانہ دینا ہوگا، تو ایسی شرط کا لزوم باطل ہے، اس کی تکمیل ضروری نہیں بلکہ جائز بھی نہیں ہے، خواہ شرط لگانے والا کوئی بینک ہو یا کوئی اور شخص، اس لئے کہ یہی عین ربا الجاہلیت ہے، جس کی حرمت کے لئے آیت نازل ہوئی تھی (مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے ر ۲۳۴ مطبوعہ اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیسرے سمینار میں کئے گئے فیصلے کی عبارت بھی کچھ اس طرح ہے:

''قرض خواہوں سے قرض میں دی گئی رقم سے زائد وصول کرنا، چاہے اس کا کوئی سا بھی طریقہ ہو اختیار کرلیا جائے، ہرگز جائز نہیں اور قرض سے زائد حاصل کی گئی رقم شرعا سود ہے''

(مجلہ فقہ اسلامی ۳ ر ۶۸)۔

خلاصہ بحث

۱-اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ شرعا درست ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت جائز ہے۔

۳-مذکورہ دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے بطور فیس دی گئی رقم سروس چارج اور اجرة الخدمت کے حکم میں ہوگی جو شرعا جائز ہے۔

۴-الف: کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس جو وقفہ وقفہ کھاتہ دار سے وصول کی جاتی ہے، سود کے حکم میں ہے۔

ب-اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ نقد رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے وہ بھی شرعاً سود ہے۔

ج-اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی، بینک کو وہ رقم تاخیر سے ادا کرنے کی وجہ سے جو مزید رقم ادا کرنی پڑتی ہے وہ بھی سود ہے، جس سے احتراز ایک مسلمان کے لئے نہایت ضروری ہے۔

ہندوستانی بینکوں کے مختلف کارڈ سے مسلمانوں کا کاروبار کرنا

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی ☆

۱- اے ٹی ایم کارڈ کا حامل اپنی جمع کردہ رقم سے ہی استفادہ کرتا ہے، بینک الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے نہیں لیتا، لہذا مسلمانوں کے لئے اے ٹی ایم کارڈ کا استعمال کرنا جائز ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ کھاتہ دار بوقت ضرورت بینک سے رقم نکال سکتا ہے، خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی کرسکتا ہے اور اپنے کھاتہ سے دوسرے کھاتے میں رقم منتقل کرسکتا ہے، ان امور میں کوئی قباحت نہیں، لہذا ڈیبٹ کارڈ کا استعمال بھی شرعا جائز ہے۔

۳- ان کارڈوں کو بنوانے کے لئے جو فیس دی جاتی ہے یہ رقم دراصل ان خدمات کا بدل یا اجرت ہے جو کارڈ جاری کرنے کے لئے بینک کو انجام دینی پڑتی ہیں، اس لئے شرعا یہ فیس دینا جائز ہے۔

۴- الف: کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور اس کو استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس ان کاموں کی اجرت ہے جو کارڈ جاری کرنے کے سلسلے میں بینک کا عملہ انجام دیتا ہے، مثلاً اس شخص کی فائل تیار کرنا، جن جن اداروں یا کمپنیوں سے کارڈ جاری کرنے والے بینک کا رابطہ ہے، ان کو اس کے بارے میں مطلع کرنا، اس کا تعارف کرانا اور اس کو اس قابل بنانا کہ وہ اپنے مالی معاملات اس کارڈ کے ذریعہ حل کرسکے، لہذا کریڈٹ کارڈ کو حاصل کرنے اور اس کو استعمال

☆ ناظم جامعہ خیر العلوم نور محل روڈ، بھوپال۔

کرنے کے لئے بینک کو فیس دینا جائز ہے، کریڈٹ کارڈ کی ایک حیثیت ضمانت کی بھی ہے، اس پر روشنی ڈالتے ہوئے مفتی محمد تقی عثانی تحریر فرماتے ہیں:

''کفیل کے لئے نفس کفالت پر تو اجرت لینا جائز نہیں لیکن اگر کفیل کو اس کفالت پر کچھ عمل بھی کرنا پڑتا ہے، مثلاً اس کے بارے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے، اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے پڑتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلہ میں اس کو مضمون لہ (جس کے لئے ضمانت لی گئی) اور مضمون عنہ (جس کی طرف سے ضمانت لی گئی) سے ذاتی طور پر خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے اس قسم کے دفتری امور کو تبرعاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کے لئے مکفول لہ سے یا مکفول عنہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے، آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتے ہیں تو وہ صرف زبانی ضمانت نہیں لیتے بلکہ اس ضمانت پر بہت سے دفتری امور بھی انجام دیتے ہیں مثلاً خط و کتابت کرنا، کاغذات وصول کرنا پھر ان کو سپرد کرنا اور رقم وصول کرنا پھر اس کو بھیجنا وغیرہ ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتر، عمارت اور دوسری ضروری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے بینک جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے یہ فری فنڈ میں انجام دینا اس کے لئے واجب نہیں، چنانچہ ان امور کی انجام دہی کے لئے بینک کے لئے اپنے گاہکوں سے مناسب اجرت لینا جائز ہے'' (فقہی مقالات ۱ر۲۹۹)۔

ب- کارڈ جاری کرنے والا بینک خریداری کی کل قیمت ادا کرتے وقت جو کمیشن وصول کرتا ہے وہ جائز ہے، کیونکہ یہ رقم بینک اور تاجر کے درمیان اس اجرت یا حق الخدمت کی طرح ہے جو دلال، امداد کے کاروبار میں وصول کرتا ہے، البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ اس بات کا اطمینان کرلیا جائے کہ بینک کارڈ ہولڈر کی خریداریوں کی ادائیگی کے لئے جو رقم وقتی طور پر اپنے پاس سے ادا کرتا ہے، اور جس کی صورت کارڈ ہولڈر پر قرض دین کی ہوتی ہے اس کا معاوضہ بینک وصول نہ کرے اور اس کی مدت میں کمی بیشی کے لحاظ سے کمیشن میں کوئی کمی بیشی نہ کرے اور اس مہلت کی اجرت بھی نہ مانگے اس کو چیک کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ جس

شخص کا کارڈ جاری کرنے والے بینک میں کریڈٹ اکاؤنٹ ہے اور جس کا ڈیبٹ اکاؤنٹ ہے کیا دونوں قسم کے کارڈ ہولڈروں سے کارڈ جاری کرنے والا بنک یکساں معاملہ کرتا ہے یا مختلف؟ (کریڈٹ کارڈ/۶۸)۔

فقہی مقالات میں ہے: ''بینک بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بھی بنتا ہے اور بحیثیت دلال یا وکیل کے بہت سے امور انجام دیتا ہے، اور شرعاً دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے، لہذا ان امور کی ادائیگی میں بھی بینک کے لئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے'' (فقہی مقالات ۱/۲۹۹)۔

ج-کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی ہے اس پر وہ دلال کی طرح کمیشن لے سکتا ہے بشرطیکہ اس نے دونوں طرح کے معاملات میں یکساں کمیشن لیا ہو ایسے معاملہ میں جس میں بینک نے قرض کے طور پر اپنے پاس سے تاجر کو ادائیگی کی اور جس معاملہ میں بینک نے کارد ہولڈر کے اکاؤنٹ سے ادائیگی کی ہے۔

البتہ کا ڈ ہولڈر اپنے ذمہ واجب الادا رقوم مدت معینہ کے اندر بینک کو نہ لوٹائے تو کارڈ جاری کرنے والے بینک کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس سے تاخیر کا کوئی جرمانہ یا کمیشن وصول کرے، کیونکہ یہ صورت اصل قرض پر اضافہ کی بنتی ہے جو کہ صراحتاً حرام ہے (کریڈٹ کارڈ/۶۹)۔

کریڈٹ کارڈ کے بارے میں شیخ عبد العزیز ابن عبد اللہ آل شیخ نائب مفتی مملکت سعودی عرب کہتے ہیں: ''قرض مہیا کرنے والے کارڈ یعنی جب کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ میں اتنی رقم نہ ہو جتنی رقم اس نے خریداری پر صرف کی اور کارڈ کے ذریعہ مال خریدا تو اس نے گویا قرض لیا اور یہ ایسا قرض ہے جس پر منافع سود لیا جاتا ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ اگر مدت مقررہ کے اندر اندر ادائیگی نہ کی گئی یا مقررہ حد سے زیادہ مال کارڈ پر حاصل کیا جائے تو بینک والے سود لگاتے ہیں اور یہ سود بھی سود مرکب ہوتا ہے جتنی تاخیر ادائیگی میں ہوگی اتنا ہی سود بڑھتا چلا جائے گا اس طرح کا معاملہ درست نہیں ہے۔

اوراگراس کے اکاؤنٹ میں اتنی رقم ہو جتنی اس نے کارڈ کے ذریعہ نکلوائی یا خرچ کی اور کارڈ صرف اس لئے لے رکھا ہے کہ اس کے ذریعہ رقم نکلوا سکے اور بینک کو سود دینے کی نیت نہیں اور نہ ہی خود سودی معاملہ کرنے کا کوئی ارادہ ہے تو ایسی صورت میں کارڈ کا حصول عام بات ہے'' (مجلّہ الدعوۃ شمارہ ۱۶۰۸، ریاض ستمبر ۱۹۹۷ بحوالہ کریڈٹ کارڈ/ ۷۸)۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ
اور فقہاء کا نقطہ نظر

مولانا نورالحق رحمانی ☆

۱-اے ٹی ایم کارڈ

بینک اپنے کھاتہ داروں کو یہ کارڈ اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ ان کے کھاتہ میں جو رقم جمع ہے اس میں سے وہ اپنے شہر یا ملک یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی موجود اے ٹی ایم نظام سے اپنی ضرورت کے بقدر بصورت نقد حاصل کر سکیں، اس طرح اس کارڈ کے ذریعہ لوگوں کو یہ سہولت فراہم ہوجاتی ہے کہ اگر وہ تجارتی مقصد کے تحت کسی بڑے شہر یا بیرونی ممالک کا سفر کریں، یا ضروری سامانوں کی خریداری کے لئے باہر جائیں تو اپنے ساتھ نقد رقم لے جانے کی ضرورت نہیں رہتی، بلکہ صرف اس کارڈ کے ذریعہ وہ اس نظام سے نقد رقم نکال کر اپنی ضرورت پوری کر سکتے ہیں، اس طرح بڑی رقم کے ساتھ ہونے کی صورت میں جو متوقع خطرات ہیں ان سے حفاظت ہوتی ہے پھر اس کارڈ سے آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے اور اس مقصد کے لئے اسے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اسے سود کے دائرہ میں داخل کیا جائے، اس کی ضرورت وافادیت اپنی جگہ مسلم ہے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں

☆ استاذ المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء، پھلواری شریف، پٹنہ۔

کوئی شرعی قباحت نظر نہیں آتی ،لہذا اس کارڈ کا حصول اور مذکورہ بالا ضرورتوں میں اس کا استعمال ازروئے شرع جائز ہونا چاہئے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ

بینک اپنے کھاتہ داروں کو یہ کارڈ اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی کریں، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دوکان دار اس کارڈ کے واسطے سے اپنی مطلوبہ رقم کو اپنے کھاتے میں پہنچا دیتا ہے، دوسرے اس کارڈ کا حامل بوقت ضرورت اس سے رقم نکالتا ہے، اسی طرح بوقت ضرورت انٹرنیٹ کی مدد سے اپنی رقم اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرتا ہے، اس کارڈ کے ذریعہ بھی آدمی صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی استعمال کرتا ہے اور اس کے استعمال کا کوئی معاوضہ الگ سے دینا نہیں پڑتا کہ یہ سود کے دائرہ میں آئے، بجز اس معمولی فیس کے جو کارڈ بنواتے وقت ادا کرنی پڑتی ہے، جس کا جواب آگے مذکور ہے، شرعی لحاظ سے، اس میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آتی، اس لئے فیس دے کر اسے حاصل کرنا اور اس سے مذکورہ بالا فوائد حاصل کرنا شرعاً جائز ہونا چاہئے۔

۳-فیس کی حیثیت اور حکم

اگر ان دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے کچھ رقم بطور فیس دینی پڑتی ہے تو اس میں شرعاً کوئی قباحت اور مضائقہ نہیں، اس فیس کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے راشن کارڈ، پاسپورٹ اور ویزا وغیرہ بنوانے کے لئے فیس جمع کرنی پڑتی ہے جو سب کے نزدیک جائز ہے، دفتری امور کی انجام دہی کے لئے ایسے اداروں میں جو افراد کام کرتے ہیں یہ فیس ان کی اجرت قرار دی جائے گی۔

۴-کریڈٹ کارڈ

اس کارڈ سے متعلق سوالنامہ میں یہ مذکور ہے کہ اس کے ذریعہ آدمی وہ تینوں فوائد حاصل کرتا ہے جو ڈیبٹ کارڈ سے حاصل ہوتے ہیں، یعنی اس کے ذریعہ خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی، بوقت ضرورت رقم نکالنا اور رقم کا اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنا، اس کے علاوہ مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بینک میں رقم کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس سے بینک کے توسط سے ادھار خرید وفروخت بھی ہوسکتی ہے اور اس کے ذریعہ آدمی بینک سے قرض بھی حاصل کرسکتا ہے یا کسی کے کھاتے میں منتقل بھی کرسکتا ہے۔

اول الذکر دونوں کارڈ کے حصول کے لئے ایک مختصر سی رقم بطور فیس کے ادا کرنی پڑتی ہے، اس کے علاوہ کوئی اضافی رقم نہیں دینی پڑتی ہے جبکہ کریڈٹ کارڈ کے حصول کے لئے شروع میں فیس ادا کرنی پڑتی ہے، پھر اگر اس کے ذریعہ بینک سے قرض لیا ہے یا رقم دوسرے کے کھاتے میں منتقل کیا ہے تو پہلے ہی دن سے سود اس کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے اور جب وہ استعمال شدہ رقم کو جمع کرتا ہے تو اس کے ساتھ مقرر سود کی رقم بھی ادا کرنی پڑتی ہے، معاملہ کا یہ حصہ خالص سود پر مبنی ہے کہ قرض کے ساتھ اضافی رقم ادا کرنی پڑتی ہے جو عوض سے خالی ہے اور حدیث نبوی: ''کل قرض جر منفعۃ فھو ربا'' (ہر وہ قرض جس سے نفع حاصل کیا جائے وہ سود ہے) کے تحت داخل ہے۔

اسی طرح اگر اس کارڈ کے ذریعہ کسی دوکان سے ادھار خریداری کی گئی تو بینک اس کی طرف سے نقد قیمت دوکان دار کو ادا کرتا ہے اور ماہ کے آخر میں کارڈ والے کو اس کی پوری تفصیل فراہم کرتا ہے اور مطلوبہ رقم اس آدمی کو پندرہ دن کے اندر ادا کرنی پڑتی ہے، ایسا نہ کرنے پر یومیہ شرح کے حساب سے مزید رقم (یعنی سود) کی ادائیگی اس پر لازم ہوتی ہے جس کو وہ آئندہ اصل رقم کے ساتھ جمع کرتا ہے، ظاہر ہے کہ معاملہ کی یہ دفعہ بھی خالص سود پر مبنی ہے، گرچہ اس میں اس کا امکان ہے کہ وہ متعینہ مدت کے اندر مطلوبہ رقم جمع کردے، اور اسے سود نہ دینا پڑے، لیکن

ضروری نہیں کہ وہ ایسا کرنے پر قادر ہو ہی جائے اور بروقت رقم مہیا نہ ہونے کی صورت میں سود کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، اس لئے ایک مسلمان آدمی کے لئے ایسا کرنا اور سود کی شرط پر آپس میں کوئی معاملہ طے کرنا شریعت کی رو سے درست نہیں ہے۔

اور اگر کوئی شخص عام نوعیت کے فائدے حاصل کرنے کے لئے اور وہ تینوں کام انجام دینے کے لئے جن کے لئے ڈیبٹ کارڈ استعمال کیا جاتا ہے کریڈٹ کارڈ بنوانا چاہے جس کے لئے شروع میں معمولی فیس کے سوا کوئی اور اضافی رقم ادا نہیں کرنی پڑتی ہے، اور اس کارڈ کے ذریعہ بینک سے ادھار رقم حاصل کرنا یا دوسرے کے کھاتے میں منتقل کرنا مقصود نہ ہو جس کے لئے سود دینا پڑتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ مارکیٹ سے ادھار خریداری کا ارادہ ہو جس میں سود میں مبتلا ہونے کا قوی امکان رہتا ہے تو بھی اس کارڈ کے بنوانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کہ یہ سب کام تو ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ انجام پا ہی جاتے ہیں، جس میں سود کی قباحت نہیں ہے، تو پھر اسے چھوڑ کر اسی مقصد کی خاطر کریڈٹ کارڈ کا سہارا لینے کی کیا ضرورت ہے جو سود سے خالی نہیں ہے یا جس میں سود میں مبتلا ہونے کا خطرہ موجود ہے، اس لئے سد ذریعہ کے طور پر بھی اسے ناجائز ہونا چاہئے۔

اے ٹی ایم، ڈیبٹ اور کریڈٹ کارڈ - مختصر شرعی جائزہ

مفتی سید اسرار الحق سبیلی ☆

آج پوری اسلامی وغیر اسلامی دنیا میں بینکنگ نظام قائم ہے، اور یہ انسان کے لئے ایک ضرورت بن گیا ہے، غریب سے غریب افراد کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے، دنیا میں بہت کم تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کو بینک سے کوئی واسطہ نہ پڑتا ہو۔

بینکوں میں عوام کے ہجوم کو کم کرنے اور ذرائع مواصلات کی تیز رفتار ترقی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بینکوں نے عوام کو سہولت فراہم کرنے اور اپنی تجارت کو فروغ دینے کی خاطر مختلف کارڈ جاری کئے ہیں، تاکہ عوام کے لئے موبائل فون کی طرح ہر جگہ رقم حاصل کرنا اور تجارتی مقاصد کی خاطر دوسرے تک رقم منتقل کرنا آسان ہو جائے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ آج کل بینکنگ نظام سود میں جکڑا ہوا ہے، ایک مسلمان کے لئے سود کا لین دین اصلا جائز نہیں ہے، جہاں تک ہو سکے اس سے بچنے کی کوشش کرنی چاہئے، اسی پس منظر میں بینک سے جاری ہونے والے مختلف نوعیت کے کارڈز کا شرعی حکم دریافت کرنے کی کوشش کی گئی۔

ATM کارڈ کا حکم

ATM کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کو اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ وہ اپنے شہر، ملک یا ملک سے باہر کہیں بھی موجود ATM کیبن سے اپنی ضرورت کے بقدر رقم نقد حاصل

☆ رفیق شعبہ علمی، المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد۔

کرسکیں، اور ان کو نقد رقم (Cash) حاصل کرنے کے لئے بینک جانے کی ضرورت نہ ہو، اس کارڈ سے آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی نکال سکتا ہے، اس سہولت سے فائدہ اٹھانے پر بینک کو کوئی معاوضہ ادا نہیں کرنا پڑتا ہے، البتہ کارڈ کے اجراء اور تجدید (Issue and Renewal) کے وقت مقرر فیس ادا کرنی پڑتی ہے۔

اس کارڈ کا حکم وہی ہوگا جو بینک میں رقم جمع کرنے کا حکم ہے کہ بینک میں رقم جمع کرنا اصلاً مکروہ ہے، مگر روپے کی حفاظت کے لئے بینک میں رقم جمع کرنے کی اجازت ہے، جب کہ ATM کارڈ سے روپے کی حفاظت زیادہ ہوتی ہے، بس اور ریل کے سفر وغیرہ میں چور اور جیب کتروں سے حفاظت ہوتی ہے، جب کہ مال کی محافظت شریعت کے مقاصد خمسہ میں سے ایک مقصد ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ کا حکم

یہ کارڈ بھی اے ٹی ایم کارڈ کی طرح قابل استعمال ہے، البتہ اس میں دو سہولتیں زیادہ ہیں، جو اے ٹی ایم کارڈ میں نہیں ہیں:

۱-اس کارڈ کے ذریعہ خریداری کے بعد دوکان دار مطلوبہ رقم اپنے اکاؤنٹ میں پہنچا دیتا ہے۔

۲-اپنے کھاتے سے دوسرے کے کھاتے (Account) میں رقم منتقل کرنا۔

ATM کارڈ کی طرح اس کارڈ سے بھی استفادہ ان لوگوں کے لئے جائز ہوگا، جن کو اس کی خاص ضرورت پیش آتی ہو، جیسے تجارت پیشہ حضرات، جن کے لئے زیادہ مقدار میں نقد رقم لے کر ادھر ادھر جانے میں جان و مال کا خطرہ رہتا ہے، جان (نفس) اور مال کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں داخل ہے۔

اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کی حیثیت یہ ہے کہ خریدار اسے ادھار قیمت پر خریدتا

ہے اور رقم کی ادائیگی اپنے وکیل (بینک) کے ذریعہ کرتا ہے، خریدار کی رقم بینک میں جمع ہوتی ہے، جب خریدار نقد رقم کے بجائے Debit Card دکاندار کے حوالہ کرتا ہے، تو دکاندار اس کارڈ کو EDC (Electronic Data Computer) سے گزارتا ہے، اگر کارڈ صحیح ہے اورخریدار کے کھاتہ میں روپے موجود ہیں تو اس میں متعلقہ تفصیل چھپ جاتی ہے اور ۴۸ سے ۷۲ گھنٹے کے اندر دکاندار کے اکاؤنٹ میں رقم جمع ہوجاتی ہے، وکالت کے بارے میں امام ابو الحسین قدوریؒ لکھتے ہیں:

"کل عقد جاز أن یعقده الإنسان بنفسه جاز أن یو کل به غیره" (مختصر القدوری ر ۱۲۱) (ہر وہ معاملہ جو آدمی کے لئے بذات خود کرنا جائز ہے، اس معاملہ میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے)۔

۳-فیس کا حکم

بینک کارڈ جاری کرتے وقت، اس کی تجدید (Renewal) کے وقت اور کارڈ گم ہوجانے کے بعد دوسرا کارڈ جاری کرتے وقت فیس وصول کرتا ہے، یہ فیس چونکہ کارڈ پر آنے والے اخراجات اور خدمات کے عوض لی جاتی ہے، اس لئے یہ فیس لینا جائز ہوگا۔

۴-کریڈٹ کارڈ

Credit Card سے وہ تمام فائدے حاصل ہوتے ہیں جو ATM اور Debit کارڈ سے حاصل ہوتے ہیں، لیکن یہ کارڈ مذکورہ دونوں کارڈوں سے تین حیثیت سے ممتاز ہے:

۱-اس کارڈ کا حامل (Card Holder) بینک میں موجود اپنی رقم سے زیادہ بھی استعمال کرسکتا ہے۔

۲-اس کارڈ کے ذریعہ نقد رقم نکالنے یا کسی کے کھاتہ میں منتقل کرنے پر اخراج شدہ رقم کے علاوہ مزید ایک رقم لازم ہوتی ہے۔

۳-کارڈ کے ذریعہ ادھار خریداری پر مطلوبہ رقم پندرہ دنوں کے اندر بینک کو ادا کرنی ہوتی ہے، ایسا نہ کرنے پر یومیہ شرح کے حساب سے مزید رقم لازم ہوتی ہے۔

الف: فیس کی حیثیت

کارڈ جاری کرتے وقت یا اس کی تجدید کے وقت بینک جو فیس وصول کرتا ہے، اس کی حیثیت سروس چارج (Service Charge) کی ہے، جو بینک کو کارڈ جاری کرنے کے سلسلہ میں کرنی پڑتی ہے، قرض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس لئے یہ جائز ہوگا۔

ب-مزید رقم کی حیثیت

کریڈٹ کارڈ سے نقد رقم نکالنے کی صورت میں جو مزید رقم کارڈ ہولڈر کے ذمہ لازم ہوتی ہے، وہ دراصل سود ہی ہے:

"وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (سورہ بقرہ:۲۷۵) (اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام)۔

"وَمَا آتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِيَرْبُوَا فِيْ أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ" (روم:۳۹) (جو سود تم دیتے ہو، تاکہ لوگوں کے مال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا ہے)۔

ج-ادھار رقم کا سود

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی ہے، اس رقم کی ادائیگی مقررہ وقت تک نہ کرنے میں جو مزید رقم بینک وصول کرتا ہے، اس کی حیثیت بھی سود ہی کی ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله ، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء" (مسلم ۲؍۲۷ باب الربا، کتاب المزارعۃ والمساقاۃ) (اللہ کے رسول ﷺ نے سود کھانے والے، کھلانے والے، اس کے لکھنے والے اور اس کے گواہ بننے والوں پر لعنت فرمائی ہے، اور فرمایا ہے کہ گناہ میں وہ سب برابر کے شریک ہیں)۔

اس لئے کریڈٹ کارڈ کا استعمال کرنے والوں کو چاہئے کہ وہ اس کارڈ کا استعمال نقد رقم نکالنے کے لئے نہ کریں، اور اس کارڈ کے ذریعہ قرض لینے کے بعد مقررہ مدت تک بینک کو قرض ادا کردیں، تاکہ مدت گزرنے کے بعد سود دینے سے بچ سکیں۔

حاصل بحث

۱-ضرورت مندلوگوں کے لئے ATM کارڈ کا استعمال جائز ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ کا استعمال بھی ضرورت مندوں کے لئے جائز ہے، اور اس کارڈ کے ذریعہ خریداری ادھار خریداری کے حکم میں ہے، جس میں خریدار کا وکیل (بینک) ثمن ادا کرتا ہے۔

۳-ان دونوں کارڈ کے حصول کے لئے فیس ادا کرنا جائز ہے۔

۴-الف: کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے کے لئے فیس کی حیثیت سروس چارج کی ہے، قرض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

ب-اس کارڈ کے ذریعہ رقم نکالنے پر مزید رقم جو بینک کو ادا کرنی ہوتی ہے، اس کی حیثیت سود کی ہے۔

ج-اس کارڈ کے ذریعہ قرض کی رقم لینے کے بعد مقررہ مدت تک اگر رقم بینک کو ادا نہ کی گئی تو مدت گذر جانے کے بعد جو زائد رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اس کی حیثیت سود کی ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ- چند شرعی وضاحتیں

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی ☆

اے ٹی ایم کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کو جاری کرتا ہے، اور اس کارڈ کے ذریعہ کارڈ ہولڈر کسی بھی شہر میں موجود اے ٹی ایم نظام سے اپنی جمع کردہ رقم حاصل کرسکتا ہے۔ اس کارڈ کے بنوانے اور بینک سے اس طرح کا معاملہ کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس وقت راستے پرخطر ہوتے ہیں، اپنی رقم کو محفوظ طریقے سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا بہت مشکل ہوتا ہے، بعض دفعہ رقم کے ساتھ جان بھی چلی جاتی ہے، تو رقم کمانے والا شخص سوچتا ہے کہ رقم کو منتقل کرنے کا سب سے محفوظ طریقہ بینک ہے، جس کے لئے وہ کارڈ بنواتا ہے، یہ درحقیقت انسانی ضرورت بن چکا ہے، نہ تو مذکورہ کارڈ بنوانے میں کوئی فیس لگتی ہے اور نہ ہی مزید کوئی رقم دینی پڑتی ہے، اس طرح کارڈ بنواکر اپنی رقم محفوظ طریقہ پر دوسری جگہ منتقل کرلینا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ یہ کارڈ درحقیقت جمع کردہ رقم کا وثیقہ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی رقم حاصل کرسکتا ہے، اس میں شرعی کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی ہے، اس کی نظیر کتب فقہ میں ملتی ہے، علامہ سرخسی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ''المبسوط'' میں عبداللہ بن زبیرؓ کے عمل کو نقل کیا ہے کہ وہ مکہ میں تاجروں سے پیسے لیا کرتے تھے اور کوفہ وبصرہ میں واپس کرنے کا وثیقہ لکھ دیا کرتے تھے، عبداللہ بن عباسؓ سے جب سوال کیا گیا تو انہوں نے اس کی تصدیق فرمائی (دیکھئے: المبسوط ۱۴؍ ۳۷)۔

کتب فقہ میں سفتجہ کی بحث آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو قرض دے

☆ صدر مفتی دارالافتاء، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

تا کہ وہ دوسرے شہر میں قرض خود اس کو یا اس کے کسی دوست کو ادا کردے، اس کے شرعی حکم کے سلسلہ میں فقہاء یہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر قرض دیتے وقت دوسرے شہر میں واپسی کی شرط لگادے تو یہ "کل قرض جر نفعا" کے تحت مکروہ ہوگا، کیونکہ راستہ کے خطرات سے محفوظ رہنے کا فائدہ اٹھارہا ہے اور اگر اس طرح کی شرط نہ لگائے تو بلا کراہت جائز ہوگا، مذکورہ کارڈ درحقیقت سفتجہ کی اس صورت میں داخل ہے جو بلا کراہت جائز ہے، کیونکہ اس میں دوسرے شہر میں واپسی کی شرط نہیں ہوتی ہے، رقم جمع کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے وہ جہاں چاہے اس نظام کے تحت اپنی رقم نکالے۔

نیز یہ انسانی ضرورت بھی ہے، اس لئے "الضرورات تبیح المحظورات"، "الضرر یزال"، "المشقة تجلب التیسیر" اور اس طرح کے دیگر اصول کے پیش نظر اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔

ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور خرید وفروخت کا حکم

دوسرا کارڈ ڈیبٹ کارڈ کہلاتا ہے، اس میں کارڈ ہولڈر صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور زاید رقم نہ تو دینی پڑتی ہے اور نہ ہی ملتی ہے، یہ کارڈ بھی اپنی جمع کردہ رقم کا وثیقہ ہوتا ہے، البتہ اس سے فائدہ اٹھانے کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

۱- ضرورت پڑنے پر اپنی رقم نکالی جائے۔

۲- اپنی رقم دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کی جائے۔

۳- اس کارڈ کے ذریعہ اشیاء کی خرید وفروخت ہو، اس کے بعد دوکاندار کے کھاتہ میں قیمت منتقل کرادی جائے، پہلی صورت کا وہی حکم ہے جو اے ٹی ایم کا بیان کیا گیا ہے، یعنی بلا کراہت جائز و درست ہے اور اس کے دلائل بھی وہی ہیں جو اے ٹی ایم کے ذیل میں ذکر کئے گئے ہیں۔

دوسری صورت بھی جائز ودرست ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی کو اپنی رقم دے کر اس کو وکیل بنادے کہ میری یہ رقم فلاں کو پہنچادو، ظاہر ہے کہ یہ جائز ودرست ہے، مذکورہ صورت میں بینک کارڈ ہولڈر کا وکیل ہوگا جو کارڈ ہولڈر کی رقم دوسرے تک پہنچا رہا ہے، خانیہ میں ہے:

"قال المؤكل خذ هذا الألف يا فلان وادفعه إلى فلان فأيهما قضى جاز قياسا واستحسانا" (خانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۵/۴۶۹)۔

تیسری صورت وکالت کی بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور حوالہ کی بھی ہوسکتی ہے اور اقرب الی الفقہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت حوالہ کی ہو، اس لئے کہ حوالہ میں مقروض اپنے قرض کی ادائیگی دوسرے کے ذمہ کردیتا ہے خواہ مقروض کی کوئی رقم پہلے سے اس شخص کے پاس ہو یا نہ ہو، اور کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ اگر محیل (قرض حوالہ کرنے والا مقروض)، محال علیہ (جس کے حوالہ قرض کی ادائیگی کی گئی ہو) اور محال (صاحب دین) تینوں راضی ہوں تو عقد حوالہ درست ہوگا، مذکورہ صورت میں تینوں راضی ہوتے ہیں، لہذا یہ معاملہ درست ہوگا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۶/۱۵)۔

۳- کارڈ بنوانے کے لئے فیس کی ادائیگی کا حکم

غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ فیس درحقیقت محنت وعمل کی اجرت ہے، نیز کارڈ ہولڈر کو سہولیات دینے اور ان کی خدمت کرنے کا معاوضہ ہے اور کسی محنت کی اجرت لینا و دینا یا کسی کی بہتر خدمات پر معاوضہ لینا جائز ودرست ہے، جیسا کہ پاسپورٹ بنوانے کی اجرت، دلالی کی اجرت، ویزا حاصل کرنے کی اجرت اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے مسائل ہیں جن میں محنت کی اجرت لینا جائز ودرست ہے، لہذا مذکورہ صورت میں بھی کارڈ بنوانے کی فیس دینا جائز ودرست ہوگا۔

بینک میں رائج مختلف کارڈوں کا حکم

مولانا خورشید انور اعظمی ☆

آج کے دور ترقی میں تجارت کا دائرہ کافی وسیع ہو چکا ہے، دور دراز شہروں اور ملکوں میں جانا اور وہاں تجارت کرنا ایک عام سی بات ہوگئی ہے، ایسے میں سب سے بڑا مسئلہ رقم کی منتقلی کا ہے، کہ تاجر جہاں چاہے محفوظ طریقہ پر حسب ضرورت مطلوبہ رقم حاصل کر کے اطمینان کے ساتھ تجارت کر سکے۔

بینکوں نے اس صورتحال کو مدنظر رکھتے ہوئے لین دین کی مختلف صورتیں نکالیں، اور کئی طرح کے کارڈ جاری کیے، تاکہ دوسرے شہروں اور ملکوں میں بھی رقم کی منتقلی آسانی کے ساتھ ہو سکے، اور راستے کے خطرات کی الجھن بھی نہ رہے۔

لیکن بینک کی فراہم کردہ سہولیات سے فائدہ اٹھانے سے قبل ضروری ہے کہ اس کی شرعی حیثیت متعین کر لی جائے، اس لئے کہ بینک کا عمومی نظام سود پر مبنی ہے اور شریعت مطہرہ نے سود کو حرام قرار دیا ہے، اور نبی اکرم ﷺ نے سود سے تعلق رکھنے والے تمام افراد پر لعنت فرمائی ہے:

''لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه'' (سنن الترمذی کتاب البیوع)۔

☆ استاذ جامعہ مظہر العلوم بنارس یوپی۔

۱-اے ٹی ایم کارڈ کا شرعی حکم

یہ کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کو اس غرض سے جاری کرتا ہے کہ وہ اپنے شہر یا ملک یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی موجود اے ٹی ایم نظام سے اپنی ضرورت کے بقدر رقم بصورت نقد حاصل کرسکیں۔

اس کارڈ کے ذریعہ آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے، اور اس کو حاصل کرسکتا ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اس کارڈ سے فائدہ اٹھانا ازروئے شریعت درست ہوگا، اس وجہ سے کہ بینک میں جو رقم جمع کی جاتی ہے وہ بطور قرض ہوتی ہے، جمع کرنے والا جب چاہتا ہے، بینک سے نکال لیتا ہے، اور قرض کے سلسلے میں یہ بات بہ صراحت موجود ہے کہ نفع کی شرط کے بغیر قرض دینا اور لینا درست ہے، ممانعت قرض مشروط کی صورت میں ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

"کل قرض جر نفعا حرام أی إذا کان مشروطا" (ردالمحتار ۷/ ۳۵۵)۔

مغنی میں ہے:

"کل قرض شرط فیه أن یزید فهو حرام بلاخلاف" (المغنی ۴/ ۳۶)۔

آج جبکہ جاری رقم لے کر دور دراز مقامات کا سفر کرنا بہت تشویشناک امر ہے، اور ہر لمحہ اندیشہ رہتا ہے کہ مال کے ساتھ کہیں جان بھی نہ گنوانی پڑے، اس صورت حال میں اس کارڈ سے استفادہ، مندوب و مستحسن ہوگا۔

۲-ڈیبٹ کارڈ

یہ کارڈ بھی بینک اپنے کھاتہ داروں کے لئے جاری کرتا ہے اور اس کے استعمال کا بھی کسی طرح کا کوئی معاوضہ ادا نہیں کرنا پڑتا، سوائے اس فیس کے جو کارڈ کے بنوانے کے لئے

دی جائے، اس کے ذریعہ بھی آدمی صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی استعمال کرسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

البتہ آدمی اس کارڈ کے ذریعہ تین قسم کے فائدے حاصل کرتا ہے:

۱-خرید وفروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی۔

۲-ضرورت پر رقم کا نکالنا۔

۳-ضرورت پر رقم کا اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنا۔

اس کارڈ کے استعمال میں بھی کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، اس لئے کہ قرض دینے والا اپنی جمع کردہ رقم سے کسی نفع کی شرط کے بغیر، بوقت ضرورت استفادہ کرتا ہے، باقی رہی فیس تو یہ کارڈ اوراس کے بنوانے کے عوض میں ہے، یا اس سلسلے کے حساب وکتاب کی اجرت کے طور پر ہے۔

۳-کارڈ کے لئے فیس دینے کا مسئلہ

اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کے حصول کے سلسلے میں جو رقم بطور فیس دی جاتی ہے، اس کا دینا درست ہے، اس لئے کہ یہ فیس کارڈ، اس کی بنوائی، قلم، کاغذ اور دیگر اخراجات کے عوض میں ہے، نیز اسے اس سے متعلق رجسٹر وغیرہ درست رکھنے کی اجرت بھی قرار دی جاسکتی ہے۔

درمختار میں ہے:

”یستحق القاضی الأجر علی کتب الوثائق أو المحاضر أو السجلات قدر ما یجوز لہ برہ کالمفتی“ (درمختار ۹/۱۲۷)۔

کریڈٹ کارڈ

کریڈٹ کارڈ کی صورت حال یہ ہوتی ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بینک میں رقم کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کارڈ کو جاری کرنے کے لئے بینک ضرورت مند

آدمی کے حالات معلوم کرکے اس کی مالی حیثیت متعین کرتا ہے، پھر اسی حیثیت کا کارڈ جاری کرتا ہے، اور اسی کارڈ کی بنیاد پر حامل کارڈ کو رقم فراہم کرتا ہے، پھر اس کارڈ کے اجراء استعمال اور تجدید کی فیس لیتا ہے۔

الف- باوجودیکہ اس کارڈ کے ذریعہ ادھار خرید وفروخت ہوتی ہے، پھر بھی اس کے حصول کے لئے فیس دینا درست ہوگا، اس وجہ سے کہ بینک حامل کارڈ کا کفیل ہے کہ دوسرے شہروں میں یا خرید وفروخت کے موقع پر رقم فراہم کرے، اس سلسلے میں بہت سے اخراجات ہوتے ہیں، بینک انہی اخراجات کے عوض میں فیس کی رقم وصول کرنے کا مجاز ہوگا۔

ب- اس کارڈ میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید رقم جمع کرنی ہوتی ہے، جو شرعا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قرض کے ساتھ نفع کی شرط لگادی گئی ہے جو ازروئے شرع ناجائز ہے۔

ج- کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کارڈ کے ذریعہ کچھ چیزیں خریدی جاتی ہیں، اور بینک ان کی قیمت ادا کرتا ہے، مگر جب بینک کو وہ رقم ادا کرنی ہوتی ہے تو اس کی دو صورت ہوتی ہے:

اگر رقم کی ادائیگی مدت مقررہ کے اندر ہو تو بینک کی ادا کردہ رقم کے بقدر ہی ادا کرنی ہوتی ہے، اور اگر اس کی ادائیگی مدت کے بعد ہو تو اس کے ساتھ مزید رقم ادا کرنی پڑتی ہے۔

ظاہر ہے کہ مزید رقم کی ادائیگی کی صورت بھی شرعا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قرض مشروط پایا جارہا ہے، جو ممنوع ہے۔

رہی مدت مقررہ کے اندر رقم کے ادا کرنے کی صورت تو وہ بظاہر درست ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

"تعلیق القرض حرام والشرط لا یلزم" (البحر الرائق ۶/ ۳۱۲)۔

لیکن اس سے بھی حتی الامکان بچنے کی ضرورت ہے، اس وجہ سے کہ آدمی عموما قرض کی ادائیگی مقررہ مدت کے اندر نہیں کرپاتا اور سود کی لعنت میں گرفتار ہوجاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس طرح کی صورت حال کو بہت واضح انداز سے بیان فرمایا ہے، لکھتے ہیں:

"إن عامة المقترضين بهذا النوع هم المفاليس المضطرون و كثيرا ما لا يجدون الوفاء عند الأجل فيصير أضعافا مضاعفة لا يمكن التخلص منه أبدا وهو مظنة لمناقشات عظيمة و خصومات مستطيرة" (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۰۶)۔

بینک کے اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کا حکم

مولانا محمد نعمت اللہ قاسمی ☆

۱- بینک میں جمع کردہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے امانت کی نہیں، اس لئے کہ بعینہ وہ رقم جمع کرنے والے کو واپس نہیں کی جاتی ہے اور قرض سے کسی قسم کا استفادہ سود ہے اور سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، جو ثبوتاً اور دلالۃً دونوں لحاظ سے قطعی ہے۔

استفادہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کیلاً، وزناً، عدداً، قرض سے زیادہ وصول کیا جائے، یہ تو حرام ہے ہی، دوسری صورت یہ ہے کہ صرف وصفاً قرض سے زیادہ وصول کیا جائے، یا ایسی چیز قرض سے زیادہ وصول کی جائے جس کا تعلق بظاہر قرض سے نہ ہو۔

وصفاً زیادہ وصول کرنے کی مثال یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں جودت اور عمدگی کی شرط کرلی جائے کہ جو مال دیا ہے وہی مال، لیکن اس سے عمدہ مال لوں گا، یا یہ کہ قرض تو دیا ایک شہر میں اور وصول کرنے کی شرط لگایا دوسرے شہر میں، جسے فقہاء کی اصطلاح میں ''سفتجہ'' کہا جاتا ہے، یہ بھی وصفاً زیادہ وصول کرنے کی مثال ہے کہ خطر طریق سے حفاظت کی شرط اس میں پائی جاتی ہے۔

غیر متعلق شئی زیادہ وصول کرنے کی شرط کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کہا جائے، قرض دے رہا ہوں اس شرط پر کہ تم میری دعوت کرو، یا تمہارے مکان میں ایک ماہ میں رہوں گا وغیرہ۔

ان تمام صورتوں میں اگر شرط کے بغیر وصف یا غیر متعلق شئی کی زیادتی مقرض کو حاصل ہو رہی ہے تو وہ اس کے لئے جائز ہے، لیکن اگر بطور شرط یہ زیادتیاں قرض دینے والے کو حاصل

☆ استاذ دار العلوم ملیہ، کھگڑیا (بہار)۔

ہورہی ہیں تو وہ اس کے لئے جائز نہیں ہیں، حرام ہیں، گرچہ بعض فقہاء کرام نے ان کے اوپر کراہت کا اطلاق کیا ہے، لیکن ان کی مراد بھی تحریم ہی ہے (ان تمام تفصیلات کے لئے دیکھئے: امداد الفتاوی رسالہ کشف الدجی عن وجہ الربا، مؤلفہ حضرت مولانا ظفر احمد تھانویؒ ۳/۹۷ تا ۳۰۳)۔

لیکن اگر قرض سے استفادہ نہ ہو بلکہ استفادہ کے لئے علاحدہ سے اجرت ادا کی جائے، تو یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ منی آرڈر والے مسئلہ میں حضرت تھانویؒ نے ۱۳۲۰ھ اور ۱۳۳۱ھ کے فتوے میں حرمت سفتجہ کی وجہ سے منی آرڈر کو ناجائز تحریر فرمایا تھا، لیکن پھر ۱۳۳۲ھ کے فتوی میں منی آرڈر فیس کو روانگی وغیرہ کی اجرت قرار دے کر منی آرڈر کو جائز تحریر فرمایا (دیکھئے: امداد الفتاوی ۳/۱۴۲ تا ۱۴۹)۔

پس اگر بینک میں غیر سودی قرض جمع ہو اور اسے دوسرے شہر یا ملک میں اجرت دے کر منتقل کرایا جائے، تو یہ بھی جائز ہے۔

۲- اس عاجز کے خیال میں بینک میں رقم جمع کرانا اعانت علی المعصیۃ نہیں ہے، اس لئے کہ بینک سے دوسروں کو سود پر قرض دیا جاتا ہے تو یہ بینک کا اپنا فعل ہے، رقم جمع کرنے والا اس کا باعث اور محرک نہیں ہے، پس بینک کے غیر سودی اکاؤنٹ میں بغرض حفاظت اپنی رقم جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں سودی اکاؤنٹ میں بلا وجہ رقم جمع کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

۳- تیسری بات یہ کہ ہر شخص کے لئے اتنا مال کہ اس کا ضیاع اس کے لئے جان لیوا صدمہ کا باعث ہو، اس کی حفاظت اس کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا جان کی حفاظت اس کے لئے ضروری ہے، اور غالبًا اس حدیث پاک کے اندر جس میں مال کی حفاظت کی خاطر قتال کی اجازت دی گئی ہے، اس سے مراد ہر شخص کے لئے اسی قدر مال ہے جس کا ضیاع اس کے لئے جان لیوا صدمہ کا باعث ہو، پس جان کی طرح اتنے مال کی حفاظت میں بھی محرمات شرعیہ قطعیہ تک کے ارتکاب کی اجازت ہوگی اور یہ تو ظاہر ہے کہ شخص کے تفاوت سے اتنے مال کی مقدار میں بھی تفاوت ہوگا اور غور کرنے سے یہ بھی درحقیقت اضطرار فی النفس ہی کی ایک صورت ہے، بادی النظر میں اضطرار فی المال ہے، عزت وآبرو کے حق میں بھی اضطرار کے تعلق سے یہی تفصیل ہوگی۔

۴- چوتھی بات یہ کہ اگر عزت وآبرو اور مال کا ضیاع اس حد تک ہو کہ وہ قابل تحمل ہو، اس سے نفس کا ضیاع لازم نہ آتا ہو، البتہ انسان کرب اور پریشانی سے دوچار ہو سکتا ہو تو یہ عزت و آبرو اور مال کے حق میں حاجت کی صورت ہوگی اور یہ بھی درحقیقت نتیجہ کے لحاظ سے حاجت فی النفس ہی کی ایک صورت ہے۔

۵- پانچویں بات یہ ہے کہ عاجز اپنی محدود معلومات کی روشنی میں سمجھتا ہے کہ محرمات شرعیہ قطعیہ جو ثبوتاً اور دلالۃً دونوں لحاظ سے قطعی ہوں، ان کے ارتکاب کی اجازت صرف اضطرار کی حالت میں ہوگی، خواہ وہ نفس کا اضطرار ہو یا مال کا یا عزت وآبرو کا، اضطرار سے کم درجہ کی مجبوری میں خواہ اس کا نام ضرورت رکھیں یا حاجت، محرمات شرعیہ قطعیہ کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہوگی، خواہ یہ محرمات شرعیہ قطعیہ ممنوع لذاتہ ہوں یا لغیرہ۔

فقہاء کرام نے جن صورتوں میں اضطرار سے کم درجہ کی صورت میں محرمات شرعیہ کے ارتکاب کی اجازت دی ہے، ان پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام محرمات وہ ہیں جن کا ثبوت دلائل سے ہے، جنہیں آپ مکروہ تحریمی کہہ سکتے ہیں۔

بیع کی تعریف، بیع کے شرائط، بیع کا حکم، کفالت کے شرائط، اجارہ کی تعریف، اجارہ کے شرائط، اس طرح کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کا ثبوت ایسے دلائل سے ہیں جن میں ظنیت یا تو ثبوت میں ہے یا دلالت میں۔ پس اگر شریعت میں کچھ احکام ومسائل اور معاملات ایسے ملتے ہیں جو عام اصول وقواعد کے خلاف ہیں اور بربناء حاجت ان کی اجازت دی گئی ہے، تو یہ درحقیقت حاجت کی بناء پر دلائل ظنیہ سے ثابت شدہ امر میں رخصت واجازت ہے، نہ کہ دلائل قطعیہ سے ثابت شدہ امر ہیں۔

ہاں! بیع بالوفاء، استقراض بالربح، تداوی بمحرم، کشف ستر مرأۃ، اس طرح کے دو چار جزئیات سے البتہ تامل ہوتا ہے، لیکن اولاً اس طرح کے جزئیات میں اس امر کی تنقیح ضروری ہے کہ فقہاء کرام سے جو اجازت مصرح ہے، وہ درحقیقت اضطرار کی حالت میں ہے یا اس سے کم

درجہ کی حالت میں بھی، ثانیاً یہ جزئیات متفق علیہا ہیں یا مختلف فیہا۔ ان امور کی تنقیح کے بغیر ان جیسے جزئیات کو سامنے رکھ کر یہ اصول بنالینا کہ ''اضطرار سے کم درجہ کی ضرورت میں بھی ممنوع لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت ہے، خواہ اس کی ممانعت دلائل قطعیہ ہی سے کیوں نہ ثابت ہو، میرے خیال میں صحیح نہیں ہے۔ پھر تداوی بالمحرم میں تو نہ صرف ممنوع لغیرہ بلکہ ممنوع لذاتہ کا بھی ارتکاب ہوتا ہے جو محل نظر اصول کی روشنی میں بھی اضطرار کے بغیر صحیح نہیں ہونا چاہئے۔ پس یہ اور ان جیسے دوسرے جزئیات کی مکمل تنقیح ضروری ہے۔

رہی یہ بات کہ حاجت کبھی ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتا ہے تو اس کا اگر یہی مطلب ہے کہ ضرورت سے مراد اضطرار ہے، اس طرح حاجت کبھی اضطرار کا درجہ اختیار کرلیتا ہے تو پھر اکراہ غیر ملجی جو حاجت کے درجہ میں ہے اور اکراہ ملجی جو اضطرار کے درجہ میں ہے، یہاں بھی اکراہ غیر ملجی کو اکراہ ملجی کے درجہ میں اتار کر، اکراہ غیر ملجی کی صورت میں بھی اکل میتہ، اکل لحم خنزیر، شرب خمر، شرب دم وغیرہ کی اجازت ہونی چاہئے تھی، جبکہ فقہاء کرام تصریح فرماتے ہیں کہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں ان امور کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔

ان چند تمہیدی اور اصولی گفتگو کے بعد ترتیب وار سوالوں کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

۱-اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ دوشرطوں کے ساتھ جائز ہے:

الف-غیر سودی اکاؤنٹ میں رقم جمع کی گئی ہو۔

ب-دوسرے شہر یا دوسرے ملک میں رقم پہنچانے کی اجرت ادا کردی جائے، تاکہ سقوط خطر طریق جو ایک قسم کا استفادہ ہے محض قرض کی وجہ سے حاصل نہ ہو، ورنہ پھر دوسرے شہر یا ملک میں قرض وصول کرنا جائز نہیں ہوگا، تفصیل کے لئے تمہید کا شق ۱، ۲ ملاحظہ فرمائیں۔

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ جائز ہے۔

۳- اس فیس کو ہم دوسرے شہر یا دوسرے ملک میں رقم منتقل کرنے کی اجرت قرار

دیں گے، اس لئے وہ فیس نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ دوسرے شہر یا دوسرے ملک میں رقم منتقل کرنے کے جواز کے لئے لازم ہے۔

۴- کریڈٹ کارڈ کی حیثیت سند کی ہے، اگر اس کا استعمال نقد رقم نکالنے یا دوسرے کے کھاتے میں رقم منتقل کرنے کے لئے کیا گیا ہے، تو اس کی حیثیت قرض کے حصول کے لئے سند کی ہے اور اگر اس کا استعمال مال کی خریداری کے لئے کیا گیا ہے تو اس کی حیثیت حوالہ کے لئے سند کی ہوگی، یعنی کارڈ کے مالک نے کسی تاجر سے ادھار مال خریدا جس کے نتیجہ میں وہ تاجر کا مقروض ہوگیا، اب اس قرض کی ادائیگی کا ذمہ بینک نے لے لیا جس کے لئے ثبوت اور سند یہ کارڈ ہے، یہ گفتگو تو اس کارڈ کی حیثیت سے متعلق ہوئی۔

اب سوالوں کے ہر شق کا جواب ملاحظہ ہو:

الف- جیسا کہ اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ سے متعلق تحریر کیا گیا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک میں رقم منتقل کرنے کے لئے علاحدہ سے اجرت ادا کرنا ضروری ہے، اجرت ادا کئے بغیر یہ استفادہ جائز نہیں ہے، ورنہ "**کل قرض جر نفعا فھو ربا**" کے ذیل میں آ کرنا جائز ہو جائے گا اور کارڈ کی فیس کو ہم اجرت قرار دے سکتے ہیں، اس میں کوئی مانع شرعی نہیں ہے، اسی طرح ہم یہاں کارڈ کی فیس کو اس قرض کے منتقل کرنے کی اجرت قرار دے سکتے ہیں، جو قرض نقد کی صورت میں یا سامان کے ثمن کی صورت میں کریڈٹ کارڈ کے مالک کو حاصل ہوا۔

ب،ج- کارڈ کا استعمال خواہ نقد رقم نکالنے کے لئے کیا گیا ہو یا رقم دوسرے کے کھاتے میں منتقل کرنے کے لئے، یا خریداری کے لئے بہر صورت اصل رقم سے جو زائد رقم ادا کی جائے گی وہ سود ہے اور سودی قرض لینا اضطرار کے بغیر جائز نہیں ہے، جیسا کہ تمہید کی شق ۵ میں عاجز نے اپنی رائے ظاہر کیا ہے۔

کریڈٹ کارڈ سے متعلق مسائل

مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی ☆

جدید سائنسی ایجادات و انکشافات اور ماڈرن ذرائع ابلاغ نے مختلف مما لک کے فاصلے اور دوریوں کو کافی قریب کر دیا ہے، بلکہ پوری دنیا سمٹ کر ایک گاؤں اور خاندان بن چکی ہے اور اب مہینوں کا سفر گھنٹوں میں ممکن ہو چکا ہے، دور دراز کی خبریں اور پیامات و پیغامات چند لمحوں میں بہ آسانی ملنے لگی ہیں، رشتہ داروں سے دوری کا غم، دوستوں سے ملنے کی فکر ذہنوں سے دور ہو چکا ہے، گویا کہ جدید ذرائع ابلاغ نے پہلے زمانے کے بہت سے ناممکنات کو ممکن ہی نہیں حقیقت میں تبدیل کر دیا ہے، اور یہ ترقی کسی ایک ہی شعبہ تک محدود نہیں، زندگی کے مختلف شعبوں میں ہو رہی ہے اور ہوتی رہے گی، انہی جدید سہولیات اور ترقیات میں سے ایک ترقی Banking نظام میں اے ٹی ایم کارڈ، ڈیبٹ کارڈ اور کریڈٹ کارڈ کی شکل میں ہوئی ہے، جو عوام الناس کی سہولتوں اور بینک میں لمبی قطار میں ٹھہرنے کی زحمت سے بچانے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔

اے ٹی ایم کارڈ (ATM Card)

اے ٹی ایم کارڈ کی غرض و غایت یہ ہے کہ کھاتہ دار اپنے بینک کے وقت کی پابندی اور بینک میں لمبی لائن میں ٹھہرنے کے بجائے، اپنے شہر یا ملک میں کسی جگہ رہتے ہوئے بوقت ضرورت اپنی جمع کردہ رقم سے استفادہ کر سکے، یعنی ضرورت کے وقت نقد رقم اے ٹی ایم نظام

☆ استاذ حدیث وشعبہ افتاء جامعہ عائشہ نسواں، حیدرآباد۔

سے حاصل کر سکتا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ'' چیک بک'' لیکن چیک بک سے نقد رقم نکالنے کے لئے اپنے بینک میں جانا ضروری ہے، جبکہ اے ٹی ایم کارڈ سے کسی بھی اے ٹی ایم نظام سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، البتہ اپنے بینک کے اے ٹی ایم کے علاوہ دوسرے کسی بینک کے اے ٹی ایم نظام سے استفادہ کی صورت میں کچھ رقم بطور فیس ادا کرنی پڑتی ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اے ٹی ایم کارڈ کی حیثیت بھی چیک بک کی ہے، البتہ اس میں قدرے توسع ہے اور چیک بک میں تنگی ہے، اور جس طرح چیک بک سے استفادہ درست ہے، اسی طرح اے ٹی ایم کے موجودہ نظام سے بھی استفادہ کی گنجائش ہے۔

ڈیبٹ کارڈ (Debit Card)

Debit Card کا مقصد بھی تقریبا وہی ہے جو اے ٹی ایم کارڈ کا ہے، البتہ اس میں مزید توسع اور سہولت ہے، اے ٹی ایم کارڈ کے ذریعہ صرف نقد رقم سے ہی استفادہ کیا جا سکتا ہے، جبکہ ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ سوالنامہ میں مذکور تینوں قسم کی سہولیات سے استفادہ ممکن ہے، اس کارڈ سے بھی تینوں طرح کی سہولیات سے استفادہ میں کوئی قباحت نہیں ہے، البتہ خرید وفروخت کی صورت میں اگر قیمت کی ادائیگی میں کسی طرح کا غرر یا بائع مشتری میں سے کسی کو ضرر ہو تو پھر اس کے ذریعہ خرید وفروخت قابل غور ہوگا۔

کریڈٹ کارڈ (Cradit Card)

کریڈٹ کارڈ درحقیقت ادھار معاملہ کی ماڈرن شکل ہے، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، کریڈٹ کارڈ کا معاملہ دراصل قرض کا معاملہ ہے، کارڈ جاری کرنے والا بینک قرض دیتا ہے اور کارڈ ہولڈر قرض لیتا ہے اور اسی کے ساتھ بینک کفیل اور وکیل بھی ہوتا ہے، کارڈ ہولڈر جب کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خریداری کرتا ہے، تو اس کے بل کی ادائیگی کا ضامن بینک ہوتا ہے،

اور بینک کارڈ ہولڈر سے بلوں کی وصولی کرنے کے بعد تاجر کو اس کی رقم ادا کرتا ہے، تو گویا بینک بیک وقت کارڈ ہولڈر کا اور تاجر دونوں کا وکیل ہوتا ہے، چنانچہ بینک کارڈ ہولڈر کے وکیل ہونے کی حیثیت سے اس کے بلوں کی ادائیگی کرتا ہے، اور تاجر کے وکیل ہونے کی حیثیت سے کارڈ سے رقم حاصل کرتا ہے۔

اور یہ صورت کہ ایک ہی شخص دو فرد کی طرف سے وکیل ہو، فقہاء کے نزدیک درست ہے، البتہ یہاں ایک بات محل غور ہے کہ کیا ایک ہی شخص بیک وقت وکیل اور اپنے مؤکل کے حقوق کا ضامن ہوسکتا ہے، یا نہیں؟ فقہاء ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس کی گنجائش ملتی ہے، البتہ فقہاء حنفیہ اس کی اجازت نہیں دیتے ہیں، اس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ جو شخص بیک وقت وکیل اور اپنے مؤکل کے حقوق کا ضامن ہے، اپنے آپ کو ناجائز طور پر ضمانت سے بری کرلے تو پھر مؤکل کا بہت بڑا نقصان ہوسکتا ہے، یہ خطرہ اور اندیشہ اپنی جگہ بالکل درست ہے، لیکن بینکنگ کے موجودہ نظام میں یہ خطرہ بالکل موہوم ہے، اور خاص طور سے کریڈٹ کارڈ سے متعلق معاملات تو انٹرنیشنل طور پر متعین اور معروف ومشہور ہیں، اور یہ کسی فرد یا ایک خاص بلاک یا شہر کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ بین الاقوامی معاملہ ہے، کسی بھی بینک کے لئے یہ گنجائش نہیں کہ وہ متعینہ ومعروف ضابطہ کی خلاف ورزی کرے۔

خلاصہ بحث

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوال میں مذکور مسئلوں کا جواب حسب ذیل ہے:

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ بلا کسی قباحت کے درست ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ، جبکہ عاقدین میں سے کسی کو غرر لاحق نہ ہو جس کا امکان عام طور سے اس کارڈ سے خرید وفروخت کی صورت میں نہیں رہتا ہے، درست ہوگا۔

۳-اے ٹی ایم کارڈ، ڈیبٹ کارڈ ان دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے کچھ رقم بطور فیس دینی پڑے تو دی جاسکتی ہے، کیونکہ یہ فیس بینک کی خدمات کے عوض ہے۔

۴-الف: عام حالات میں جبکہ کسی کو خاص ضرورت نہ ہو، اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ کریڈٹ کارڈ حاصل نہ کرے، کیونکہ انسان کی خواہشات لامتناہی ہیں، جس کی وجہ سے اخراجات دن بدن طویل ہوسکتے ہیں، اور پھر وہ غیر اختیاری طور پر قرض کے دلدل میں پھنستا چلا جائے گا، جس سے باہر نکلنا بہت مشکل ہوسکتا ہے، اور آمدنی وخرچ میں جو توازن باقی رہنا چاہئے، باقی نہ رہنے کی وجہ سے سنگین مالی بحران سے دوچار ہوسکتا ہے، اگرچہ کہ اس کے حاصل کرنے میں بہت سارے فائدے ہیں، لیکن دنیا کے ساتھ دین کا بھی بڑا نقصان یہ ہے کہ اس کے لئے غیر محسوس طور پر سودی معاملات میں پڑنے کا قوی امکان رہتا ہے، لیکن اگر کوئی حاصل کرنا چاہے، اور اس کے حصول پر کچھ فیس دینی پڑے تو کارڈ ہولڈر کے لئے فیس دینا اور بینک کے لئے وصول کرنا درست ہوگا، کیونکہ یہ فیس بینک ان خدمات کے عوض میں لیتی ہے، جو بینک کو کارڈ جاری کرنے کے سلسلہ میں انجام دینی پڑتی ہے، اس فیس کا قرض سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

ب-کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کی صورت میں جو مزید کچھ رقم ادا کرنی پڑتی ہے، اس کا سود ہونا بالکل واضح ہے، اس لئے بلا ضرورت شدیدہ کارڈ ہولڈر کے لئے بینک سے نقد رقم لینی جائز نہیں ہوگی۔

ج-کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت اور متعینہ مدت پر رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں جو اضافی رقم دی جاتی ہے، یہ اضافی رقم سود ہوگی۔

تحریری آراء:

بینک میں مستعمل کارڈ-شرعی نقطہ نظر

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ☆

۱، ۲-اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ مذکورہ فی السوال تفصیلات کے مطابق جائز معلوم ہوتا ہے۔

۳-کارڈ کے حصول کی اجرت کے طور پر کچھ رقم دینا جائز معلوم ہوتا ہے (اگر کوئی اور محظور شرعی نہ ہو)۔

۴-الف: اس پر سود کی تعریف صادق آتی معلوم ہو رہی ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔

ب-اس کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر گزرا (جائز نہیں)۔

ج-مقررہ مدت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں اضافہ کی شرط فاسد ہے، اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا، ہاں اگر یہ شرط نہ ہو تو جائز ہوگا۔

☆ استاذ تفسیر وفقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

بینک کے اے ٹی ایم ودیگر کارڈ سے استفادہ

مولانا نازبیر احمد قاسمی ☆

ا- اے ٹی ایم کارڈ

اس کارڈ سے استفادہ کی جوصورت اور وضاحت سوال میں کی گئی ہے اس کی روشنی میں اس کارڈ سے استفادہ میں میرے سمجھ کے مطابق صرف ایک سفتجہ والی فقہی ممانعت لازم آتی ہے، جو قرض دیتے وقت اگر مشروط ہوتو ممنوع ہے۔

مگر حقیقت واقعہ یہ ہوتی ہے کہ کھاتہ دار جو رقم بغرض حفاظت بینک میں جمع کرتا ہے وہ بنیادی طور پر کوئی قرض نہیں ہوتا اور نہ اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ بینک ہماری جمع کردہ رقم کا کوئی وثیقہ بہ شکل اے ٹی ایم کارڈ ہمیں دے، مگر بینک چونکہ اس جمع کردہ رقم کو خرچ کر لیتا ہے اس تصرف کی بنیاد پر بذمہ بینک وہ رقم گویا ایک قرض ہو جاتا ہے اور پھر بینک کے تعامل کے بنا پر یہ کارڈ عملاً مشروط سا بن جاتا ہے۔

تاہم چونکہ اصل کے درجہ میں نہ یہاں قرض ہے، نہ کارڈ وثیقہ دینا بہ ضابطہ مشروط اور کھاتا دار اس کارڈ کے ذریعہ صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے، اس لئے اس کارڈ کے حصول اور اس سے استفادہ کی اجازت ہونی چاہئے۔

انجام ومآل کے اعتبار سے اگر رقم بذمہ بینک قرض بھی بن جائے اور کارڈ کو سفتجہ مشروط بھی کہہ دیا جائے تب بھی آج کے پرفتن اور مکمل غیر مامون ہونے کے دور میں جس سے جان

☆ ناظم جامعہ عربیہ اشرف العلوم، کنہواں سیتامڑھی، بہار۔

ومال ہر وقت ایک خطرے میں گھرا ہوا رہتا ہے ادھر جان و مال کی حفاظت مقاصد شریعت میں داخل ہے، اس لئے" الضرورۃ تبیح المحظورات" کے مدنظر اس قسم کے کارڈ سے استفادہ کی گنجائش کو جائز کہا جا سکتا ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کا حکم

ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ بھی کھاتہ دار چونکہ اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے خواہ بوقت ضرورت بقدر ضرورت رقم نکال کر یا اپنے کھاتے سے انٹرنیٹ کی مدد سے کسی دوسرے شخص کے کھاتے میں منتقل کر کے، بظاہر کسی بھی صورت میں کوئی وجہ ممانعت نہیں پائی جاتی، جب بینک کھاتے دار کی رقم اسی کے یا کسی دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کرتا ہے تو بحیثیت وکیل کرتا ہے اور وکالت اپنی اصل کے اعتبار سے ایک عقد مشروع ہی ہے۔

ہاں وہ صورت جس میں کھاتہ دار اس کارڈ کی بنیاد پر کوئی خرید وفروخت کرتا ہے، اس میں بھی ادائیگی قیمت میں بینک یا تو وکیل بنتا ہے اور یہ عقد وکالت ہوتا ہے تو بھی کوئی وجہ ممانعت نہیں، یا بینک اس کارڈ کو جاری کر کے گویا ادائیگی قیمت کی ضمانت لیتا ہے تو عقد کفالت، یا اسے عقد حوالہ کہا جائے کہ کھاتہ دار کے ذمہ جو قرض بصورت ثمن واجب الادا ہو جاتا ہے، وہ دین اس کارڈ کے واسطہ سے بذمہ بینک منتقل ہو جاتا ہے، تو یہ عقد حوالہ بھی محیل محتال اور محتال علیہ تینوں کی رضامندی پائے جانے کے سبب عقد تام وصحیح ہو جاتا ہے، اس طرح بھی کارڈ سے استفادہ میں کوئی وجہ ممانعت نہیں آپاتی، اس لئے ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کو جائز کہا جانا چاہئے۔

۳- کارڈ بنانے کی فیس

اے ٹی ایم یا ڈیبٹ کارڈ کے بنوانے میں جو کچھ رقم بطور فیس لی جاتی ہے اسے بینک کا سروس چارج، حق المحنت اور اجرۃ الخدمت کہہ کر جائز کہا جا سکتا ہے، جیسے کہ بہت سے موقعوں میں

دی جانے والی فیس اجرۃ الخدمت سمجھی جاتی ہیں اور اس کا عام تعامل ہے مثلاً پاسپورٹ بنانے، لائسنس، ڈرافٹ وغیرہ بنوانے کی فیسوں کو اجرۃ الخدمت کہہ کر جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔

۴- کریڈٹ کارڈ

الف- کریڈٹ کارڈ سے استفادہ کے لئے جب کارڈ ہولڈر کی کسی رقم کا بینک میں جمع ہونا ضروری نہیں تو اب جو بھی اور جس طرح بھی استفادہ ہوگا وہ محض بینک کے دیئے ہوئے اور بینک سے حاصل کردہ قرض ہی کی بنیاد پر ہوگا، تو اس سلسلے میں بینک جب بھی اور جس عنوان سے بھی زائد از قرض رقم کا مطالبہ کرے گا وہ بہر حال سود ہی کہلائے گا، اس طرح یہ سارا معاملہ اپنے آغاز ہی سے مشتمل بر ربا ہوگا، جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، سودی کاروبار سے احتراز کی جتنی تاکید آئی ہے وہ ہر خاص و عام کو معلوم ہے، پس کریڈٹ کارڈ سے دراصل استقراض بالربح والی صورت ہوتی، جس کی اجازت خاص شرائط و تفصیل کے ساتھ صرف اس کے محتاجوں کو ہی دی جاتی ہے، ہر کس و ناکس کو علی الاطلاق اجازت نہیں۔

اس لئے کریڈٹ کارڈ کا حصول اور اس کی بنیاد پر کاروبار کرنا وغیرہ وغیرہ ہمارے خیال میں اس لائق نہیں کہ اس کی حوصلہ افزائی کی جائے بلکہ اس کارڈ سے استفادہ کو مطلق ممنوع ہی کہا جائے "دعوا الربا و الريبة" اور آکل ربا و موکل ربا وغیرہ سبھوں کے ملعون ہونے کی جو وعید شدید ہے، اس کا تقاضہ یہی ہے۔

استقراض بالربح والی جزئی اجازت کو جس کے شرائط اپنی جگہ معلوم و مذکور ہیں بنیاد بنا کر اس کریڈٹ کارڈ کے حصول اور اس سے استفادہ کو جائز نہیں کہا جاسکتا۔

بینک میں مروج مختلف کارڈ-شرعی جائزہ

مفتی محبوب علی وجیہی ☆

اے ٹی ایم کارڈ

۱-اس کارڈ کے استعمال میں بظاہر کوئی قباحت نہیں ہے،موجودہ حالات کے اعتبار سے جب غور کیا جاتا ہے تو یہ بینک میں اس کی امانت ہے، جو وہ بوقت ضرورت اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔

ہدایہ جلد سوم میں ہے:

"الوديعة أمانة فى يد المودع إذ اهلكت لم يضمنها لقوله عليه السلام ليس على المستعير غير المغل ضمان ولا على المستودع غير المغل ضمان ولأن بالناس حاجة إلى الاسيداع"۔

ڈیبٹ کارڈ

۲،۳-اس کارڈ کے ا- نعال میں بھی شرعاً کوئی خرابی نہیں ہے،کارڈ بنوانے کے لئے جو فیس دی جاتی ہے وہ اس کارڈ کا عاوضہ ہے،میری نظر میں وہ تینوں فائدے جو اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کئے جاتے ہیں جائز ہ ں۔

☆ ناظم مدرسہ فرقانیہ رام پور یوپی۔

کریڈٹ کارڈ

۴-اس کارڈ کے استعمال میں بعض صورتیں سود کی پائی جاتی ہیں، کیونکہ کارڈ کے مالک کی کوئی رقم بینک میں نہیں ہوتی، وہ صرف اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت کرسکتا ہے، یہ آدمی بینک میں اپنی رقم جمع کرتا رہتا ہے اور بینک اس سے اپنا قرض وصول کرتا رہتا ہے، اور اگر پہلے سے رقم جمع ہے تو وہ استعمال کے بقدر اس میں سے کم ہوتی رہتی ہے، اگر جمع شدہ رقم ختم ہو جائے تو کارڈ کے مالک پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس صورت میں ہی کارڈ استعمال کر کے اپنی ضرورت پوری کرسکتا ہے، یہ شکل ہی قرض کی ہے، نقد رقم نکالنے یا کسی کھاتہ میں رقم منتقل کرنے کی صورت میں ایک رقم علاحدہ سے ادا کرنی پڑتی ہے، تو یہ شریعت کی اصطلاح میں سود ہے، پھر کارڈ کے ذریعہ سے خریداری کے سلسلہ میں اگر اس کی جمع شدہ رقم کم ہے تو بقیہ رقم پندرہ دن کے اندر ادا کرنا ہوگی، اگر پندرہ دن کے اندر جمع نہیں کی تو یومیہ شرح کے حساب سے مزید رقم دینا ہوگی یہ سود ہوگا، ان وجوہات کی بنا پر جن صورتوں میں سود کی آمیزش ہے وہ صورتیں ناجائز ہیں باقی جائز ہیں۔

ردالمحتار میں ہے:

"إذا كان مشروطا صار قرضا فيه منفعة وهو ربا وإلا فلا بأس به" (رد المحتار ۴؍۲۴۲)۔

بینک کے مختلف کارڈ سے استفادہ میں قابل غور پہلو

مفتی حبیب اللہ قاسمی ☆

۱، ۲- اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ دونوں طرح کے کارڈ سے استفادہ درست ہے، اس کے ذریعہ خرید وفروخت، ضرورت کے وقت رقم کا اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنا سب مباح ہے۔

۳- کارڈ کی فیس

کمپنی کی جانب سے جاری کردہ دونوں طرح کے کارڈ بنوانے میں جو رقم بطور فیس دینی پڑے یہ بھی جائز ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں، کیونکہ یہ کارڈ (مال) کی قیمت ہے۔

۴- کریڈٹ کارڈ

الف- چونکہ کریڈٹ کارڈ کے نظام کے ذریعہ کمپنی جو پالیسی چلاتی ہے اس میں ربا اور قمار دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اور جو چیز کسی حرام اور ناجائز چیز کا سبب بنے وہ بھی حرام ہے، بنا بریں کریڈٹ کارڈ کی خرید، اس کے بنوانے کی فیس اور اس کی تجدید بھی ناجائز ہوگی۔

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ کاروبار

ب، ج- کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک نے جو رقم خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر

☆ مہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور اعظم گڑھ۔

ادا کیا ہے یا بطور قرض کے کسی کو یہ رقم دیا ہے، بہر صورت اس رقم کی واپسی کے وقت اس سے زائد رقم کی شرط لگانا ناجائز ہے اور یہ زائد رقم سود ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو کسی نفع پر مشتمل ہو اور اس سے قرض خواہ کی کوئی امید وابستہ ہو۔

"نهى النبى عن "سلف و بيع" مثل أن يقرض شخص غيره ألف درهم على أن يبيعه داره أو على أن يرد عليه أجود منه أو أكثر والزيادة حرام إذا كانت مشروطة أو متعارفا عليها فى القرض لأن "كل قرض جر نفعا فهو ربا"

(الفقہ الاسلامی ۵/۳۴۷۶)۔

اب بینک خواہ کوئی مدت متعین کرے یا نہ کرے مثلاً اتنی مدت میں قرض ادا نہ کیا تو یہ قرض سے زائد رقم دینی پڑے گی ورنہ نہیں، بہر صورت جب بھی قرض کے ساتھ نفع بلاعوض دیا جائے گا یہ حرام ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ کہ بینک سے جو کریڈٹ کارڈ جاری کیا گیا ہے اس کا خریدنا اور اس کے ذریعہ بینک سے نفع اٹھانا جائز نہیں، اس لئے کہ قرض سے زائد رقم کی شرط ناجائز ہے اور یہ رقم ربا اور سود ہے اور سود کی حرمت کتاب وسنت دونوں سے ثابت ہے (دیکھئے: سورہ بقرہ:۲۷۵، صحیح مسلم ۲/۲۷)۔

نصوص اور تصریحات فقہاء سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن عصر حاضر میں دیگر مسائل کی طرح کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ بھی اجتماعی غور وفکر کا متقاضی ہے، لہذا انفرادی رائے کے بجائے اجتماعی آراء کو فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو بہتر ہوگا۔

ممکن ہے "الضرورات تبیح المحظورات" اور "لولاه لتضرر" جیسے اصول عموم بلوی کی راہ ہموار کردے، اس لئے ان جیسے اصول کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔

بینک سے جاری ہونے والے کارڈ اور ان کا شرعی حکم

مفتی جمیل احمد نذیری ☆

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ جائز ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ سے بھی استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت جائز ہے، بشرطیکہ خرید وفروخت کے وقت جب دوکاندار اس کارڈ کے واسطے سے اپنی مطلوبہ رقم اپنے کھاتے میں پہنچائے تو کسی قسم کے دھوکے کا امکان نہ ہو، مثلاً مطلوبہ رقم سے زیادہ رقم پہنچانے کا امکان نہ ہو۔

۳- ان دونوں قسموں کے کارڈ کے حصول کے لئے جو رقم بطور فیس دینی پڑتی ہے وہ بھی جائز ہے، یعنی کارڈ بنوانے کا خرچ دینا جائز ہے، اسے اجرت عمل یا حق الخدمت وغیرہ کہا جاسکتا ہے۔

۴- الف- کریڈٹ کارڈ بنوانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے ساتھ سودی معاملہ براہ راست جڑا ہوا ہے، اس کارڈ کے تحت جو نقد رقم نکالی گئی ہو یا ادا کی گئی، یا جو سامان خریدا گیا ہو، ہر ایک میں کسی نہ کسی طور پر مزید رقم ادا کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، جو ظاہر ہے کہ شرعاً ربا اور سود ہے، گویا یہ کارڈ سودی معاملہ میں ملوث ہونے کا براہ راست ذریعہ ہے، لہذا ایسا کارڈ بنوانا جائز نہیں اور ایسا کارڈ بنوانے کی اجرت وفیس دینا بھی جائز نہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اس کارڈ کے ذریعہ وہ تینوں کام بھی انجام پاتے ہیں جن کے لئے ڈیبٹ کارڈ استعمال کیا جاتا ہے، تو یہ وجہ بھی اس کارڈ کے بنوانے کو جائز نہیں کرسکتی،

☆ مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام نوادہ مبارک پور، اعظم گڑھ۔

کیونکہ پھر ڈیبٹ کارڈ ہی کیوں نہ بنوایا جائے، ایسا کارڈ کیوں بنوایا جائے جس میں سودی معاملات بھی مکمل طور پر موجود ہوں۔

ب-اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ جو مزید رقم ادا کرنی ہوتی ہے وہ شرعا سود ہے، کیونکہ اس مزید رقم کی ادائیگی معاملہ کرنے کے ساتھ ہی مشروط ہے۔

ج-معاملہ میں چونکہ یہ بات شامل ہوتی ہے کہ مقررہ مدت پر ادانہ کرنے پر اصل رقم سے زائد رقم ادا کرنی ہوگی، لہذا یہ معاملہ سودی معاملہ ہوا، خواہ مزید رقم دینی پڑے یا نہ دینی پڑے، بہرحال یہ شکل بھی جائز نہیں۔

بینک کے مختلف کارڈ کے استعمال میں ممنوع پہلو

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

۱- آج کل مال کی حفاظت کی غرض سے اس کو بینک میں رکھنے کی اجازت فقہاء نے دی ہے، البتہ اگر کسی بینک میں روپیہ رکھا جائے تو صرف اسی بینک سے نکالا جا سکتا ہے، اور اے ٹی ایم میں اتنا اضافہ ہے کہ صرف اسی مقامی بینک سے روپے نکالنے کی پابندی نہیں ہے بلکہ ملک کے کسی بھی حصہ میں اس بینک کی شاخ سے روپیہ نکال سکتے ہیں، چونکہ اس میں دوسرے شہر میں روپے لے کر جانے میں جو خطرہ ہے اس سے حفاظت ہوتی ہے اور قرض سے کسی طرح کا انتفاع سود ہے، اسی لئے اس کو منع کیا گیا ہے، لیکن میرے خیال میں آج کل خطرات بہت بڑھ گئے ہیں، اس میں عام ابتلاء بھی ہے، اس لئے اس کی گنجائش ہونی چاہئے۔

۲- اس کا بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو جواب (۱) میں گذرا۔

۳- اس کو حق المحنت قرار دینا ممکن ہے، جیسا کہ منی آرڈر فیس کے بارے میں ہے۔

۴- الف- چونکہ اس کارڈ کے ذریعہ بینک سے قرض حاصل کیا جاتا ہے، ادھار خرید وفروخت ہوتی ہے، اس لئے جو رقم کارڈ حاصل کرنے کے لئے بطور فیس دی جاتی ہے یہ دراصل پیشگی سود ہے۔

ب- اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ جو مزید رقم دی جاتی ہے وہ اضافی سود ہے۔

☆ قاضی شریعت مرکزی دارالقضاء امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ۔

ج-اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی ہے اگر اس کے ساتھ مزید رقم دینی ہو تو وہ اضافی سود ہے اور اگر مزید رقم نہ دینی پڑے تو اس کا سود فیس کی شکل میں ادا کیا جاچکا ہے۔

الغرض کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور اس کو استعمال کرنے کی اجازت شرعاً جائز نہیں ہونی چاہئے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ-شرعی وضاحتیں

مولانا عبداللطیف پالنپوری ☆

بینک کی طرف سے جاری کردہ اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کے جواز اور عدم جواز سے پہلے یہ بات ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ بینک میں جو رقم رکھی جاتی ہے وہ بطور امانت نہیں ہوتی بلکہ سودی کاروبار میں استعمال کی جاتی ہے، لہذا اگر سودی کھاتے (سیونگ اکاؤنٹ) میں رقم جمع کی جائے تو سود لینے کا گناہ ہوگا جس پر قرآن وحدیث میں سخت وعیدیں ہیں اور اگر غیر سودی کھاتے (کرنٹ اکاؤنٹ) میں رقم جمع کی جائے تو اس میں اعانت علی المعصیہ کا گناہ ہے، لہذا بینک میں رقم جمع کرنا ہی جائز نہیں ہے۔

البتہ اگر قانونی یا کسی اور سخت مجبوری کی وجہ سے بینک میں رقم جمع کرانی پڑے تو پھر بینک کی طرف سے جاری کردہ کارڈ سے استفادہ کا حکم حسب ذیل ہے:

۱- بینک کی طرف سے جاری کردہ اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ جائز ہے، اگرچہ اس پر سفتجہ (ہنڈی) ہونا صادق آتا ہے، جو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، مگر امام احمدؒ کے نزدیک سفتجہ جائز ہے، اور ابتلاء عام وحوائج شدیدہ کے پیش نظر عمل بمذہب غیر کی گنجائش ہے (احسن الفتاوی ۱۰۹/۷)۔

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ چاہے رقم نکالنے کی صورت میں ہو، چاہے خرید وفروخت کی صورت میں دونوں جائز ہیں، اس لئے کہ اگر استفادہ رقم نکالنے کی صورت میں ہو تو اس پر سفتجہ

☆ استاذ حدیث وافتاء دارالعلوم جامعہ نذیریہ کاکوسی (گجرات)۔

ہونا صادق آئے گا، جس کا حکم اے ٹی ایم کارڈ کے تحت بیان ہو چکا ہے، اور اگر استفادہ خرید و فروخت کی صورت میں ہو تو اس پر حوالہ کی تعریف صادق آئے گی، جو جائز ہے۔

"وتصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه" (ہدایہ ۳/ ۱۱۳)۔

۳- مذکورہ بالا دونوں قسم کے کارڈ حاصل کرنے کے لئے بطور فیس کے رقم دینا جائز ہے (مستفاد از احسن الفتاوی ۷/ ۱۰۷)۔

۴- بینک کی طرف سے جاری کردہ کریڈٹ کارڈ سے استفادہ جائز نہیں، کیونکہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ استفادہ نقد رقم حاصل کرنے یا کسی کے کھاتے میں رقم منتقل کرنے کی صورت میں ہوگا تو بینک کو مزید ایک رقم ادا کرنی پڑتی ہے جو صریح سود ہے، اور اگر اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت بینک نے ادا کی اور مقررہ مدت تک بینک کو یہ رقم ادا نہ کی گئی تو مزید کچھ رقم دینا لازم ہے، یہ بھی سود ہے، اور اگر مقررہ مدت تک بینک کو یہ رقم ادا کردی گئی تو اگرچہ مزید کچھ دینا نہیں ہوتا تاہم معاملہ میں یہ بات شامل ہے کہ مقررہ مدت پر رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں اصل رقم سے زائد رقم ادا کرنی ہوگی، اور یہ سودی معاملہ ہے جو جائز نہیں ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ-نئی ایجاد

مولانا سلطان احمد اصلاحی ☆

۱-اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، اسلام سہولت اور نرمی کا دین ہے، اور اس کی شریعت انسانی مصلحتوں کی محافظ ہے، آج کے دور میں جبکہ زندگی بہت تیز رفتار ہوگئی ہے، اور آمدورفت اور ابلاغ کے نئے ذرائع نے پوری دنیا کو ایک گاؤں میں تبدیل کردیا ہے، اس پس منظر میں اے ٹی ایم کارڈ اس کے ہولڈر کے لئے بہت ساری سہولتوں کا باعث اور اس کے لئے مصلحتوں کے حصول میں معاون ہے، ہر جگہ نقد رقم لے کر پھرنا دشوار اور بہت سارے خطرات کا موجب ہے، پچھلے ادوار میں بھی یہ چیز اسی طرح ایک مسئلہ رہی ہے، جس کے حل کے مختلف طریقے اختیار کئے جاتے رہے ہیں، آج کے دور میں اے ٹی ایم کارڈ اس کی محفوظ، ترقی یافتہ اور زحمتوں سے محفوظ صورت ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس کے ذریعہ آدمی نئی جگہ بے وجہ کے لئے دوسرے سے قرض لینے کی مصیبت سے بچا رہتا ہے، چک اور ڈرافٹ کے مقابلہ میں اے ٹی ایم کارڈ سے حاصل ہونے والی سہولت بدرجہا فائق ہے، اس لئے آج کے حالات میں بینک کے اے ٹی ایم کارڈ سے پورے شرح صدر کے ساتھ استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۲-جو فائدہ اس کا ہولڈر اوپر کے اے ٹی ایم کارڈ سے حاصل کرتا ہے، ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ اس کے استفادہ کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے، جیسا کہ سوالنامہ میں اس کی

☆ ادارہ تحقیقات اسلامی، دودھ پور علی گڑھ۔

تفصیل ہے۔ اوپر سہولت اور مصلحت کے جس حوالہ سے اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کے جواز کی بات کہی گئی ہے، وہی مزید وسعت اور قوت کے ساتھ ڈیبٹ کارڈ کے سلسلہ میں صادق آتی ہے، اے ٹی ایم کارڈ کے ذریعہ آدمی زیادہ تر اپنی ذاتی ضرورت اور صرفی مقاصد کے لئے رقم نکلواتا ہے۔ جبکہ ڈیبٹ کارڈ کے ذریعہ وہ وطن سے دور اجنبی جگہوں پر اپنی کاروباری ضرورتوں کی بھی تکمیل کرسکتا ہے۔

۳- ان کارڈوں کے حصول کے لئے جو رقم بطور فیس کے دینی پڑے، اس کا حکم وہی ہے جو کہ منی آرڈر فیس اور ڈرافٹ فیس کا ہے، بینک اپنے (Maintenance) اور اپنے عملہ کی تنخواہوں وغیرہ کی ادائیگی کے لئے اپنی آمدنی کے جو ذرائع اپناتا ہے، اس طرح کی فیسیں بھی اسی کا ایک حصہ ہوتی ہیں، اس طرح کی ضرورت سے کالج اور یونیورسٹی سے مارکس شیٹ اور سند کی حصولیابی کے لئے فیس دی جاتی ہے اور سماجی زندگی کے مختلف دائروں میں رجسٹریشن فیس ادا کی جاتی ہے، سو جو حکم ان تمام طرح کی فیسوں کا ہوگا، وہی حکم زیر بحث کارڈوں کی فیس کا ہوگا۔

۴- الف: کریڈٹ کارڈ کے حصول کے لئے جو فیس ادا کی جاتی ہے اس کا حکم وہی ہے جو پچھلے دونوں کارڈوں کی فیس کا ہے، اس میں ادھار کے معاملہ کا اس مسئلہ پر بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا، تفصیل آگے آتی ہے۔

ب- دراصل کریڈٹ کارڈ کے استعمال کی دو صورت ہے، ایک یہ کہ وہ اپنی ضرورت اور حیثیت کے مطابق اس کارڈ کو حاصل کرتے وقت نقد رقم اپنے کھاتہ میں جمع کردے، البتہ اس کارڈ کی مخصوص نوعیت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی کاروباری ضرورت سے کچھ رقم اس سے زائد بھی صرف کرلے، یہ کاروبار میں بڑی سہولت کی صورت ہے، کاروبار میں بسا اوقات ایسا موقع آتا ہے کہ آدمی کے پاس موجود رقم اس کی ضرورت کے لئے کفایت نہیں کرتی، اور اس کی مجبوری سے سودے سے دستبرداری نقصان کی موجب ہوتی ہے، ایسی حالت میں نئی جگہ میں آدمی کسی

سے قرض لے کر اپنی کاروباری ضرورت کو پوری کرنے کے بجائے، اگر اس کارڈ کے ذریعہ اس کی یہ ضرورت پوری ہو جائے تو اس میں آسانی ہی آسانی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی اپنی حیثیت کے لحاظ سے فیس ادا کر کے کریڈٹ کارڈ تو حاصل کر لے، لیکن اپنے کھاتہ میں رقم بالکل ہی جمع نہ کرے یا برائے نام جمع کرے، اس صورت میں وہ گویا کاروباری منافع اپنے سرمایہ کے بجائے صرف اپنی حیثیت، محنت اور دماغی صلاحیت (Skill) کے ذریعہ حاصل کرتا ہے، ان دونوں ہی صورتوں میں بینک کریڈٹ کارڈ ہولڈر کو جو اضافی رقم دیتا ہے اس کو بیع الوفاء پر قیاس کرنا چاہئے، جس میں قرض دینے والا اپنے قرضہ پر کچھ منافع کا طالب ہوتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ بیع الوفاء میں کھیت یا مثلاً دودھ دینے والا جانور رہن رکھنے میں یہ نفع متعین نہیں ہوتا ہے، جبکہ بینکنگ سسٹم میں ایک اصول کے تحت منافع کی شرح متعین ہوتی ہے، اس کی روشنی میں ضرورت کے تقاضے سے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک سے حاصل کردہ رقم سے زائد رقم بینک کو ادا کی جا سکتی ہے۔

ج- مقررمدت کے اندر رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں بینک کو جو زائد رقم ادا کرنی ہوگی، اس کی حیثیت لیٹ فیس کی ہوگی، جیسا کہ سامانوں کی فروخت میں ادھار اور نقد کے فرق سے قیمتوں کے فرق کو اسی طرح لیٹ فیس سے تعبیر کیا جاتا ہے، دراصل آج کے دور کا بینک کوئی خیراتی ادارہ نہیں ہے کہ وہ صرف لوگوں کو رقمیں بانٹتا رہے اور ان سے اپنا کوئی مطالبہ نہ رکھے، اپنی ایک حیثیت میں وہ کاروباری ادارہ ہے اور اسے اپنی کاروباری مصلحتوں کے لحاظ کا حق ہے، انہی میں ایک ہے کہ زائد رقم کے دباؤ سے اس کو اپنی رقمیں جلد واپس مل جاتی ہیں، ورنہ اگر کوئی دباؤ نہ رہے تو لوگوں کے ذمہ اس کی ادھار رقمیں واجب الادا پڑی رہیں، جس کو کوئی تجارتی ادارہ تحمل نہیں کر سکتا، اسی طرح کی مصلحت سے آج کے دور میں اسکولوں میں مقرر وقت فیس ادا نہ کرنے پر عام طور پر لیٹ فیس کا رواج ہے، جسے عرف عام میں جائز تسلیم کر لیا گیا ہے، بیع الوفاء میں بھی قرض دینے والا اس طرح کی شرط لگا سکتا ہے کہ متعین مدت کے اندر قرض واپس

نہ ملنے اور کھیت اور رہن جانور کو نہ چھڑانے کی صورت میں اس کو مزید ایک مدت کے لئے ان کو اپنے پاس رہن رکھنے کا اختیار ہوگا۔

انہی پر قیاس کر کے مسئلہ زیر نظر میں کریڈٹ کارڈ میں وقت گذر جانے کی صورت میں لی گئی رقم پر اضافی رقم ادا کی جاسکتی ہے۔

بینک کے مختلف کارڈ میں چند پیچیدگیاں

مولانا ابوسفیان مفتاحی ☆

۱- چونکہ اے ٹی ایم کارڈ کے ذریعہ آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرتا ہے اور اس کو حاصل کرسکتا ہے اور اس کے لئے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تو اس تشریح کے ہوتے ہوئے اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کے جواز کی صورت نکلتی ہے اور کوئی وجہ ممانعت سمجھ میں نہیں آتی، لہذا اس کارڈ سے استفادہ شرعاً جائز ہوگا۔

۲- چونکہ ڈیبٹ کارڈ بینک اپنے کھاتہ داروں کے لئے ہی جمع کرتا ہے اور اس کے استعمال کا بھی کسی طرح کا کوئی معاوضہ ادا نہیں کرنا پڑتا سوائے اس فیس کے جو کارڈ بنوانے کے لئے دی جاتی ہے، اس کے ذریعہ بھی آدمی صرف اپنی ہی جمع کردہ رقم ہی استعمال کرتا ہے، اس سے زیادہ نہیں تو اس تشریح کی روشنی میں ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کے جواز کی شکل بنتی ہے، اور کوئی علت منع سامنے نہیں آتی، لہذا اس کارڈ سے استفادہ شرعاً جائز رہے گا۔

اور اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کا حکم جواز وہی ہے جو بینک کے چیک، ڈرافٹ کے ذریعہ دنیا کے تجار تجارتی لین دین اور خرید وفروخت کرتے ہیں اور علماء ومفتیان امت اس کو جائز کہتے ہیں، لہذا اس کارڈ کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ جائز ہے۔

۳- ان دونوں قسموں کے کارڈ یعنی اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کے بنوانے اور اس کے حصول کے لئے جو کچھ رقم بطور فیس دینی پڑتی ہے وہ شرعاً جائز ہے، جیسے کہ مریض ڈاکٹر کو تشخیص

☆ استاذ حدیث وفقہ مفتاح العلوم مئو (یوپی)۔

مرض کے لئے فیس دیتا ہے جو جائز ہے۔

۴- چونکہ کریڈٹ کارڈ کی صورت حال یہ ہوتی ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بینک میں رقم کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کارڈ کو جاری کرنے کے لئے بینک ضرورت مند آدمی کے حالات معلوم کرتا ہے اور پھر اس شخص کی مالی حیثیت متعین کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس کی آمدنی ماہانہ یا سالانہ کتنی ہے، پھر مالی حیثیت متعین کر کے بینک اسی حیثیت کا کارڈ جاری کرتا ہے اور بینک کارڈ کے جاری کرنے کا مقررہ مدت تک اس کے استعمال کرنے اور اس کے بعد اس کی تجدید کے لئے ایک فیس لیتا ہے، تو یہ طریقہ کار بینک کا، لون وقرض دینے کے لئے اور کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس کی شرعی حیثیت سود کی ہوگی، جو حدیث "کل قرض جر نفعا فھو ربا" کی روشنی میں سود ہو کر حرام ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے جو رقم بطور فیس دی جاتی ہے وہ سود ہے جو حرام ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ-شرعی احکام

مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ☆

پوری دنیا آج ایک تجارتی منڈی بن گئی ہے جس نے یہ ممکن کر دیا ہے کہ دور دراز کے علاقوں میں مقیم کوئی شخص دنیا کے کسی بھی ملک سے تجارت اور کاروبار کر سکے، ظاہر ہے کہ جب تجارت ہوگی، تو لین دین بھی ہوگا، اس لین دین کے عمل کو تیز رفتاری بخشنے، یقینی بنانے اور رقومات کی منتقلی میں پیدا ہونے والے خطرات سے بچنے کے لئے بینک نے کارڈ جاری کیا ہے، اس سسٹم سے یہ سہولت بھی پیدا ہوگئی ہے کہ دفتری اوقات کے علاوہ بھی کسی وقت آپ ضرورت پر کسی بھی شہر میں رقم نکال سکتے ہیں، یہ کارڈ عموماً تین قسم کے ہوتے ہیں:

آپ نے بینک میں جو رقم جمع رکھی ہے وہ اپنے شہر یا ملک یا کسی دوسری جگہ جہاں بینک کا نظام موجود ہو اپنی ضرورت کے بقدر روپیہ نکالنا چاہتے ہیں تو بغیر الگ سے کوئی معاوضہ دیئے ہوئے اس نظام سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اس نظام کو ATM کہتے ہیں، اس نظام سے فائدہ اٹھانے کے لئے بینک ایک کارڈ جاری کرتا ہے، اس نظام سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، کیونکہ اس میں وہ اپنی جمع شدہ رقم سے ہی فائدہ اٹھا رہا ہے، اور اس خدمت کے بدلے بینک کو الگ سے کوئی معاوضہ نہیں ادا کرنا ہوتا ہے۔

دوسری قسم کا کارڈ ڈیبٹ کارڈ Debit Card کہلاتا ہے اس کارڈ کے ذریعہ خرید و

☆ نائب ناظم امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

فروخت کے بعد قیمت کی ادائیگی کے ساتھ ضرورت پر رقم نکالنے اور انٹرنیٹ کی مدد سے رقم اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنے کی سہولت ہوتی ہے۔

البتہ ان کارڈس کے بنوانے کے لئے بینک کو فیس کی شکل میں ایک مقررہ رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اس فیس کی حیثیت کارڈ بنانے کی اجرت ہے اور اس میں استعمال کئے گئے اسٹیشنری کی قیمت کے مثل ہے، اس لئے اس کارڈ کے استعمال کی شرعاً اجازت ہے۔

تیسری قسم کا کارڈ Credit Card کہلاتا ہے، یہ ڈیبٹ کارڈ کی طرح ہی استعمال ہوتا ہے، البتہ اس کارڈ کے حاملین کو یہ سہولت بھی ملتی ہے کہ وہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد بھی استعمال کرے اور ایک مقررہ مدت میں واپس کردے، اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کو خرچ کئے ہوئے رقم سے زیادہ ادا کرنا ہوتا ہے، بینک اس کارڈ کو جاری کرنے سے قبل ضرورت مند آدمی کی مالی حیثیت کا اندازہ لگاتا ہے، اس کارڈ کے جاری کرنے، مقررہ مدت تک اس کے استعمال کرنے اور اس کے بعد اس کی تجدید کے لئے ایک فیس لیتا ہے، اس کارڈ کے شرعی حکم بیان کرنے میں تھوڑی تفصیل ہے۔

الف-کریڈٹ کارڈ جاری کرنے، مقررہ مدت تک استعمال کرنے اور اس کی تجدید کے لئے جو فیس لی جاتی ہے وہ اصلاً کارڈ بنانے کی اجرت اور اسٹیشنری کی قیمت ہے، اس لئے درست ہے۔

ب-کارڈ کا استعمال نقد رقم نکالنے یا کسی کے کھاتے میں منتقل کرنے کے لئے کیا گیا ہے، اور وہ اس کی جمع شدہ رقم سے زائد نہیں ہے تو جو اضافی رقم لگتی ہے وہ منی آرڈر فیس کی طرح ہے۔

ج-اس کارڈ کے ذریعہ اگر جمع شدہ رقم سے زیادہ رقم نکالا یا کھاتے میں منتقل کیا تو یہ بینک کا قرض ہے اس پر جو اضافی رقم دی جارہی ہے وہ سود ہے، ایک شکل یہ بھی ہے کہ خریداری

کے بعد پندرہ دن کے اندر رقم ادا کردی جاتی ہے اس صورت میں کریڈٹ کارڈ کے حاملین سے بینک کچھ نہیں لیتا، یہ صورت بھی جائز ہے، کیونکہ قرض پر کچھ دینا نہیں پڑ رہا ہے، البتہ پندرہ دن کے بعد کی ادائیگی کی صورت میں جو یومیہ شرح کے حساب سے بینک کو اضافی رقم دینی ہوتی ہے، یہ سود ہے، اوراس سے احتیاط ضروری ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ

مفتی نیاز احمد بنارسی ☆

موجودہ دور میں بینک سے جاری ہونے والا اے ٹی ایم کارڈ درحقیقت بینک کی جانب سے ایک عہد وثبوت ہوتا ہے، کہ بینک نے اپنے جس کھاتہ دار کے نام اس کارڈ کو جاری کیا ہے اس کھاتہ دار کی متعینہ رقم اس بینک کے پاس محفوظ ہے اور وہ بینک ذمہ دار ہوتا ہے کہ کھاتہ دار کسی بھی زمان ومکان میں اپنی جمع شدہ رقم کو اس بینک سے حاصل کرسکتا ہے، اور رقم کے ساتھ سفر کرنے کی صورت میں ممکنہ حادثات اور اس کے منفی اثرات سے وہ اپنے کو ذہنی انتشار سے بچا سکتا ہے، بینک اپنی اس سہولت کا کوئی عوض بھی نہیں لیتا تو شرعاً یہ صورت ودیعت کی ہوئی اور ودیعت امانت ہوتی ہے، امانت کا دائرہ یہ ہوتا ہے کہ امین اس امانت کا مالک نہیں ہوتا بلکہ امانت رکھنے والا اپنے مال کی حفاظت کا صراحۃً یا دلالۃً امین کو ذمہ دار بناتا ہے، جسے امین قبول کرتے ہوئے ودیعت کی حفاظت کو اپنے اوپر لازم کرلیتا ہے۔

"**تسلیط الغیر علی حفظ مالہ صریحا أو دلالة**" (شامی ۴/۵۱۵)۔

اور امانت کی ہلاکت امین کو ضامن نہیں بناتی، البتہ اس صورت میں امانت کی ہلاکت موجب ضمانت ہوتی ہے کہ امین حفاظت امانت میں کوتاہی کرے، یا منشا ودیعت کے برعکس امین کے کسی عمل سے وہ امانت ضائع یا تبدیل ہوجائے۔

"**ما یغیر حال المعقود علیہ من الأمانة إلی الضمان، منھا ترک الحفظ ومنھا ترک الحفظ للمالک بأن خالفہ فی الودیعة ....أو عبداً**

☆ مفتی دارالافتاء، مظہر العلوم بنارس۔

فاستعمله أو أودعها من ليس في عياله" (بدائع الصنائع ۶/۲۱۱)۔

ودیعت کی متذکرہ بالا صورت بینک کے ذریعہ جاری کردہ اے ٹی ایم کارڈ سے اس طور پر مختلف ہے کہ بینک حفاظت مال ودیعت کی ذمہ داری تو لے لیتا ہے، لیکن اس ودیعت کو بعینہ مالک کو لوٹانے کی ذمہ داری نہیں لیتا، بلکہ ادائیگی مثل کا وہ ضامن ہوتا ہے، جبکہ یہ تفصیل کھاتہ دار کے علم میں پہلے سے موجود ہوتی ہے اور یہ بینک اس کی امانت کو استعمال بھی کرے گا یہ بات اس حقیقت کی دلیل ہے کہ کھاتہ دار بینک کے اس تصرف سے راضی ہے، تو شرعاً یہ صورت استقراض کی ہوگئی اور اس صورت میں کھاتہ دار دلالۃً اس تصرف پر رضامند ہوتا ہے کہ ضرورتاً بینک اس کی جمع شدہ رقم کو استعمال کرسکتا ہے جو اصول شریعت کے مطابق درست ہے، (جیسا کہ جب امین کو اپنے گھر کے جل جانے کا خوف ہو تو وہ امانت کو اپنے پڑوس میں منتقل کرسکتا ہے اور اس منتقلی کی صورت پر امانت رکھنے والے کی رضا دلالۃً ثابت تصور کی جاتی ہے)۔

"**لانه تعين طريقا للحفظ في هذه الحالة فيرتضيه المالک**" (ہدایہ باب الودیعہ ۳/۲۵۷)۔

نیز ودیعت اور اے ٹی ایم کارڈ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ شرعاً ودیعت ایک اخلاقی معاملہ حفاظت مال ہے اور اے ٹی ایم کارڈ بینک کے نزدیک اقتصادی نظام کو تقویت پہنچانا اور کاروبار کو فروغ دینے کا بہتر ذریعہ ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں کے لئے اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ بینک ایک سودی ادارہ ہے، جس کے تمام قواعد لین دین سود پر مبنی ہیں، ایسے ادارہ سے کسی طرح کا تعاون لینا بہتر نہیں ہے، صلحاء امت نے بینک کی ملازمت کو درست نہیں سمجھا ہے، لیکن یہ بات بھی پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ چونکہ ساری دنیا کا اقتصادی نظام خواہ اسلامی یا غیر اسلامی ملک ہو، بینک سے ہی منسلک ہے، ایسی صورت میں جبکہ ہمارے پاس کوئی اقتصادی اسلامی نظام موجود رائج نہیں ہے، بینکوں کا سہارا لینا ملکی اور اقتصادی اہم ضرورت ہے جس کو یکسر نظر انداز کردینا ضرر کا باعث ہے۔

کارڈ مذکور کی مثبت ومنفی پہلوؤں کی تنقیح کے بعد اس حقیقت کونظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ موجودہ مواصلاتی اور گلوبلائیزیشن نظام سے اگر مسلمان کلیۃً منحرف ولاتعلق ہوجائے، جبکہ ساری دنیا اسی نظام معیشت کی حامی وموجد ہے، تو اس صورت میں مسلمان ترقی سے محروم ہوسکتا ہے، محض اسی نظام کے اجراء وعمل کی صورت میں مسلمانوں کے اقتصادی حالات کمزور سے کمزور تر ہو سکتے ہیں اور بالمقابل دیگر اقوام مسلمان اپنی معیشت میں مغلوب ومفلوج ہوسکتا ہے اور اس غلبہ کے گرد وپیش کے عوامل کے نتیجہ میں وہ ذہنی طور پر اس قدر متاثر ہوسکتا ہے کہ وہ شرعی احکام سے اعراض کا مرتکب ہوجائے اور کمال ایمان کے فقدان کی صورت میں راہ ارتداد کو اختیار کر لینا پسند کر لے، ایسے حالات میں اے ٹی ایم کارڈ کا استعمال درست ہوگا۔

اے ٹی ایم کارڈ کے حصول کے لئے اگر بینک کچھ معاوضہ لے تو یہ صورت دلالۃ قرض پر حق المحنت لینے کے مترادف ہوگی، اس لئے کہ اے ٹی ایم کارڈ اپنی اصل کے اعتبار سے ودیعت ہے اور پھر بعض صورت استقراض کی بن جاتی ہے اور شرعاً اس صورت میں حق المحنت اسی قدر لینا درست ہوگا جو خالص اخراجات پر مبنی ہو اور اجرت کا تعین اخراجات کے بعد ہی ہوسکتا ہے، ورنہ کمی زیادتی کا احتمال ہوگا، کمی کی صورت غرر (دھوکہ) کی ہوگی اور زیادتی کی صورت ربا کی ہوگی جو شرعاً حرام ہے اور شرعا خالص ودیعت میں حفاظت ودیعت کی اجرت لینا درست نہیں ہے، اگر حفاظت ودیعت (امانت) میں امین کا سارا گھر مشغول ہوجائے تو اس صورت میں امین اجرت لے سکتا ہے۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈز-قابل توجہ پہلو

مولانا ابوالعاص وحیدی قاسمی سلفی ☆

ایک اصولی بحث

مذکورہ موضوع کے تعلق سے جو سوالات ہیں ان کے جوابات سے پہلے ایک اصولی بات ذکر کررہا ہوں جس پر تقریبا تمام ائمہ وفقہاء کا اتفاق ہے، وہ یہ ہے کہ عبادات میں اصلاً حرمت ہے، کسی طریقہ عبادت کے اثبات کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور عبادات کے علاوہ دوسرے امور ومعاملات میں اصلا اباحت ہے، ان میں سے کسی چیز کی حرمت کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عبادات کے علاوہ عادات ومعاملات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الخطر فلا يخطر منه إلا ما خطره الله سبحانه وتعالى" (القواعد الفقهیہ النورانیہ ر ۱۳۴ طبع دوم ریاض) (جہاں تک عرف وعادت کا معاملہ ہے تو حسب ضرورت لوگ دنیا میں جس کے عادی ہیں اسے عادت کہا جاتا ہے، اس میں اصلا عدم ممانعت ہے، لہذا اس میں وہی چیز ممنوع ہوگی جس کو اللہ تعالی نے ممنوع قرار دیا ہے)۔

امام بخاریؒ نے جامع صحیح بخاری جلد اول کتاب البیوع میں مستقل ایک باب قائم کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادات کے علاوہ دوسرے امور ومعاملات جیسے کیل ووزن وغیرہ میں

☆ بلرام پور یوپی۔

مختلف ممالک وبلاد کے عرف وعادت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اب بالترتیب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں:

۱-ATM کے بارے میں جو تفصیل آئی ہے اور اس کے جو فوائد وخدمات ہیں، اس کے پیش نظر اس سے استفادہ درست ہے، مشین کی خرابی سے ضرر پہنچ سکتا ہے مگر حکم عام احوال پر لگایا جاتا ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے، اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔

۳-مذکورہ دونوں کارڈ کے حصول کے لئے جو رقم بطور فیس دینا پڑتی ہے اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔

۴-الف: کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے جو فیس ادا کی جاتی ہے چونکہ اس کی حیثیت اجرت خدمت کی ہے اس لئے جائز ہے۔

ب-اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنا ہوتی ہے وہ سود کے حکم میں آئے گی، اس لئے وہ ناجائز ہے۔

ج-اس شق کے تحت بھی جس مزید رقم کے ادا کرنے کا ذکر ہے، وہ بھی سود کے حکم میں ہے، کیونکہ زائد مال کسی چیز کے عوض میں نہیں ہے، اس لئے وہ بھی درست نہیں۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ - فقہی پہلو

مولانا سید قمر الدین محمود ☆

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کا حکم

آج کل ذرائع مواصلات کی تیز رفتار ترقی کے نتیجہ میں تجارت وکاروبار کے سلسلہ میں بہت سی نئی شکلیں وجود میں آ گئی ہیں جن میں ایک صورت تاجر حضرات کے لئے ایک شہر سے دوسرے شہر میں یا ایک ملک سے دوسرے ملک میں رقم کی منتقلی کے لئے بینک کے ذریعہ مختلف قسم کے کارڈ جاری کرنے کا معاملہ بھی ہے۔

بینک کے ذریعہ جاری کئے جانے والے ان کارڈس کا استعمال نہایت عام ہو چکا ہے، اسی سلسلہ میں ایک کارڈ جو بینک سے کھاتہ داروں کے لئے دیا جاتا ہے وہ ATM کارڈ ہے جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کھاتہ دار اپنے شہر، ملک یا کسی دوسری جگہ کہیں بھی جہاں ATM نظام ہو اس کارڈ کے ذریعہ اپنی ضرورت کی مقدار رقم نقد کی صورت میں حاصل کر سکے، کھاتہ دار بینک میں اپنی جو رقم جمع کرتا ہے اسی سے وہ فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

کھاتہ دار اپنی جو رقم بینک میں جمع کرتا ہے بینک اس کے عوض جو ATM کارڈ دیتا ہے وہ بمنزلہ ایک وثیقہ کے ہے کہ جس کے ذریعہ وہ شخص دوسرے شہر یا اسی شہر میں رقم حاصل کر سکتا ہے اور اس کی دلیل میں حضرت ابن زبیرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا وہ عمل ہے جو اہل مکہ کے لئے آپ کرتے تھے، پیش کیا جا سکتا ہے (دیکھئے: المبسوط للسرخسی ۱۴؍۳۷)۔

☆ مہتمم اصلاح المسلمین بڑودہ، گجرات۔

نیز اس کارڈ میں ایک حیثیت سفتجہ کی ہے، لہٰذا اس کارڈ کے اجراء میں رقم کی منتقلی اگر مشروط نہ ہوتو وہ جائز ہوگا۔

"والسفاتج التی تتعامله الناس علی هذا إن أقرضه بغير شرط و كتب له سفتجة بذلك فلا بأس به، وان شرط في القرض ذلك فهو مكروه لأنه يسقط بذلك خطر الطريق عن نفسه فهو قرض جر منفعة" (المبسوط ۱۴/ ۳۷)۔

لہٰذا ATM کارڈ سے استفادہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۲- ڈیبٹ کارڈ

اس کارڈ کے ذریعہ کارڈ ہولڈر جو فائدہ اٹھاتا ہے اس میں بینک کارڈ ہولڈر کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور کارڈ ہولڈر اور دکاندار (تاجر) دونوں کی طرف سے بینک وکیل ہوتا ہے، اس لئے سامان کی خریدی یا رقم کی منتقلی کے سلسلہ میں بینک ان کی طرف سے وہ رقم ادا کرتا ہے تو یہ صورت جائز ہے جبکہ کارڈ ہولڈر اپنی جمع شدہ رقم سے ہی استفادہ کرتا ہے۔

۳- فیس کی حیثیت

کارڈ کے حصول کے لئے جو رقم بطور فیس کارڈ ہولڈر سے وصول کی جاتی ہے وہ حق محنت کے طور پر ہے، لہٰذا اس کا لینا دینا شرعاً جائز ہوگا، جیسے منی آرڈر کی فیس یا بینک دوسری خدمات پر اجرت وصول کرتا ہے، بینک ڈرافٹ وغیرہ جیسے وہ جائز ہے یہ کارڈ کی فیس بھی جائز ہوگی، حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کی فیس وغیرہ کے بارے میں امداد الفتاوی میں اسے جائز قرار دیا ہے۔

۴- کریڈٹ کارڈ

الف- کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ جو معاملہ طے ہوتا ہے وہ سود پر مبنی ہے اور وہ جائز نہیں ہے، لہٰذا اس معاملہ کے لئے جو کارڈ حاصل کیا جائے گا اس پر جو فیس ادا کی جائے گی وہ بھی جائز

نہیں ہوگی۔

ب- جب کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ اصل معاملہ ہی درست نہیں ہے تو اس کارڈ کے ذریعہ بینک سے جو رقم حاصل ہوگی اور ادائیگی کے وقت اس سے مزید رقم بینک کو ادا کرنی ہوگی تو یہ سود دینا ہی ہوگا، لہذا ایہ اضافی رقم دینا جائز نہیں ہے۔

ج- چونکہ معاملہ میں یہ شرط رہتی ہے کہ مقررہ مدت کے بعد ادائیگی کی صورت میں مزید رقم دینا ہوگی اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا، اور مزید رقم کی ادائیگی جائز نہ ہوگی اور پھر جبکہ اصل معاملہ ہی سود کی بنیاد پر جائز نہیں ہے تو اس پر متفرع یہ شق بھی ناجائز ہی رہے گی۔

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ

مولانا محمد ارشد فاروقی ☆

۱-اے ٹی ایم کارڈ کا استعمال درست ہے، فقہاء کی اصطلاح کے مطابق سفتجہ (ہنڈی) کی یہ ایک نئی شکل ہے، گو حنفیہ کے یہاں مکروہ ہے لیکن امام احمد کے نزدیک جائز ہے، ضرورت کی بنیاد پر عدول عن المذہب کی گنجائش ہے، خطیر رقم کا ساتھ لے کر دور دراز کا سفر خطرے سے خالی نہیں، اس لئے "الضرر یزال" کے تحت اس کارڈ (ATM) کا استعمال جائز ہے۔

واضح رہے کہ جو لوگ بینک میں کام کرتے ہوئے اے ٹی ایم کارڈ بھی بناتے ہیں ان کی ملازمت کا وہی حکم باقی رہے گا جو بینک کی ملازمت کا ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ کا استعمال بھی درست ہے اور یہ صورت "حوالہ" سے زیادہ مشابہ ہے، خرید وفروخت کے لئے اس کا استعمال بھی درست ہے۔

اگر متعینہ وقت پر رقم ادا نہ کی گئی تو جو زائد رقم بڑھی ہوئی مدت کے عوض ادا کی جائے گی وہ پریشان کن ہے، بظاہر سود ہے اگر یہ تاویل کی جائے کہ نقد اور ادھار خرید وفروخت میں قیمت کا فرق ہوتا ہے جو فقہاء کے یہاں جائز ہے، تو گنجائش نکل سکتی ہے۔

۳-اے ٹی ایم یا ڈیبٹ کارڈ بنوانے کے لئے بطور فیس کچھ رقم کی ادائیگی درست ہے، یہ فیس کاغذی کاروائی، آفس مصارف کے عوض کے طور پر دی جائے گی۔

۴-الف: کریڈٹ کارڈ کے نظام پر غور کرنے پر ایک شبہ تو سراپا سود کی ابھرتی ہے جو

☆ سکریٹری مرکزی جمعیۃ العلماء ہند مہدیان نئی دہلی۔

نصوص قطعیہ کی بنیاد پر نا جائز ہے۔

دوسری شبیہ یہ سامنے آتی ہے کہ اس پورے نظام کو وکالۃ تسلیم کریں بینک کو کارڈ ہولڈر کا وکیل معنوی مانا جائے اور زائد رقم کو فیس مانیں، اگر ماہرین اس عقد کو وکالہ تسلیم کرلیں تو جائز ہوگا۔

ب-اگر کریڈٹ کارڈ کو وکالۃ کا معاملہ مانیں تو زائد رقم کی ادائیگی بطور فیس درست اور اگر سود پر منحصر مانیں تو غلط۔

۴-اگر اس معاملہ کو عقد وکالہ تسلیم کریں تو اضافی رقم کو اجرت اور فیس قرار دے کر جواز کافتوی دیا جائے، ورنہ سودی معاملہ کا پایا جانا یقینی ہے، جو درست نہیں۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ بینک ان تمام زائد رقموں کے لئے جن کا ذکر سوالنامے میں موجود ہے بالعموم انٹرسٹ (سود) کا لفظ استعمال کرتا ہے جس کو عربی میں فائدہ کہنا بڑا ہی دلچسپ ہے۔

بینک کے مختلف کارڈ سے استفادہ میں غرر وربا کی آمیزش

مفتی شاہد علی قاسمی ☆

واقعہ یہ ہے کہ زمانہ کی تیز رفتار ترقی اور نت نئی اشیاء کی ایجادات نے بہت سے ایسے مسائل پیدا کئے ہیں جن کا ماضی قریب میں تصور نہیں تھا، ظاہر ہے کہ اس طرح کے مسائل کا صریح حکم قرآن وحدیث میں ملنا مشکل ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء آپس میں مل بیٹھ کر ان کا ایسا حل نکالیں جو قرآن وحدیث سے قریب تر ہونے کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے کے ساتھ امت کے سامنے آئیں۔

۱-اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کا حکم

جیسا کہ سوالنامہ میں یہ تشریح کی گئی کہ اس کارڈ کے ذریعہ اے ٹی ایم کاؤنٹر سے بینک میں جمع شدہ رقوم کو کسی بھی وقت نکالنے کی سہولت ہوتی ہے، اور نہ تو کارڈ بنانے کی فیس لگتی ہے، اور نہ کارڈ بردار سے اس کا کوئی معاوضہ لیا جاتا ہے، پہلے رقم نکالنے کے لئے بینک جانا ضروری تھا، اب اس کی حتمی ضرورت نہ رہی، گویا اے ٹی ایم کارڈ کا منشا بینک کھاتہ داروں کو سہولت پہنچانا ہے، اور بس، اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، پس اے ٹی ایم کارڈ بنانا اور اس سے استفادہ کرنا جائز ہے۔

☆ استاذ المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

۲-ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور خرید وفروخت کا حکم

ڈیبٹ کارڈ بھی اے ٹی ایم کارڈ کی طرح ہے، فرق اس قدر ہے کہ اس کارڈ سے اے ٹی ایم کارڈ میں زیادہ سہولت ہے کہ اس کی مدد سے اپنے کھاتہ کی رقم دوسرے کھاتہ میں منتقل بھی کی جاسکتی ہے، اور اس سے کوئی چیز خرید کر اس کی قیمت کی ادائیگی کارڈ کے ذریعہ فروخت کنندہ کے کھاتہ میں منتقل بھی کی جاسکتی ہے۔

پس اس میں بھی کھاتہ دار کو سہولت بہم پہنچانا ہے، اس کا الگ سے کوئی معاوضہ یا رقمی لین دین نہیں ہے، البتہ کارڈ سازی کی فیس دینی پڑتی ہے، تو یہ فیس اصل میں کارڈ بنوانے کا معاوضہ ہے، چونکہ اس کارڈ سے ایک بڑا نفع متعلق ہے، اور ظاہر ہے کہ کارڈ بنانے میں حکومت کا کچھ نہ کچھ خرچ بھی ہوتا ہے، اس لئے اس فیس کو کارڈ بنانے پر ہونے والے اخراجات کا معاوضہ کہا جائے گا، لہذا ڈیبٹ کارڈ بنانا اور اس سے خرید وفروخت کرنا درست ہے۔

۳-اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کی فیس کا حکم

جیسا کہ تحریر کیا گیا کہ ڈیبٹ کارڈ بنانے کی فیس درحقیقت کارڈ بنانے پر ہونے والے اخراجات کا معاوضہ ہے، لہذا اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ کی فیس دینا جائز ہے۔

۴-کریڈٹ کارڈ

الف۔ کریڈٹ کارڈ کا معاملہ اپنی روح کے اعتبار سے جائز نہیں ہے، اس لئے کریڈٹ کارڈ بنوانے سے احتراز کرنا چاہئے، تاہم یہ کارڈ بعض ملکوں میں اتنا عام ہوگیا ہے کہ اسے عموم بلوی کہہ جاسکتا ہے، اور جب کسی چیز کا چلن عام ہوجائے تو اس میں شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے یسر کا پہلو اختیار کیا جاتا ہے۔

"إن الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق" (الاشباہ والنظائر ۱۳۸)۔

چونکہ کریڈٹ کارڈ سے استفادہ کی بعض صورتیں راقم کے نزدیک کراہت کے ساتھ

درست ہے، اس لئے اگر کوئی کریڈٹ کارڈ بنوانا چاہے اور اس کے لئے فیس دینی پڑے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ فیس اس ادھار رقم کا معاوضہ نہیں ہے، جو رقم بینک نے اس کے لئے تسلیم کیا ہے، اور جس سے وہ آئندہ استفادہ کرے گا، بلکہ یہ فیس بنوائی پر ہونے والے بینک کے اخراجات کا معاوضہ ہے، اس لئے کریڈٹ کارڈ بنوانا اور اس کی فیس ادا کرنا جائز ہے۔

ب-کارڈ سے رقم نکالنے کے بعد مزید رقم کی ادائیگی

اس کارڈ سے رقم نکالنے یا دوسرے کے کھاتہ میں رقم منتقل کرنے کی صورت میں جو اضافی رقم واپسی میں ادا کی جاتی ہے اس کی حیثیت سود کی ہے، کیونکہ بینک کی حیثیت مقرض کی ہے، اور حامل کارڈ کی حیثیت مقروض کی، اور خود یہ کارڈ اس قرض کا وثیقہ ہے، اور یہ مسلم اصول ہے کہ قرض سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے، اس لئے کریڈٹ کارڈ کا استعمال رقم نکالنے یا کچھ رقم دوسرے کے کھاتہ میں منتقل کرنے کے لئے جائز نہیں ہے۔

ج-اشیاء کی خریداری کے پندرہ دن بعد اس کی قیمت بینک کو ادا کرنے کی صورت میں بینک جو اضافی رقم لیتا ہے یہ بھی سود ہے، کہ یہ بھی قرض سے فائدہ اٹھانے کی ایک صورت ہے، تاہم اگر حامل کارڈ نے کوئی چیز خرید کر پندرہ دن کے اندر ہی اس کی قیمت بینک کو واپس کردی تو معاملہ کی یہ صورت درست ہے، لیکن چونکہ پہلے ہی سے یہ بات طے ہوتی ہے کہ اگر حامل کارڈ نے سامان کی قیمت پندرہ دن کے بعد ادا کی تو اسے کچھ اضافی رقم کے ساتھ واپس کرنا ہوگا، اس لئے کریڈٹ کارڈ سے خریداری کرنا بھی کراہت سے خالی نہیں۔

جیسا کہ تحریر کیا گیا کہ کریڈٹ کارڈ سے فائدہ اٹھانے کی سابقہ دو صورتیں (بینک سے رقم نکالنا یا دوسرے کے کھاتہ میں رقم منتقل کرنا) جائز نہیں ہے، اس لئے کریڈٹ کارڈ بنوانا بہر صورت کراہت سے خالی نہیں تاہم راقم کی رائے ہے کہ بنیادی طور سے کریڈٹ کارڈ کی حوصلہ شکنی کی جائے اور اسے مکروہ قرار دیا جائے، اور کوئی بنا ہی لے تو اسے پابند کیا جائے کہ وہ اس سے صرف اشیاء کی خریداری کرے، نقد رقم نہ نکالے، اور سامان کی قیمت بھی پندرہ دن کے اندر ہی ادا کرے۔

بینک میں رائج مختلف کارڈ اور شریعت اسلامی

مولانا محمد ارشد مدنی ☆

کسی بھی فرد بشر سے یہ بات مخفی نہیں کہ آج تجارت، لین دین اور بینکنگ کاروبار مختلف متنوع شکلیں اختیار کرتا جا رہا ہے، مہینوں کی مسافتیں منٹوں میں طے ہو جاتی ہیں، اس طور پر جو سہولیات آج حاصل ہیں، وہ بہر حال مسلم ہیں، مگر چونکہ ہم مسلمان ہیں اس لئے تمام معاملات میں ہم شریعت کے پابند ہیں، اس بناء پر از روئے شرع اس طرح کے کاروبار کی صحت و عدم صحت کے متعلق غور و فکر کرنے کی ضرورت بالکل عیاں ہے۔

بینک کی طرف سے جاری ہونے والے تین قسم کے کارڈ کا آج رواج عام ہے، اے ٹی ایم کارڈ، ڈیبٹ کارڈ اور کریڈٹ کارڈ، واضح رہے کہ انڈیا میں پہلے چودہ قسم کے بینک اس قسم کے کارڈ دینے کے مجاز تھے اور اب پانچ مزید بینکنگ نظام اس میں شامل ہو گئے ہیں، اور اس طرح ان کی کل تعداد اب انیس ہو گئی ہے۔

ذیل میں ہم مذکورہ تینوں کارڈ کا شرعی حکم بیان کرتے ہیں:

۱- اے ٹی ایم کارڈ سے استفادہ کا حکم

یہ آٹو میٹک ٹولس مشین (Automatic Tools Machine) کا مخفف ہے، یہ کارڈ بینکوں سے صرف کھاتہ داروں ہی کو جاری ہوتا ہے، اس کے ذریعہ اس کے حاملین ملک

☆ نائب صدر جامعہ ابن تیمیہ مشرقی چمپارن (بہار)۔

وبیرون ملک کہیں بھی رہ کرمنٹوں میں اے ٹی ایم نظام کے تحت اپنی حاجت وضرورت کے بقدر رقم حاصل کرنے کی خدمات حاصل کرسکتے ہیں، چونکہ اس کارڈ کا نظام کسی بھی طرح کے سودی کاروبار پر مشتمل نہیں ہے، اور نہ ہی اس کے نظام میں شرعی اعتبار سے کوئی محظور وممنوع چیز پائی جاتی ہے، بلکہ کھاتہ دار اس کے ذریعہ اپنی جمع کردہ رقم ہی سے مستفید ہوتا ہے، اس بناء پر حاجت وضرورت کے تحت اس سے مستفید ہونے میں شرعا کوئی حرج وقباحت نہیں ہے۔

۲-ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اوراس کے ذریعہ خرید وفروخت کا حکم

چونکہ اس کارڈ کے حاملین کو اس کے استعمال کا کوئی ایسا معاوضہ ادا نہیں کرنا پڑتا ہے جو شرعا محظور وممنوع ہو، نیز آدمی اس کے ذریعہ اے ٹی ایم کارڈ کی طرح اپنی جمع کردہ رقم ہی سے مستفید ہوتا ہے، نہ تو بینک سے الگ کوئی رقم لینی پڑتی ہے اور نہ ہی اس کے لئے کسی طرح کے سود کی ادائیگی کرنی پڑتی ہے، اس وجہ سے ہمارے نزدیک ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ کرنا اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ کرنا جائز ہے۔

۳-حصول کارڈ کے لئے بطور فیس ادا کی گئی رقم کا حکم

چونکہ ہمارے نزدیک اے ٹی ایم کارڈ اور ڈیبٹ کارڈ دونوں سے استفادہ جائز ہے، اس وجہ سے ان دونوں کارڈ کے حصول کے لئے بطور فیس جو رقم ادا کی جاتی ہے، وہ ہمارے نزدیک معاوضہ محنت ہے، جس کے لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں، بلکہ جائز ہے، نیز ہم اس فیس کا قیاس ان فیسوں پر کر سکتے ہیں، جو آج مدارس وجامعات اور دفاتر میں رائج ہیں۔

۴-الف: کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے ادا کردہ فیس کا حکم

کریڈیٹ کارڈ حاصل کرنے اور اس کو استعمال کرنے کے لئے جو فیس ادا کی جاتی ہے وہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کارڈ بینک سے ادھار رقم حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس کی

بنیاد پر ادھار خرید وفروخت ہوتی ہے، اور بینک سے رقم بھی حاصل کی جاتی ہے، اس طور پر اس کارڈ کے ذریعہ انجام پانے والا کاروبار سودی ہوتا ہے، اور تمام طرح کا سودی کاروبار اسلام میں حرام ہے، اس لئے کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے لئے ادا کی جانی والی فیس بھی حرام ہوگی۔

۴-ب: کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ جو مزید رقم ادا کرنی ہوتی ہے اس کا حکم

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ جو مزید رقم کی ادائیگی کرنی ہوتی ہے، وہ سود ہے اور سود حرام ہے، اس لئے کہ حدیث رسول ﷺ ہے:

''**کل قرض جر منفعة فهو ربا**'' (جس قرض سے بھی نفع ملتا ہو وہ بلاشبہ سود ہے) (ارواء الغلیل ۵/۲۳۵)۔

علامہ البانیؒ نے گرچہ اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، تاہم چند حدیثیں اسی مفہوم کی مزید وارد ہوئی ہیں، اور ان میں سے بعض کی تصحیح بھی فرمائی ہے۔

ان نصوص سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ جو مزید رقم کی ادائیگی کرنی ہوتی ہے وہ سود ہے۔

۴-ج: اصل رقم کی واپسی میں ہونے والی تاخیر کے عوض مزید رقم کی ادائیگی کا حکم

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی، بینک کو وہ رقم ادا کرنے میں تاخیر ہونے کے عوض مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اس کا حکم ''ربا النسیۃ'' کا ہوگا، جو حرام ہے، لہذا مزید ادا کی جانے والی رقم حرام ہوگی۔ ''ربا النسیۃ'' کی صورت زمانہ جاہلیت بس یہ تھی کہ جب قرض کی مدت پوری ہو جاتی تو قرض والا قرض دار سے کہتا کہ قرض

ادا کرو گے یا سود دو گے؟ اگر قرض ادا نہ کرتا تو قرض دینے والا مال کی مقدار بڑھا دیتا، اور قرض کی مدت بھی بڑھا دیتا۔

”فکان الغريم يزيد فی عدد المال ويصير الطالب عليه“ (الجامع لأحکام القرآن ۳/۳۴۸)، اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

”يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً“ (آل عمران/۱۳۰)

(اے ایمان والو! بڑھا چڑھا کر سود نہ کھاؤ)۔

ہندوستانی بینکوں میں رائج کارڈ کا جائزہ

نیاز احمد عبد الحمید مدنی ☆

۱-ATM کی بابت جو تفصیل آئی ہے اور اس کی جو خدمات ہیں اس کی روشنی میں اس کے عدم جواز کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ مشین خراب ہونے پر بینک یا صارف کو ضرر پہنچ سکتا ہے، ویسے حکم عموم پر لگے گا اور وہ جواز کا ہے۔

۲-اسلامی شریعت نے بائع اور مشتری دونوں کو غرر سے محفوظ رکھنے کے لئے بہت سے رہنما اصول بنائے ہیں، ڈیبٹ کارڈ سے لین دین اور اس کی دوسری خدمات میں بظاہر کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا، اور کوئی مانع نظر نہیں آتا۔

۳-اس کے جواز میں کوئی مانع نظر نہیں آتا۔

۴-الف: جائز ہے، کیونکہ یہ خدمت کی اجرت ہے۔

ب-ناجائز ہوگی، اور یہ رقم سود کے حکم میں آئے گی۔

ج-ناجائز ہوگی، اور سود کے حکم میں آئے گی، کیونکہ زائد مال کسی چیز کے بدلے میں نہیں۔

☆ جامعہ اسلامیہ خیر العلوم، ڈمریا گنج، سدھارتھ نگر۔

مناقشہ:

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ کا شرعی حکم

مفتی زاہد علی خان (شعبہ دینیات علی گڑھ)

عبد الحنان صاحب نے موضوع کے تعارف میں یہ بات فرمائی تھی کہ بینک جب کریڈٹ کارڈ جاری کرتا ہے تو شروع دن سے ہی انٹرسٹ لیتا ہے یا پلانٹی والا انٹرسٹ لیتا ہے، لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے کہ پچاس دن تک وہ انٹرسٹ نہیں لیتا ہے، کیا آپ کسی اور طرح کے انٹرسٹ کے بارے میں ذکر فرمارہے ہیں، یہ بات واضح نہیں ہورہی ہے، اس کی وضاحت فرمادیجئے۔

عبدالحنان چاندنہ صاحب

جی! میں نے جو عرض کیا وہ یہ عرض کیا تھا کہ وہ انکا دیا ہوا پریڈ ہے اس میں اگر ہم ڈیفولٹ کرتے ہیں یعنی وہ جو 50 دن آپ فرمارہے ہیں، کہیں 45 دن ہے، کہیں 20 دن ہے، کہیں 60 دن بھی ہیں، وہ پریڈ گذر جانے کے بعد جتنا بھی ڈیفولٹ آئے گا آپ کا ہوگا، اس پر انٹرسٹ بہرحال لگے گا، اور اس کے بعد مزید جتنا ڈیفولٹ ہوتا جائے گا اس پر انٹرسٹ کے ساتھ پائنل انٹرسٹ بھی لگے گا۔

مولانا محی الدین غازی صاحب

یہ بتائیں کہ جب کسی چیز کو خریدنے جاتے ہیں تو ڈیبٹ کارڈ سے خریدنے میں،

کریڈٹ کارڈ سے خریدنے میں ، یا کیش خریدنے میں ان میں کیا کچھ فرق ہوتا ہے؟ کیونکہ میرے علم میں ہے کہ اس کی قیمت میں بھی فرق ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ سراج صاحب نے ویزا ماسٹر کا تذکرہ کیا تھا کہ ویزا ماسٹر کی ضرورت ہوتی ہے،تو یہ بات ذرا واضح کر کے بتا دیجئے کہ ویزا ماسٹر کسے کہتے ہیں؟

مولانا یاسر ندیم صاحب (دیوبند)

ڈیبٹ کارڈ کے متعلق سوال کر رہے ہیں کہ دکاندار اس کو اشو کرتا ہے تو اس کی کیا حقیقت ہے،اس کی ذرا وضاحت کردیجئے۔

مولانا محمد ارشد مدنی صاحب (جامعہ ابن تیمیہ چمپارن)

میں آپ حضرات سے جاننا چاہتا ہوں کہ مثال کے طور پر ''کریڈٹ کارڈ ہولڈر'' ایسے کارڈ کے حاملین جنہوں نے قرض لے رکھا ہو ان کی موت کے بعد ان کی ادائیگی ، بینکنگ نظام میں کیسے ہوگی ،ان کے وارثین ادا کریں یا ایسا کیا نظام بنایا ہے ان لوگوں نے؟

مولانا ذاکر صاحب رشادی

تلخیص معاملات میں بینک سے جاری کردہ مختلف کارڈ سے متعلق ایک کتاب جس کے پہلے صفحہ کے آخر میں جو پیراگراف ہے وہ اس طرح ہے: اس کارڈ کے ذریعہ آدمی اپنی جمع کردہ رقم ہی سے استفادہ کرسکتا ہے،اس کے لیے الگ سے کوئی معاوضہ کسی عنوان سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ،اس میں مجھے اتنا عرض کرنا ہے کہ ''A.T.M.'' کارڈ کے لیے ڈپازٹ ضروری ہے،مختلف بینک مختلف ڈپازٹ لیتے ہیں خاص کر ''I.C.I.C.I.'' اور اسی طرح سنچورن بینک جو اپنے علاقے میں ہے اس میں ڈپازٹ لیا جاتا ہے۔

مولانا صباح الدین ملک صاحب

پینل انٹرسٹ کی وضاحت:

۱- یہ ابھی فرمایا کہ مالی اداروں کا دخل زیادہ ہو رہا ہے اور بینکوں کا دخل کم ہوتا جارہا ہے، ابھی ایک تشریح میں بات آئی تھی اور یہ کہا گیا تھا کہ یہ اسلام سے زیادہ قریب ہے یعنی مالی اداروں کا دخل بڑھے اور بینکوں کا دخل کم ہو یہ اسلامی رو سے زیادہ قریب ہے، تو ذرا اس کی وضاحت کریں کہ اس قربت کی وجہ کیا ہے؟ ایسا کیوں؟ ہوتا ہے۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ ہارڈ کیش کا استعمال کم سے کم ہو رہا ہے اور اس کی جگہ پر دوسرے کارڈ کا، یہ وہ دوسری کاغذی دستاویز کا استعمال مالی لین دین میں زیادہ ہوتا ہے، اور امریکہ کے سروے کے حوالے سے یہ بات کہی گئی ہے کہ 19ویں صدی کے اوائل میں ایسا ہوتا تھا اور اب 1990 میں بینک کا دخل کم سے کم ہوتا چلا گیا، تو اس کی ذرا سی اس پہلو کی وضاحت کریں گے کہ اسلام کی رو سے قریب کیوں ہے۔؟

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی

دیکھئے اپنا حق دوسرے کومت دیجئے، یہ متعین کرنا کہ کونسی صورت اسلام کے قریب ہے وہ تو آپ کا کام ہے کہ کون سے مالیاتی ادارے ایسے ہیں جن میں مضاربہ کی، مشارکہ، اجارہ اور مرابحہ کی گنجائش ہے اور وہ اسلام کے نظام سرمایہ کاری کے دائرے میں بھی آسکتا ہے اور کون سے مالیاتی نظام ایسے ہیں جس کی بنیاد ہی انٹرسٹ پر ہے، "أحل الله البيع وحرم الربا" کے بالکل برعکس ہے، تو یہ متعین کرنا تو آپ حضرات کا کام ہے، اپنا حق ہم لوگ دوسرے کو نہ دیں بہتر ہوگا۔

مفتی نذیر عالم صاحب (کشمیر)

میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ یہ جو کارڈوں کی بحث ہے، ظاہر ہے اسی لئے ہے تاکہ ہم امت کو بتاسکیں کہ اس میں جائز کون سی شکل ہے اور کون سی شکلیں ناجائز ہیں اور اسی بنیاد پر اسلامک فقہ اکیڈمی نے بلایا ہے اور آنا بھی چاہئے، ان کارڈوں میں کون سی شکلوں میں سود آتا ہے اور کون سی شکلوں میں سود نہیں آتا ہے تاکہ ہم علماء کو یہ طے کرنے میں آسانی ہو کہ یہی وہ شکل ہے جس سے امت کو بچنا چاہئے اور یہ وہ شکلیں ہیں جس سے استفادہ کرنا چاہئے، استفادے کی ساری شکلیں ان ماہرین نے بتادیں ان کے ہم شکرگذار ہیں، لیکن اور وضاحت کے ساتھ اگر بتادیں کہ کون سی شکلیں جن میں سود آتا ہے اور کون سی شکلیں ہیں جن میں سود نہیں آتا، اس طرح حکم لگانے میں آسانی ہوگی۔

ماہرین کی وضاحت

• ۵۰ دن تک کوئی انٹرسٹ نہیں لیا جاتا یہ کریڈٹ کارڈ کی شرائط کی وجہ سے ہوتا ہے کہ جب بینک اس کو بل بھیجے گا تو اس کے کتنے دن بعد ادا کرے گا، عام طور سے خریداری پہلی تاریخ سے ہوتی ہے اور ۳۰ تاریخ، مہینے کی آخری تاریخ تک چلتی رہتی ہے، اس کے بعد بینک کے پاس بل آتے ہیں، تب بینک کسٹمر کو بل دیتا ہے اور اس میں بھی وقت دیتا ہے تو اس طرح سے زیادہ سے زیادہ پچاس دن لگ جاتے ہیں اور کم سے کم ایک مہینہ لگ جاتا ہے اور جس نے مہینہ کی آخری تاریخ میں خریدا اس کو ۱۰-۱۵ دن ملیں گے، تو اس کے اوپر بات ہے کہ بینک اس کو کتنا ٹائم دیتا ہے، اور اس نے سامان کب اور کتنا خریدا۔

دوسرے صاحب کا سوال یہ تھا کہ ڈیبٹ کارڈ سے سامان خریدیں یا کریڈٹ کارڈ سے سامان خریدیں: کیا قیمت میں کوئی فرق ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے، یہ عام طور سے اگر قیمت میں کوئی ڈسکاؤنٹ ملتا ہے تو یہ ڈسکاؤنٹ دکاندار طے کرتے ہیں، اور یکساں ہی ڈسکاؤنٹ طے

کرتے ہیں، ڈیبٹ کارڈ، کریڈٹ کارڈ کے لیے عام طور سے الگ الگ ڈسکاؤنٹ طے نہیں کرتے اور جو دکاندار ڈسکاؤنٹ ڈکلیر کرتے ہیں اس کی بہت طویل لسٹ ہے، کن شہروں میں کون کون دکاندار کتنی خریداری پر کتنا ڈسکاؤنٹ دے رہے ہیں، یہ کریڈٹ کارڈ کے لٹریچر کے ساتھ ہے جو آپ کو مہیا کیا جاتا ہے، تو اس میں عام طور سے ڈیبٹ کارڈ میں اور کریڈٹ کارڈ میں کوئی فرق نہیں ہوتا —— ہاں کیش اور کارڈ میں فرق ہوگا، جنہوں نے ڈکلیر کیا ہے کہ کریڈٹ کارڈ کی خریداری سے ہم اتنا ڈسکاؤنٹ دیں گے وہ پابند ہیں اپنے اسٹیڈی کریشن کے، کیش میں تو وہ نہ دینا چاہیں وہ الگ بات ہے جیسا بھی طے کریں وہ الگ بات ہے، پٹرول پمپ وغیرہ ڈکلیر کرتے ہیں، ہوٹل ڈکلیر کرتے ہیں، ٹکٹ والے ڈکلیر کرتے ہیں اور کچھ تو ایسے ارگنائزیشن ہیں جو بینک کے ساتھ اپنا نام بھی جوڑتے ہیں کریڈٹ کارڈ ہے جیسے سہارا کریڈٹ کارڈ، S.B.I.، سہارا کریڈٹ کارڈ جو دے گا تو وہ سہارا ایرلائنس پر ہاف ڈسکاؤنٹ دے گا۔

دوسرا آپ نے فرمایا سیلری کارڈ، تو دراصل یہ سیلری سے لیتے ہیں، جیسے آپ نے بتلایا تھا کہ اس سے اس کی مالی حیثیت کا پتہ لگتا ہے تو اس سے بینک اس کی مالی حیثیت کا پتہ لگا کر اگر کریڈٹ کارڈ جاری کرنا چاہیں گے، تو لمیٹ اس کی سیلری دیکھ کر جاری کریں گے اور ڈیبٹ کارڈ تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ آدمی بینک میں اکاؤنٹ رکھتا ہے، اس کی سیلری بینک میں آتی ہے، جتنا اس کے اکاؤنٹ میں پیسہ ہوگا اس کے حساب سے اتنا پیسہ اسے دیا جا سکتا ہے۔

آپ نے فرمایا کہ بحث جائز اور ناجائز پر ہونا چاہئے، خاص طور سے جو قابل ذکر ہوں تو اس میں میں نے پہلے اپنی بات بتائی تھی وہ یہ پوائنٹ ذکر کئے تھے، چونکہ میرا پیپر آپ حضرات کے پاس ہے، ابھی سرج صاحب نے دو پوائنٹ اور بتائے (۱) یہ کہ انٹرسٹ جو ہے وہ لوگوں کو پتہ نہیں ہوتا تو کبھی وہ ۴۰ فیصد تک ہو جاتا ہے، تو وہ بات صحیح ہے اور بینک اس سلسلے میں کچھ دھوکا دیتا تھا، وہ انول ریٹ، ایگریمنٹ انٹرسٹ ڈکلیر نہیں کرتا تھا، سالانہ انٹرسٹ ڈکلیر نہیں کرتا تھا، کوئی ماہانہ واہانہ، اور وہ بھی بہت باریک سا لکھتا تھا، اپنے کارڈ میں، باقی ساری چیزیں بہت موٹی

موٹی لکھتا، دیکھئے ایسی چیز جہاں گراہک دھوکا کھا سکتا ہے اس کو وہ بہت باریک لکھتے ہیں، تو اس پر ریزرو بینک آف انڈیا نے ایک ڈائرکٹری جاری کی ہے، جس میں پلائٹ ہوتی ہے، اسی ڈائریکٹری میں ریزرو بینک آف انڈیا نے یہ کہا ہے کہ کوئی بھی بینک ماہانہ، سہ ماہی اور پندرہ روزہ انٹرسٹ ڈکلیر نہیں کرے گا، چیدہ چیدہ انوالائنز ڈکلیر کرے گا، ہر بینک کے کریڈٹ پر کتنا انٹرسٹ ہوگا، اور کیش وڈرال کے اوپر اگر انٹرسٹ میں فرق ہے تو دونوں ریٹ الگ الگ سالانہ شرح کے ساتھ ڈکلیر کئے جائیں گے۔

۲- ایک بات اور بتائی سراج صاحب نے کہ " جیسے کہ یوگا کارڈ، تو یہ دراصل ایسا ہوا تھا کہ ابھی ۲۴ فروری کو شری روی شنکر کا پروگرام بنگلور میں ہوا تھا، اس میں بینک نے کارڈ جاری کیا، تو وہ بینک جو مفت چیزیں کارڈ ہولڈر کو دیتا ہے جو بونس پوائنٹ ہیں، وہ بونس پوائنٹ دوسرے کے اکاؤنٹ میں جائیں گے، اور وہ سناتن دھرم کی تعلیم وتربیت کے اوپر خرچ کیا جائے گا، لہذا ضروری یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ استعمال کرتے وقت یہ دیکھ لیں کہ اس سے کسی دوسرے مذہب کی ترویج نہ ہوتی ہو۔

پائنل انٹرسٹ کا بھی معاملہ یہی ہے کہ وہ ایک شرح سود ہوتی ہے، اس کے بعد اس کے اندر ایک اور شرط لگا دیتے ہیں کہ اگر اتنے دن کے بعد ادا نہیں کیا تو دو فیصد اور اضافی انٹرسٹ اس کے اوپر دینا پڑے گا۔

ہارڈ کیش کے استعمال کی بات آپ نے بتائی تھی کہ وہ تو اعداد وشمار کے حساب سے بتایا تھا، وہ کم ہوتا چلا جا رہا ہے، جب چیکوں کا استعمال ہوا تب بھی ہارڈ کیش کا استعمال کم ہو گیا تھا، اب کریڈٹ کارڈ کا استعمال بڑھا تو وہ تو گویا بدل ہے، اس لئے ایسا ہونا ہی تھا کہ جب اس کا بدل آجاتا ہے تو بدل کا ہی استعمال ہوتا ہے۔

جہاں تک مارجین کا مسئلہ ہے تو اس میں بھی ریزرو بینک آف انڈیا نے اپنے ڈائرکٹری میں بڑا کلیر کیا ہے کہ یہ بالکل اوپن کریڈٹ ہے، اس کے پیچھے کوئی بھی ضمانت نہیں

ہے اور کارڈ جن لوگوں نے استعمال کیا ہے اگر وہ ان کی ادائیگی نہ کریں تو ایسے لوگوں کی بے عزتی نہ کی جائے اور یہ بھی دوسرے لوگوں تک بات نہ پہنچے کہ اس نے ہمارا کارڈ استعمال کیا تھا اور پیسہ نہ دیا، اس سلسلہ میں کسی طرح کی کوئی بھی بدنامی نہیں ہونی چاہئے جس آدمی کا نام ریفرینس میں بھی آ گیا ہے، اس کے اکاؤنٹ میں اس تک بھی یہ خبر نہیں جانی چاہئے کہ اس نے کریڈٹ کارڈ کا استعمال کیا، کوئی اس کے اوپر دباؤ نہیں ہونا چاہئے، لہٰذا اخلاقی فرض تو یہ بنتا ہے ہر انسان کا کہ ادا کریں وہ تو اسلامی نقطہ نظر سے آپ بتائیں گے، لیکن قانونی لحاظ سے وارثوں سے لینے کا کوئی حق بینکوں کو نہیں پہنچتا۔

ایک سوال آیا تھا کہ مالی ادارے یعنی نو بینکنگ فینینشیل کمپنیز یا انسٹیٹیوٹ غیر بینکنگ مالی ادارے اسلامی مالی نظام سے کیوں کر یا کس قدر قریب ہے، غیر بینکنگ مالی ادارے کے بارے میں میں نے یہ بات عرض کی تھی کہ ان کا رول بینک سے زیادہ اہم ہو چلا ہے، سب سے بڑا ادارہ جو بینک نہیں ہے اور جہاں پیسوں کا بہت ہی لین دین ہوتا ہے ساری دنیا میں اور جو اسلامی طرز پر جائز بھی ہے وہ ہے ''اسٹروشوکین'' جہاں پر حصص کا لین دین ہوتا ہے، وہ اس وقت حالانکہ اسلام میں اس لیے نہیں ہے کہ وہاں جن کمپنیز کے حصص خریدے یا بیچے جاتے ہیں، اس میں حلال اور حرام کی تمیز نہیں کی جاتی، جب کہ اسلام کے نقطہ نظر سے سب سے پہلے ہمیں حلال اور حرام کی، یعنی وہ اشیاء جو وہ کمپنیز بنا رہی ہیں وہ حلال ہیں یا حرام ہیں ان کا دھیان رکھنا یا اس پر فرق کرنا بہت ضروری ہے، اگر یہ ہم فرق کر لیتے ہیں اور اس طرح کی اسٹروشوکین بنا لیتے ہیں یا اس طرح کی کمپنیاں بنا لیتے ہیں تو اسٹروشوکین اکسچینج بہت ہی بڑا غیر بینکنگ مالی ادارہ ہے، جہاں روزانہ ہزاروں کروروں روپیوں کا لین دین ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ہندوستان میں جہاں تک بینکوں کا تعلق ہے وہ صرف سود کی بنیاد پر قائم کئے جا سکتے ہیں، غیر سودی بنیاد پر بینک ہندوستان میں قائم نہیں کئے جا سکتے، لیکن غیر سودی بنیاد پر ہندوستان میں اور دنیا کے مختلف ممالک میں انوسٹ مینٹ کمپنیز بنائی جا سکتی ہیں، جہاں پر نفع اور نقصان میں شدت کی بنیاد کے اصول کو اپنایا

جائے گا،"مرابحہ،مشارکہ،اجارہ" کے اصولوں کو یہ ہیں اصول چونکہ اسلامی ہیں اوران اصولوں کی بنیاد پر غیر بینکنگ مالی ادارے بنائے جاسکتے ہیں،اس لئے میں نے یہ خواہش کی ہے، کیونکہ غیر بینکنگ مالی ادارے بہ نسبت بینکنگ اداروں کے جو زیادہ تر سودی کاروبار کرتے ہیں، کیونکہ اسلام کے اصول کے زیادہ قریب ہے۔

ایک سوال اور کسی نے بھیجا ہے کہ (جو انگریزی میں ہے جواب بھی انگریزی ہی میں دیا جارہا ہے لیکن مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے کہا کہ آپ ان کے سوال و جواب کو اردو زبان میں واضح کر دیجئے) تو سوال یہ ہے کہ کیا ایسے بھی ممالک ہیں جہاں کارڈ کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے، جو ترقی یافتہ ممالک ہیں اور ترقی یافتہ ممالک میں جو لوگ بھی ہیں اور وہ کام کرتے ہیں یعنی اور نرس ہیں اور جن کا بینکوں میں اکاؤنٹ ہے تو ان کے کارڈ ہوتے ہی ہوتے ہیں، یہ صحیح بات ہے اور ہندوستان میں بھی، چونکہ اس کا رواج چل نکلا ہے تو یہاں بھی دھیرے دھیرے اس کا استعمال کافی بڑھ جائے گا۔

ویزا ماسٹر یہ دو مختلف کمپنیاں ہیں جو پوری دنیا میں کاروبار، کریڈٹ کارڈ کی مدد سے کرتے ہیں،توان کا بھی نظام ہے،اس نظام کے تحت مختلف بینکس ہندوستان میں یا دنیا بھر میں اپنی ممبرشپ لے رکھی ہے،اس ویزا کمپنیز سے یا پھر ماسٹر کارڈ کمپنیز سے ایک اور کمپنی وجود میں آئی ہے"ڈِس کور کارڈ"، اس نے ویزا کو بھی مات دیدی ہے،تو یہ تین کمپنیاں ہیں جہاں لین دین ہوتے ہیں،کاروبار ہوتے ہیں،ان کارڈوں کے ذریعہ سے،توان کی تعداد کروڑوں کی ہوتی ہیں، روزانہ لاکھوں کاروبار ہوتے ہیں اور اس کا حساب کتاب رکھنے کے لئے ایک نظام کی ضرورت ہوتی ہے، یہ کمپنیاں ماسٹر کارڈ والی اور ویزا والی اور ڈس کور والی اس نظام کو مہیا کرتی ہیں اور ہر بینک اس ایجنسیز کے ممبرس ہوتے ہیں،تو یہ کریڈٹ کارڈ کے اسکیم کو اس کے نظام کے تحت چلاتی ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

اب ہمیں اس کی فقہی اور شرعی جہت کی طرف آنا ہے اور سوالنامہ آپ کے سامنے پہلے پیش کیا تھا، اس کے متعلق جو سوالات ہیں اس کو میں پڑھ کر ایک دفعہ سنا دیتا ہوں:

۱- .A.T.M کارڈ سے استفادہ کا کیا حکم ہے؟

۲- ڈیبٹ کارڈ سے استفادہ اور اس کے ذریعہ خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟

۳- اگر ان دونوں قسموں کے کارڈ کے لیے کچھ رقم بطور فیس دینی پڑے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۴- شق: الف- کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے اور استعمال کے لیے ادا کردہ فیس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔؟ جب کہ یہ کارڈ بینک سے ادھار رقم حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد پر ادھار خرید وفروخت ہوتا ہے اور بینک سے رقم بھی حاصل کی جاتی ہے۔

ب- اس کارڈ کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے شرعاً اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

ج- اس کارڈ کے ذریعہ خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر بینک نے جو رقم ادا کی ہے بینک کو رقم ادا کرنے کے ساتھ مزید جو رقم ادا کرنی ہوتی ہے اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ جب کہ یہ زائد رقم اسی صورت میں ادا کرنی ہوتی ہے جب کہ مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کرنے پر مزید کچھ دینا نہیں ہوتا، تاہم معاملہ میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ مقررہ مدت پر ادا نہ ہونے کی صورت میں اصل رقم سے زائد رقم ادا کرنی ہوگی۔

یہ سوالات تھے جو آپ کی خدمت میں بھیجے گئے تھے۔ .A.T.M کارڈ سے متعلق ،ڈیبٹ کارڈ سے متعلق ،کریڈٹ کارڈ سے متعلق اس پر لی جانے والی فیس اور بعض صورتوں میں اس پر لی جانے والی زائد رقم سے متعلق، آپ کے جو مقالات پہنچے تھے اس کی تلخیص بھی آپ کے سامنے ہوگی، اکیڈمی کے معمول کے مطابق مولانا خورشید انور اعظمی صاحب کو درخواست کی گئی تھی

کہ وہ آپ حضرات کے مقالات ومباحث کو سامنے رکھتے ہوئے عرض مسئلہ تیار کریں اور آپ کی خدمت میں پیش کریں تاکہ آپ کے لئے سہولت ہو، میں آخر میں مولانا خورشید انور صاحب سے درخواست کرتا ہوں کہ اس مسئلے پر اپنی بحث پیش فرمائیں۔ (عرض مسئلہ باب اول میں پیش کیا جاچکا ہے، اس لئے یہاں حذف کیا جاتا ہے)۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

جو باتیں آپ حضرات کے سامنے رکھی گئی، اس میں کچھ بنیادی باتیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ جو اجرت لی جاتی ہے کیا یہ لازم ہے؟ اگر کوئی شخص رضا کارانہ طور پر بغیر کسی اجرت کے کوئی سہولت پہنچانا چاہے تو یہ صورت درست ہوگی یا نہیں ہوگی؟ دوسرا اہم مسئلہ سفتجہ کا ہے جو حنفیہ کے یہاں اور مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے، شوافع کے یہاں بھی مکروہ ہے، حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے، کیونکہ سفتجہ میں بھی ایک طرح قرض کا فائدہ اٹھایا جاتا ہے، امن علی خطر الطریق کا فائدہ اٹھایا جاتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ سفتجہ کی حقیقت کیا ہے؟ اگر معاملہ میں یہ بات طے ہو کہ یہ رقم میسور کے بجائے دہلی میں ہم وصول کریں گے تب یہ سفتجہ ہے یا معاملہ مطلق طے ہو، ہوسکتا ہے ہم میسور میں ہی یہ رقم آپ سے لے لیں، ہوسکتا ہے کہ دہلی میں یہ رقم ہم لے لیں، لازماً کسی دوسرے شہر میں لینے کی شرط نہ ہو تو کیا فقہاء اس پر بھی سفتجہ کا اطلاق کرتے ہیں اور اگر یہ سفتجہ ہے تو جو موجودہ زمانے کے احوال ہیں، کیا اس کی بنیاد پر ایسی ضرورت یا ایسی حاجت کا تحقق ہو گیا ہے کہ اس کی اجازت دی جائے۔

تیسری ایک اہم بات جو ہمارے سوال نامے میں نہیں آئی ہے اور اس پر ہمارے جناب احسان صاحب نے بحث چھیڑی ہے، وہ بھی بڑا اہم ہے اور اگر مناقشہ میں اس پر بھی اظہار خیال کریں تو بہتر ہے، اگر اسلامی بینک ہو اور وہ کریڈٹ کارڈ جاری کرنا چاہے تو اس کے کیا حدود ہوسکتے ہیں، جیسے آپ نے ایک شکل مرابحہ کی پیش کی ہے، لیکن بیک وقت ایک ہی عقد کو

خرید وفروخت مانا گیا ہے، کیا قبضہ جو ہمارے یہاں ضروری ہے بیع کے لئے، اس صورت میں اس قبضہ کا تحقق ہو جاتا ہے، اکیڈمی کے ایک سمینار میں اس مسئلہ پر بھی بہت تفصیل سے بحث ہو چکی ہے، ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے مجھے امید ہے کہ آپ حضرات مناقشہ کر پائیں گے، اس کے اخیر میں جناب صدر کے کلمات سے پہلے ہم انشاء اللہ ڈاکٹر مجید سوسوہ کے خطاب سے بھی مستفید ہوں گے، جن کا مقالہ بھی اس موضوع پر اکیڈمی میں آچکا ہے۔

مولانا ظہیر احمد صاحب کانپور

بعض مقالہ نگار نے اس میں شرط لگائی ہے کہ اگر کارڈ ہولڈر غیر ممالک میں رقم وصول کرتا ہے اور بینک کچھ فیس وصول کرتا ہے تو درست ہے، وہ رقم چاہے غیر ممالک میں نکالی جائے یا اندرون ممالک میں نکالی جائے، کیا اندرون ممالک میں نکالنے پر وہ اجرت میں تصور نہیں کیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ اس میں یہ شرط کیوں لگائی گئی۔

مولانا محی الدین غازی

تلخیص کی آخری لائن میں میری اس سلسلہ میں بات غلط منسوب ہوگئی تھی جو بعد میں عارض مسئلہ نے اس کی تصحیح کردی، اس مسئلہ میں مولانا سلطان اصلاحی صاحب کی رائے تنہا ہے، یہ .A.T.M کارڈ اور کریڈٹ کارڈ میں جو جوہری فرق ہے اس کو بھی ہمیں اپنے سامنے رکھنا ہوگا، .A.T.M کارڈ صرف سہولت پیش کرنے کے لیے ہوتا ہے، اور دوسرے یہ کہ بینکوں کے پیش نظر یہ مقصد کہ انسانی وسائل کا کم سے کم استعمال کرے، اس کی جگہ مشینی وسائل کا استعمال اس کے متبادل کے طور پر کرے، لیکن کریڈٹ کارڈ میں ایسا کچھ نہیں ہوتا، بلکہ وہ لوگوں کو اس بات کی ترغیب دیتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ خریداری کرے، یہاں تک کہ اپنی وسعت سے زیادہ خریداری کرے جیب میں جتنی رقم ہو اس سے زیادہ خریدیں، اسی لیے میں نے سوال کیا تھا کہ کیش میں جب کوئی چیز خریدتے ہیں تو وہ ہم کو مہنگی ملتی ہے، اور کریڈٹ کارڈ پر وہ ہم کو اسپیشل

ڈسکاؤنٹ دیتے ہیں، اور کیش جب ہم خریدنے جاتے ہیں تو ہمیں وہ ڈسکاؤنٹ نہیں ملت، ایسا بہت ساری صورتوں میں ہوتا ہے، تو کریڈٹ کارڈ کے سلسلے میں بینکوں کی ذہنیت یہ ہوتی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو سود پر یعنی اپنے قوت خرید سے زیادہ خریدنے پر ابھاریں جس کے نتیجے میں سودی نظام پھیلے، آدمی اس وقت خرید لیتا ہے یہ سوچتے ہوئے کہ بعد میں ادا کرلوں گا، لیکن ظاہر ہے کہ ہمیشہ حالات یکساں نہیں رہتے ہیں، عام طور سے لوگ تاخیر کرتے ہیں اس میں اور سود کے ساتھ ادا کرتے ہیں، تو میرے خیال میں A.T.M. اور ڈیبٹ کارڈ، جس کو ہم سہولت کارڈ بھی کہتے ہیں تو ان کو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن کریڈٹ کارڈ جو ہر لحاظ سے ان سے بہت زیادہ مختلف ہے جو اسلام کی تجارتی اخلاقیات سے بھی متصادم ہیں، تو اس کی حوصلہ شکنی ہونی چاہئے اور کریڈٹ کارڈ کے استعمال ہی کی حوصلہ شکنی ہونی چاہئے۔

مولانا تنظیم عالم صاحب قاسمی (حیدرآباد)

بعض مقالہ نگار حضرات نے کریڈٹ کارڈ کے سلسلے میں "الضرورات تبیح المحظورات" ۔ "الضرر یزال" اور ابتلاء عام کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات کہی ہے کہ کریڈٹ کارڈ ابتلاء عام کی بناء پر جائز ہوسکتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ضرورت وحاجت اور "الضرورة تبیح المحظورات" کا کوئی دائرہ متعین ہے یا نہیں؟ شریعت نے اس چیز کا دائرہ متعین کردیا ہے، ضرورت وحاجت میں کوئی ایسی چیز جو شرعاً ناجائز ہے، اسے جائز نہیں کہہ سکتے، لہٰذا جن حضرات نے "الضرورة تبیح المحظورات" "الضرر یزال" ، ابتلاء عام کے قاعدے کو سامنے رکھتے ہوئے کریڈٹ کارڈ کے استعمال کو جائز کہا ہے، ان سے گذارش ہے کہ وہ ان سے پہلے ضرورت حاجت کے دائرے کو سامنے رکھیں کہ وہ کہاں تک ضرورت وحاجت کے تحت ناجائز کو جائز کہہ سکتے ہیں، اگر ٹی، وی، آج عام ہو جائے اور ہر گھر میں ٹی، وی پائی جاتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات اور ابتلاء عام کی بناء پر ٹی، وی کو جائز کہہ دیا جائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

مولانا تنظیم صاحب

اس سے پہلے اکیڈمی کا فقہی سمینار اس موضوع پر ہو چکا ہے۔

مفتی سعید الرحمٰن صاحب بمبئی

کارڈ کے استعمال میں بینک، مشتری اور بائع تین لوگ عامۃ شریک ہوتے ہیں، اس میں غالبا یہ بات رہ رہی ہے کہ سروس چارج بینک کے استعمال کرنے کی صورت میں مشتری سے تو لیتا ہی ہے بینک بائع سے بھی لیتا ہے، بائع بعض دفعہ راضی ہو یا نہ راضی ہو، اس کا کچھ فیصد متعین ہوتا ہے، کہ اگر کوئی پانچ سو روپے کے ذریعہ کارڈ خریدا ہے تو فیصد کے اعتبار سے وہ دو فیصد تین فیصد ایک فیصد خود بائع سے بھی پیسے کم کرواتا ہے، تو مشتری سے سروس چارج لیتا ہے اور بائع سے مستقل اصل قیمت میں کمی لے کر استفادہ کرتا ہے، دوطرفہ اجرت حاصل کرنے کی صورت رائج ہے، میں یہاں اس مجلس میں شریک تو ضرور ہوں مگر یہاں شروع میں نہیں آیا، ممکن ہے ماہرین نے رائے پیش کیا ہو، مگر میرے سامنے اس طرح کے سوالات بمبئی میں ہیں، تو یہ بیع جائز ہوگی کہ نہیں؟ ایسی صورت میں کارڈ ممبر ایک مشکل شکل اختیار کرے گا، میں چاہتا ہوں کہ اس بات کی بھی وضاحت ہو سکے تو کی جائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

جو نکتہ ہمارے مفتی سعید الرحمٰن صاحب نے اٹھایا ہے، جب تجویز کمیٹی بنے گی، اس کو ملحوظ رکھے گی، علامہ شامی نے اجرت وکالت کے موضوع پر بحث کی ہے، مشتری کی جانب سے اجرت، پھر بائع کی جانب سے اجرت، پھر دونوں کی جانب سے اجرت، ان صورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے جو تجاویز کمیٹی ہے انشاء اللہ اس پر غور کرے گی۔

مولانا مفتی فضل الرحمٰن صاحب ہلال عثمانی

یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ بینکنگ کا پورا نظام سود پر قائم ہے اور بغیر سود کے یہ نظام قائم نہیں ہوسکتا اور جب اس کی جڑ میں سود شامل ہے اب اس کی کسی شاخ میں زہر ہے یا نہیں ہے، اس کا جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو دراصل اس سودی نظام سے لوگوں کی جو دوری ہے اور ہماری شریعت کے اعتبار سے جو ہمارے مزاج کے اور ہمارے منشاء شریعت کے بالکل خلاف ہے اور جس سختی کے ساتھ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس معاملے میں الفاظ ارشاد فرمائے ہیں اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب ہم گنجائشیں تلاش کرتے ہیں تو اس سے بڑی غلط فہمی پیدا ہوتی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ یہ سودی نظام جو بینکوں کی بنیاد ہے اور خود دنیا اس سے دور ہونے کی کوشش کر رہی ہے اور وہ دیکھ رہی ہے کہ اس میں کتنی کمزوریاں ہیں، جو معاشیات کے ماہرین ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نظام کسی بھی وقت تاش کے پتوں کی طرح بکھر جائیں گے، اس لیے کہ اس کی بنیادیں بڑی کمزور ہیں اور یہ نظام اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی غیر شرعی ہیں اور غیر مستحکم بھی، ہم یہ نہیں کہتے کہ معاشرے سے الگ تھلگ رہیں گے، لیکن اس صورت میں اسلام کے تقاضے کیا ہیں؟ اسلامی زندگی گذارنے کے لیے ہم کیا صورتیں اختیار کر سکتے ہیں، میرے خیال میں بنیادی سوالات کو سامنے رکھیں تو جو کریڈٹ کارڈ کی مختلف شکلیں ہیں، ہوسکتا ہے کہ اس میں کسی شکل میں کوئی گنجائش نظر آرہی ہو، لیکن اصل میں تو بہر حال وہ اس نظام کا ایک حصہ ہے جو ہمارے لیے قابل نفرت اور قابل مذمت ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

مفتی صاحب نے بینکنگ نظام کو رباء پر مبنی ہونے کی جو بات فرمائی ہے، ہم سب لوگ اس بات پر متفق ہیں اور ہمیں یہ کوشش کرنی چاہئے کہ اس کا اسلامی نظام متبادل تلاش کریں، یہاں بھی اس سمینار میں جو یہ مسئلہ زیر بحث ہے، اس کا مطلب کریڈٹ کارڈ کے لیے یا کسی خاص

صورت کے لیے گنجائش فراہم کرنا نہیں ہے، یہ امر واقعہ ہے کہ بینکنگ نظام ہماری سماجی زندگی کی ضرورت بن گیا ہے، بدقسمتی سے پوری دنیا میں یہودی نظام معیشت کے غلبہ کی وجہ سے اور اس کی بہت سی خدمات ایسی ہوتی ہیں جن سے فائدہ اٹھائے بغیر کاروبار کا چلنا، تجارت کا کا چلنا بہت دشوار ہے، لیکن رقموں کے حفاظت کا مسئلہ ہے اور ہمارے مدارس اس بات پر مجبور ہیں کہ وہ بینکوں میں اپنی رقم کو محفوظ کریں، اگر کوئی کاروبار مسلمان شروع کرے تو حکومت کا قانون موجود ہے کہ اس کو ڈپازٹ بینک میں جمع کرنا ہوتا ہے، مقصد اس سمینار کا یہ نہیں ہے کہ کریڈٹ کارڈ کو جائز قرار دیا جائے، صرف کریڈٹ کارڈ ہی نہیں، بلکہ .A.T.M کارڈ، ڈیبٹ کارڈ سے جو سہولتیں ہمیں حاصل ہوتی ہیں، اس پر بھی آپ حضرات غور کر کے فیصلہ فرمائیں کہ ان میں سے کون سی صورتیں مسلمانوں کے لیے جائز ہیں اور کون سی ناجائز، تاکہ امت کے سامنے صورت حال واضح ہو جائے، اس وقت صورت حال یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا رواج بڑے شہروں میں بہت بڑھتا جا رہا ہے، آج آپ اس کے بارے میں لوگوں کو رائے دیں، اگر ہم اس کے ناجائز ہونے کا فیصلہ کریں تو شروع سے امت کا یہ مزاج بنے گا کہ اپنے آپ کو اس سے بچائے، ورنہ اگر وہ اس کے خوگر ہو گئے اور نظام زندگی اور نظام تجارت کا ایک حصہ بنالیا تو پھر عام لوگوں کو اس سے روکنا دشوار ہو جائے گا۔

حضرت مولانا شیر علی صاحب (ترکیسر گجرات)

ATM اور ڈیبٹ کارڈ کو تو اکثر حضرات نے جائز قرار دیا، البتہ یہ جو کریڈٹ کارڈ ہے اس کی بنیاد تو واقعی سود پر ہے، یہاں بھی دیکھئے کہ آپ نے خرید و فروخت کیا اور وہ روپیہ جو مدت میں نہیں پہنچایا تو وہ سود لے گا اور یومیہ شرح کے اعتبار سے، ایک تو ہم ایسے زمانے میں آئے کہ سارے کاروبار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہے، ہم بالکل مجبور محض ہیں، اب اگر ہم اس کو ناجائز قرار دیں اگر الگ ہو جائیں، بینک میں روپے جمع نہ کریں یا جمع کریں تو سود بینک ہی میں

چھوڑ دیں، تو حکومت اس سود سے ہمارے نام سے فائدہ اٹھائے گی، اس طریقے پر کریڈٹ کارڈ تو ایسی کچھ حیلے پیش کرتا ہے، اپنا نظام بنانا تو بہت مشکل ہے غیروں نے بنایا وہ ناکام ہوگیا، نہیں چلا۔

آج ہم ایسے دور میں ہیں کہ ہمیں اپنے مسائل پر غور کرنا چاہئے، لہذا حضرات علماء کرام سوچیں اور حضرت قاضی صاحبؒ نے بھی یہی مدنظر رکھا ہے کہ یہ بلوی عام ہوگیا اور ہمارے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں ہے، ہم کیا کریں، کوئی صورت ایسی نہیں ہے جو شریعت کے موافق بن سکتی ہو، موجودہ دور میں، چاہے امریکہ ہو یورپ ہو چاہے انڈیا ہو، کوئی تجارت آپ شروع کرو، پس وہ کچھ نہ کچھ لگادیں گے۔

مولانا صباح الدین ملک صاحب (علی گڑھ)

مجھے تین باتیں عرض کرنی ہے: سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ جو بینک کا نظام ہے یہ مالیاتی لین دین کا ادارہ ہے، ہم یہ جانتے ہیں کہ بینک کے نظام سے پہلے اور اب بھی مالی معاملات اور معاوضات کے جو معاملات ہوتے ہیں وہ کیش کی صورت میں ہوتے ہیں، پہلے سونے اور چاندی کی صورت میں ہوا کرتا تھا، اس کے بعد اس کی جگہ نوٹ کی شکل آئی، یعنی کاغذی صورت میں، لیکن اس کے باوجود اب تک تمام ممالک میں کرنسی سونے اور چاندی کی جگہ پر جو کاغذات آئے اس کی جگہ پر یہ مانا جاتا ہے کہ ویلو سونے کی شکل میں چاندی میں تو نہیں سونے کی شکل میں رکھا جاتا ہے ریزروبینک آف انڈیا اور دوسرے ممالک اس کے پیچھے سونے کا ویلو رکھتے ہیں، لیکن بینک میں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ پیسہ اپنی جگہ پر موجود ہوتا ہے، مال یعنی سونے کی جو بدل ہے اس کے بعد مختلف کاغذات اس کی جگہ پر استعمال ہوتے ہیں تو ایک طرح کی برتھ آف منی ہوتی ہے تو وہ کہاں تک صحیح ہے، لیکن اس کے بعد جو کاغذات آتے ہیں چیک کی صورت میں یا اور جتنے کریڈٹ اور ڈیبٹ کارڈس کی صورت میں اس کے پیچھے کوئی ویلو نہیں ہوتا، مطلب

سونا اس کی صورت میں نہیں ہوتا، ایک کاغذ ایک لاکھ کی صورت میں چلا جاتا ہے، بینک کی طرف سے شاخ کی بنیاد پر وہ ایک لاکھ روپے کا کام کرتا ہے اور اس کے پیچھے سونے کی ویلو جو روپے میں ہوتی ہے وہ یہاں نہیں موجود ہوتا، اس طرح سے برتھ آف منی کا سلسلہ یہاں سے جاری ہوتا ہے اور اگر ہم یہ پیش نظر رکھیں جیسا کہ ابھی اشارہ کیا گیا کہ پورے بینک کے نظام پر یہودی غالب ہیں اور وہی اصلاً اجارہ دار ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر ان کے پاس ایک کروڑ کی مالیت ہے تو اس کے پیچھے تو سونا ہے، لیکن پھر ایک کروڑ کی جگہ پر جو چیک کی صورت میں کریڈٹ کارڈ کی صورت میں دستاویزات کی بے شمار شکلیں ہیں وہ کروڑوں عربوں روپے کی جگہ پر جاتا ہے اور اس کے پیچھے کوئی گولڈ ولڈ نہیں ہوتا، تو یہ ایک طرح کی غیر ضروری طور پر ایک کروڑ روپے یا ان کے پاس عربوں روپے اکٹھا ہوئے، اگر بڑا بینک کار ہے تو اس کی کریڈٹ کی بنیاد پر پتہ نہیں کتنی تعداد میں وہ جائے گا تو اگر یہودی واقعی اس کے پیچھے ہیں اور ان کی وجہ سے ترویج ہوئی اور اگر یہ بھی مان لیا جائے جتنا کاروبار ہوتا ہے اس کا فائدہ بھی ان کو پہنچتا ہے تو پھر یہ تمام بینک کاروبار کے فوائد بالآخر یہودیوں کی جھولی میں پہنچتا ہے، یہ ماہرین بینک بتائیں گے کہ کیا فائدہ وہاں تک پہنچ پاتا ہے یا نہیں؟ تو ایک بات تو یہ تھی اگر اس حساب سے اگر دیکھیں تو ہمارے بزرگان محترم نے ابھی اشارہ کیا کہ یہ پورا مالیاتی نظام جو ہے ایک طرح سے اسلامی اصولوں، اسلامی مالیاتی اصولوں کے خلاف جاتا ہے، دوسرے امت مسلمہ کے خلاف جاتا ہے، کیونکہ یہود اس سے مضبوط ہوتے ہیں تو ایک پہلو یہ دیکھنے کا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ابھی جن حضرات نے مقالات تخلیص اور محاکم پیش کیا گیا اس میں جو گفتگو جاری ہے ان کا شرعی حکم کیا ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں اگر غیر شرعی چیزیں جو رکاوٹ بنتی ہیں شرعاً اس کے جواز کے لیے کیا چیزیں ہو سکتی ہیں، دونوں دو پہلو ہیں، سوال اصل یہ ہے کہ ڈیبٹ کارڈ اور کریڈٹ کارڈ کن شرطوں کے ساتھ اور کن قباحتوں کے ساتھ جاری ہے، اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہوگا، اگر ہم مثال کے طور پر یہ بات کہیں کہ دو شرطوں کے ساتھ .A.T.M کی سہولت رائج ہوا اور اس میں ایک صورت

،مفتی صاحب پیش کرتے ہیں کہ دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرے شہر یا ملک میں رقم پہنچانے کی اجرت ادا کردی جائے، ورنہ جائز نہیں ہوگا، تو یہ ایک تجویز کی صورت ہوئی، یہ تجویز بینک قبول نہیں کرے گا، وہ تو اپنی شرطوں کے ساتھ چلارہے ہیں، ہم کو تو اصل میں یہ بتانا ہے کہ کیا قباحتیں وہاں ہیں جن کی وجہ سے شرعاً وہ جائز نہیں ہوسکتا یا اور اگر ہم اسلامی بینک قائم کریں اور ہم کریڈٹ کارڈ جاری کریں تو ہمارے لیے کیا جائز ہوسکتی ہے، اس میں ذرا فرق کرنا چاہئے، تیسری بات جو مختصر سی ہے وہ یہ ہے کہ جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ کریڈٹ کارڈ پر کچھ اصل رقم سے کچھ اضافی رقم لیا جاتا ہے، سروس چارج کا نام دیجئے، سود کا یا جو بھی نام دیجئے بعض لوگوں نے یہ بات کہی ہے کہ اضافی رقم جائز ہے، میں اس سے گفتگو نہیں کرتا کہ جائز ہے یا ناجائز، اگر جائز بھی ہو تو ان کو یہ سوچنا ہوگا کہ اس رقم کی کوئی حد ہے یا نہیں، اگر وہ اضافی رقم لینا جائز ہے، تو کتنا اضافی رقم لینا جائز ہے یعنی ایک صورت تو یہ ہے کہ کاغذ کی طباعت کی قیمت یا اور کچھ آفس کی سروس چارج ہوسکتا ہے، ایک کاغذ کی قیمت پانچ روپیہ آسکتی ہے، لیکن کیا اس کاغذ کی قیمت پانچ روپیہ ادا کردی جائے تو وہ جائز ہوگا کہ نہیں؟ یہ بات اہم ہے، اس پہلو سے سوچنا کہ نہ معلوم اس کاغذ کی قیمت کے پیچھے کیا کیا چیزیں داخل کردی گئیں اور اس کا نام سروس چارج ہوگیا اور ہم نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیدیا۔

مولانا مفتی سراج احمد ملی صاحب (برہان پور)

کریڈٹ کارڈ لایا گیا ہے کہ کچھ دنوں تک چھوٹ دی جاتی ہے اور اس کے بعد جو ایام زائد ہوتے ہیں ان زائد ایام پر بینک انٹرسٹ وصول کرتا ہے اور اس انٹرسٹ کی ادائیگی کارڈ کا استعمال کرنے والا بینک کو ادا کرتا ہے تو یہ راست طور پر جہالت ثمن کا مقتضی ہے اور فساد بیع کے لیے ثمن کا مجہول ہونا ہی کافی ہے، جس کی بناء پر بیع فاسد ہوجاتی ہے، تو اس نظریہ پر بھی غور کرنا چاہئے کہ یہاں ثمن میں بہر حال جہالت ہوتی ہے جو پوائنٹ اٹھایا گیا ہے کہ فساد کے آنے سے

پہلے اگر اسے وہ ختم کردے تو بیع تو ہے، ہدایہ کی عبارت میں: "ینقلب جائزاً" ہے، لیکن وہاں ایک پوائنٹ یہ بھی ہے کہ ادائیگی ثمن کے لیے اجل میں دونوں کا اتفاق ہوتا ہے، بلکہ بیع کے نفاذ کے لئے ایک اجل پر دونوں کا اتحاد ہوتا ہے، جب کہ احناف کے یہاں تین دن کا معاملہ ہے اور غالباً امام محمدؒ کے یہاں تین دن سے زائد کی اجازت بھی ضرور ہے اور اس میں پھر یہ بات ہے کہ اگر وہ تین دن کے اندر اس کی اجازت دیتا ہے تو ینقلب جائزاً، مگر یہاں ایک فرق یہ پڑتا ہے کہ ثمن متعین نہیں ہونے پاتی، کیونکہ پہلے سے نہ تو بینک جانتا ہے اور نہ ہی کریڈٹ کارڈ کا استعمال کرنے والا ہی جانتا ہے کہ آیا وہ زائد ایام کتنے لے لے گا، اس طرح سے تو ثمن متعین ہی نہیں ہونے والا۔

مفتی زاہد علی صاحب (علی گڑھ)

جتنی گفتگو ہوئی میں سمجھتا ہوں کہ اس میں ایک پہلو اور شامل فرمالیا جائے اور وہ ہے اُوَرڈرافٹ کا، اس کی شکل کچھ اس طریقہ سے ہوتی ہے کہ جو بھی شاخ کارڈ جاری کرتے ہوئے کریڈٹ کارڈ وغیرہ ذہن میں بینک رکھتا ہے؟ اسی طرح بہت مختصر مدت کے لیے 24 دن تک کے لیے بینک عام طور پر اوورڈرافٹ دیا کرتا ہے تو اوورڈرافٹ میں بھی کوئی سود نہیں لیا جاتا، لیکن اس کی پرانی شاخ جیسے کہ لوگوں کی تنخواہ یا کاروبار یا کوئی بھی اس طرح کی چیز ہوتی ہے تو اس پہلو کو بھی میرے خیال سے شامل فرمالیا جائے تو افاضہ ہو جائے گا۔

۲- یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ کریڈٹ کارڈ جس ساخت کی بنیاد پر ہوتے ہیں اس میں جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ جو زائد میعاد ہے جو مقررہ میعاد سے زائد وقت ہے، اس کا پہلو اگر یوں کرکے دیکھا جائے کہ ہم موخر ادائیگی یا ادھار کی قیمت جداگانہ رکھ سکتے ہیں اور نقد کی علاحدہ رکھ سکتے ہیں اور اس پر مالیاتی اداروں سے ہمارے ذمہ دار حضرات بات بھی کر سکتے ہیں جس طرح کے ابھی کچھ دن پہلے "پی چدم برم" نے کہا تھا کہ اسلامی بینکنگ ہندوستان میں ممکن ہے تو

یہ ایک پہلو ہماری حکومت کے سامنے موجود ہے اور اس میں یہ کہہ دینا کہ ہم بالکل اس میں مجبور محض ہیں یہ غالباً بہت زیادہ نامناسب بات نہیں ہوگی۔

تیسری اہم بات میرے نزدیک یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے قوانین کے نفاذ کی جو بات ہم یہاں کرتے ہیں، غالباً امام صاحب کا فرمان ہے کہ اسلامی شریعت کا نفاذ غیر مسلموں پر نہیں ہوتا، ہم جس چیز پر قادر نہیں ہیں اس پر زیادہ بحث کررہے ہیں اور جس پر قادر ہیں یعنی ہمیں موجود شکلوں میں جو حکم بتانا ہے اس پر ہم توجہ کم دے رہے ہیں، جہاں تک کرنسی کی عینیت جس طرح ہم نے ثمنیت کے طور پر تسلیم کیا ہے، کیا کریڈٹ کارڈ کو بھی اسی طرح سے ہمیں بینک نے ایک موقع نہیں دیا ہے کہ ہم اس کو استعمال کرسکتے ہیں اور ثمنیت جس طرح کرنسی کے اندر آ گئی ہے اس کو پیش نظر رکھیں۔

مفتی سید جعفر ارشد صاحب (میسور)

کریڈٹ کارڈ کو اس شرط کے ساتھ محدود کیا جائے کہ وہ طبقہ جو حاجت مند ہے اس کو بغیر اس کے کام نہیں چل پا رہا ہے تو ایسا طبقہ اس کو استعمال کرسکتا ہے اور اس میں بھی یہ شرط ہے کہ وہ وقت مقررہ میں اس رقم کو ادا کردے زائد وقت نہ لے، اسی طرح سے سودی معاملات سے بچتے ہوئے وہ اس سے فائدہ اٹھائے، کیونکہ ہم بہت سی چیزوں کے اندر اسلامی شریعت اور فقہاء کرام نے اجازت دی ہے، بہت سے ایسے مسائل ہیں جو باضابطہ طور پر ناجائز ہیں، لیکن بعض صورتوں میں ان کے جواز کا فتوی دیا لیا ہے، اس طرح سے ٹی، وی، حرام ہے لیکن جب تفسیر کی جاتی ہے، حدیث پڑھی جاتی ہے تو یہ جائز ہے، اسی طرح سے انشورنس کرانا ناجائز ہے، لیکن جب فسادات کا خوف ہے، اسی طرح سے جان کا ایسا خوف ہے تو ایسی صورت میں فقہاء کرام نے رخصت دی ہے، تو اس حکم کو سامنے رکھتے ہوئے کچھ بحث کی جائے۔

مولانا محمد شاکر قاسمی (بنگلور)

اہم موضوع کے ضمن میں دو باتیں عرض کرنا چاہوں گا (۱) ڈرافٹ کے متعلق ہے مگر یہ کسی صاحب نے عرض کر دیا ہے (۲) دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ ہو یا ڈیبٹ کارڈ ہو اس کے بھنوانے کے لیے ایک مخصوص مشین ہوا کرتی ہے اور اس مشین کے ذریعہ کارڈ بھنوائے جاتے ہیں اور یہ مشین ہر دکاندار چھوٹے بڑے کے پاس نہیں ہوتی بلکہ بعض مخصوص دکاندار رکھتے ہیں، باقی بازاری لوگ کسی ایک مخصوص دکان میں جا کر بھنوا لیتے ہیں جہاں تک یہ بائع، مشتری کا لینے دینے اور شہری اور بیرونی شہر اجرت لینے دینے پر بحث جاری ہے، مجھے سمجھ میں یہ آیا کہ صرف مشین کے اوپر بھی کچھ لوگ اجرت لے رہے ہیں، وہ اپنی مشین میں ان کارڈوں کو بھنواتے ہیں اور پھر اس کی وجہ سے دو فیصد یا تین فیصد اجرت حاصل کر لیتے ہیں جب کہ وہ نہ بائع ہوتے ہیں نہ مشتری ہوتے ہیں صرف کارڈ بھنوانے کی اجرت جو ہے گویا کہ لی جاتی ہے تو آیا کہ اس کارڈ بھنوانے کی اجرت جو لی جارہی ہے وہ جائز ہے یا نہیں، اس پر بحث کر لی جائے تو بہتر ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

اصل میں مسئلہ ایسا ہے کہ اگر پیسوں کے مقابلے میں پیسہ ہو تو وہاں اجرت ادا ہوگی، وہ مسئلہ قابل بحث ہے اور اگر کسی دوسری شئی کے مقابلے میں پیسہ ہو یا محنت وعمل کے مقابلے میں پیسہ ہو تو وہ چونکہ بیع اور اجارہ کے دائرے میں آجاتا ہے تو شاید اس کی گنجائش ہوگی۔

مولانا اقبال احمد قاسمی (کانپور)

یہ عرض کرنا ہے کہ بینک سے وابستہ ہونے میں کہیں نہ کہیں سود کا شامل ہونا ہے ہی، خصوصاً کریڈٹ کارڈ میں، إذا ثبت الشئی ثبت بلوازمه تو یہ ناجائز ہونا ہی چاہئے، لیکن اس بینک کے ساتھ اس میں سود ہے یا نہیں، احقر کی گذارش یہ ہے کہ یہ بات بھی پیش نظر رکھی

جائے، کیونکہ ملک کے تفاوت سے بھی عقود فاسدہ کے احکام میں تبدیلی ہوتی ہے، ہندوستان جیسے غیر اسلامی ملکوں میں عقود فاسدہ کے ذریعہ سے مال ونفع کا حصول، امام محمدؒ کی روایت میں ایک جگہ ہے کہ دار الحرب سے معاہدہ لئے جائیں اور وہاں پر مسلمان کوئی جائے اور دو درہم کے بدلے ایک درہم خرید لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا، تو ایسی صورت حال میں اگر اس کارڈ سے ایسے ملکوں میں امام محمدؒ کی روایت سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

یہ مسئلہ اکیڈمی کے فقہی سمینار میں آچکا ہے کہ ہندوستان کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ اور عام رجحان اور غالب ترین رجحان اس وقت یہی تھا کہ دار الاسلام اور دار الحرب کے علاوہ کی ایک درمیانی صورت بھی ہے جس کو امام محمد نے دار المعاہدہ سے اور بعض لوگوں نے دار العہد سے اور ہمارے بعض علماء اکابر نے دار الامن سے تعبیر کیا ہے، اور ہمارے اکابر اور بزرگوں کے فتاوے اس پر موجود ہیں کہ اگر عقود فاسدہ کو ہندوستان میں جائز قرار دیدیا جائے تو جو ممنوعات شرعیہ ہیں ان کی حرمت لوگوں کے قلوب سے نکل جائے گی، حضرت تھانویؒ نے بنیادی بات یہی لکھی ہے، اس کو ہمیں ملحوظ رکھنا ہوگا۔

مولانا امتیاز احمد صاحب رشادی

بینک کے کارڈوں سے جو کچھ ہم فائدہ حاصل کرتے ہیں، سہولت حاصل کرتے ہیں اس میں کسی نہ کسی شکل سے سود کی صورت پائی جاتی ہے، مثال کے طور پر .A.T.M ہی ہے کہ اس پر شرط ہوتی ہے کہ بینک میں ہماری رقم کچھ نہ کچھ ڈپازٹ جمع رہے، اگر ہم ڈپازٹ جمع رکھتے ہیں تو وہ ہم سے فیس نہیں لیتے ہیں اور اگر جمع نہ رہے تو فیس جاری کرتا ہے، اسی طرح سے کریڈٹ کارڈ بھی ہے کہ ہماری مالی حیثیت متعین کرنے کے بعد ہمیں دیا جاتا ہے، ایسا نہیں کہ اگر ہم بینک

میں کچھ بھی رقم جمع نہ کریں اور کریڈٹ کارڈ حاصل کرلیں، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ باقاعدہ طور پر ہماری رقم جو جمع رہتی ہے اس کو استعمال کر کے فائدے کے تحت وہ ہم سے سود نہیں لیتا اور فیس نہیں لیتا، تو ایسی صورت میں بینک میں ہماری رقم جمع رہنے کی وجہ سے جو ۵۰ دن کے لیے ہم سے فیس وصول نہیں کرتا، .A.T.M کارڈ پر ہم سے فیس نہیں لیتا ہے تو اس صورت میں اس کا کیا حکم ہوگا۔

مولانا عبدالرشید صاحب (کانپور)

دار المعاہدہ کی جو بات آئی ہے یہ تو واقعی بات تھی کہ دار المعاہدہ ہو یا دار الحرب ہو لیکن مجھے یاد پڑتا ہے کہ مولانا حبیب الرحمٰن صاحب دار العلوم دیوبند جب بابری مسجد کے حادثہ کے بعد کسی ٹرین سے گذر رہے تھے اور لوگوں نے جوان کے ساتھ سلوک کیا تو آنے کے بعد انہوں نے اپنی رائے بدل دی اور کہا کہ اب دل نہیں کرتا ہے کہ اس کو دار المعاہدہ کہا جائے، اسی طریقہ سے بابری مسجد کے بعد مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری نے دار الحدیث میں بیٹھ کر سب سے پہلے یہ جملہ کہا تھا کہ کہاں گیا وہ دار المعاہدہ اور دار الامن بہر حال لوگوں کی مصلحت کے لیے تو یہ مناسب ہے کہ کہا جائے دار المعاہدہ، تا کہ لوگ حرمت میں نہ پڑیں، لیکن جہاں مسلمانوں کی ضرورت ہے، وہاں تو یہ ہے کہ معاشیات کو اسلام سے جدا نہیں کیا جا سکتا، اس سلسلہ میں بہت تفصیلی مقالہ مولانا سالم صاحب کا ہے، جو انہوں نے بنگلور میں پیش کیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ "كاد الفقر أن يكون كفرا" بھی ہمارے سامنے ہے، کہ اگر ہم لوگوں کو کاٹتے رہے تو یہ معاملہ کہاں تک پہنچے گا، ایسا نہ ہو کہ کہیں مباح یا مکروہ چیز سے بچنے کی وجہ سے وہ حرمت میں اور اس سے زیادہ بڑے گڑھے میں گر جائیں۔

جس طرح پاکستان میں اسلامی بینکنگ نظام ہے، جس طرح مفتی تقی صاحب نے جو شروع میں فارم بھرا جاتا ہے اس میں انہوں نے فیس کا نام لیا تھا، یقیناً اس کو آپ اگر غور سے

دیکھیں تو کوئی اس کو سود سے الگ نہیں کرسکتا اور نہ کوئی ایسی دلیل ہے جس سے اس کو سود سے جدا کیا جائے، لیکن صرف ایک مجبوری کے تحت میں اس کو انہوں نے اس نام سے نکال کر کے فیس کا نام دیا وہاں پرانہوں نے اس چیز کی بھی وضاحت کی ہے کہ اگر مہینہ بھر کی میعاد اور مہینہ بھر کے بعد وہ کرتا ہے تو کیا ہوگا جو ہمارے یہاں نقد بیع جائز ہے، نقد اور ادھار کے رقم میں فرق ہے، نقد میں آدمی سستی بیچ دے، اور ادھار میں مہنگی بیچ دے، اس کی شریعت نے اجازت دی ہے، اس کی تفسیر موجود ہے، وہاں پر ہے کہ ایک مہینہ کا ہمارا معاہدہ ہوا اور اس ایک مہینہ کے اندر وہ آدمی اپنے معاملات کو پورا نہیں کرتا تو مسلم فنڈ والے کیا کریں گے، جہاں پر بھی اسلامی بینک ہے ظاہر ہے کہ اس کو کچھ نہ کچھ فائن لگانا ہوگا، تو اس کو کیا کہیں گے، وہاں پر اس کو کیا ہے کہ اس کو نئے معاہدے کے تحت میں داخل کر کے اس کو فیس ہی قرار دیں گے تو اگر یہاں پر بھی ان کریڈٹ کارڈ کی فیس قرار دیں اور اس کو ہم اپنے طور پر فیس مانیں وہ ان کو سود کا نام دیں، انٹرسٹ کا نام دیں، لیکن ہم اس کو اپنے طور پر جائز بنانے کے لئے اس کو فیس ماننا ہوگا اور وہ جو پاکستان میں بینکنگ نظام کی ایک تفصیلی ڈھانچہ ہے وہ دالائل کے ساتھ وہاں پر موجود ہے، اس میں کوئی زیادہ بنیادی فرق نہیں ہے، لہذا اس سلسلہ میں غور کرلیا جائے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی

مولانا نے جن نکات کو اٹھایا ہے اس پر ہماری سمینار کی کمیٹی گفتگو کرے گی، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اور اس کو سرخسی نے شرح سیر میں نقل کیا ہے اور تفصیلی بحث کی ہے کہ اگر کسی ملک سے ہمارا معاہدہ ہو، اس کے بعد افراد زیادتی کر گذریں تو اس معاہدہ کو ختم سمجھا جائے گا یا اس کے باوجود وہ معاہدہ باقی رہے گا؟ امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جب تک وہ ملک دستوری اعتبار سے جو معاہدہ ہوا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اس وقت تک وہ عہد باقی رہے گا۔

میں اتنی بات عرض کرنا چاہتا ہوں کہ آپ کے جو فیصلے ہیں اس کو آپ صرف ہندوستان

کے تناظر میں نہ دیکھیں، کیونکہ اب پوری دنیا، گاؤں میں تبدیلی ہورہی ہے اور ہمارے موجودہ وزیراعظم منموہن سنگھ کا بہت زیادہ رجحان اس بات کی طرف ہے کہ وہ ہندوستان میں اسلامی بینکنگ کے نظام کو قائم کریں اور اس کے لیے دیگر اسلامک بینک اور ملیشیا اسلامک بینک کا جو ڈھانچہ ہے اس پر مسلسل ان کا تبادلہ خیال جاری ہے اور یہ اصل میں ہماری استقامت کا نتیجہ ہے، ہم لوگوں نے جو بینک کے سود کی حرمت پر استقامت اختیار کیا، اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ آپ کو رخصت سے عزیمت کے راستے پر لے جارہے ہیں اور آپ کے لیے سہولت فراہم کررہے ہیں، تو کریڈٹ کارڈ جو اس زمانے میں استعمال ہورہا ہے ہوسکتا ہے، اس کا متبادل اسلامی نظام کے دائرہ میں اور حلال کے دائرے میں نکل آئے اس کو بھی ہمیں دیکھنا چاہئے، قرآن کا مزاج ہے جہاں حلال کو بیان کرتا ہے وہاں حرام متبادل بھی اللہ بیان کرتے ہیں: "أحل الله البيع وحرم الربا"، جہاں نکاح کی محرمات کو بیان کیا گیا وہیں حلال رشتوں کا ذکر کردیا گیا، حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب کی بات ان کے بعض شاگردوں نے نقل کی ہے کہ اس زمانے میں مفتی کے لئے ضروری ہے کہ اگر کسی چیز کو وہ حرام قرار دے اور شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کے جواز کی کوئی صورت اور مسئلے کا حل نکل سکتا ہو تو اس کی بھی نشان دہی کردے، تاکہ لوگوں کو شریعت آسان محسوس ہو اور اس پر عمل کرنا اس کے لئے آسان ہوجائے، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

فقہ المشکلات (عربی)
الفقہ الحنفی وادلتہ ۳ جلد
شرح الزیادات للامام محمد ۶ جلد
جمع الفوائد من جامع الاصول ۴ جلد
مجموعہ رسائل لکھنوی، ۶ جلد
انوار المحمود شرح سنن ابی داود، ۲ جلد
اعلام الاعلام بمفہوم الدین والاسلام
کتاب الرد علی سیر الاوزاعی
شرح مقامات الحریری للشریشی
شرح شرح المنار فی اصول الفقہ
فتح الغفار معجم ردالمحتار
مجموعۃ الخطب اللکنویۃ

المدخل الی دراسۃ علم الکلام
جامع احادیث الاحکام (متن اعلاء السنن ۲ ج)
اعلاء السنن ۱۸ جلد مع فہارس
الاشباہ والنظائر ابن ملقن، ۲ جلد
الاشباہ والنظائر ابن نجیم، ۳ جلد
شرح الطیبی، ۱۲ جلد
مصنف عبدالرزاق، ۱۲ جلد
ہدایہ حاشیہ عبدالحیٔ لکھنوی، ۴ جلد
الفتاویٰ تاتارخانیہ، ۵ جلد
مجموعہ رسائل کشمیری، ۴ جلد
الکوکب الدری، ۴ جلد
احکام القرآن تھانوی، ۵ جلد

☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک وبیرون ملک ترسیل۔
☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام
☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔

ناشران قرآن مجید واسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت و بلاد عربیہ۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی، تصوف، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ۔

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی، فون: ۴۹۶۵۸۷۷

جدید فقہی مباحث

جبری شادی کا شرعی حکم

بحث و تحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

.... جملہ حقوق محفوظ ہیں ....

مجمع الفقہ الاسلامی (الهند) **Islamic Fiqh Academy (India)**

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی و دنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

فہرست مضامین

جبری شادی

ابتدائیہ:	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۷
سوالنامہ:		۱۱
فیصلے:		۱۵
عرض مسئلہ:	مولانا عبید اللہ اسعدی	۱۷
مقالات:		۳۱-۲۲۱
۱-	مولانا برہان الدین سنبھلی	۳۳
۲-	مولانا زبیر احمد قاسمی	۳۶
۳-	مفتی نسیم احمد قاسمی	۴۰
۴-	مولانا قاضی عبد الجلیل قاسمی	۴۷
۵-	مفتی انور علی اعظمی	۵۳
۶-	مولانا اختر امام عادل	۵۵

۷-	مفتی محبوب علی وجیہی	۶۵
۸-	ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی	۶۷
۹-	مفتی محمد صدرُعالم قاسمی	۸۸
۱۰-	مولانا خورشید انور اعظمی	۹۰
۱۱-	مولانا محمد ظفر عالم ندوی	۹۷
۱۲-	مولانا ابوسفیان مفتاحی	۹۹
۱۳-	مولانا ظفر الاسلام اعظمی	۱۰۲
۱۴-	مولانا سید اسرار الحق سبیلی	۱۰۵
۱۵-	ڈاکٹر عبداللہ جولم	۱۱۶
۱۶-	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۱۱۹
۱۷-	مفتی احمد نادر قاسمی	۱۲۱
۱۸-	مولانا عبدالاحد تاراپوری	۱۳۷
۱۹-	مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی	۱۳۹
۲۰-	مولانا محمد ابوبکر قاسمی	۱۴۱
۲۱-	مولانا محمد اقبال قاسمی	۱۴۶
۲۲-	مفتی عبدالرحیم، بارہمولہ کشمیر	۱۵۷
۲۳-	مولانا ابوالعاص وحیدی	۱۶۸
۲۴-	مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری	۱۷۲
۲۵-	مولانا محمد انظار عالم قاسمی	۱۷۵

۲۶-	مولانا اعجاز احمد قاسمی	۱۸۴
۲۷-	مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۸۷
۲۸-	مولانا بہاء الدین ندوی	۱۸۹
۲۹-	شیخ عبد القادر عبد اللہ القادری	۱۹۲
۳۰-	مولانا نیاز احمد عبد الحمید طیب پوری	۱۹۵
۳۱-	مولانا محمد اعظمی	۱۹۷
۳۲-	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲۰۰
۳۳-	قاضی محمد کامل قاسمی	۲۰۲
۳۴-	ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی	۲۱۴
۳۵-	مفتی شیر علی گجراتی	۲۱۶
۳۶-	مولانا محمد یعقوب قاسمی	۲۱۸

مجلس ادارت

١- مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی

٢- مولانا برہان الدین سنبھلی

٣- مولانا محمد رضوان القاسمی

٤- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

٥- مولانا عتیق احمد بستوی

٦- مولانا عبید اللہ اسعدی

٧- مولانا فہیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

احکام شریعت کی بنیاد عدل پر ہے، "إن الله يامر بالعدل والإحسان" (سورۂ نحل:۹۰)۔ اس نے تمام انسانی طبقات کو انصاف فراہم کیا ہے اور دنیا کے مختلف مذاہب اور نظامہائے حیات میں جو ناانصافیاں روا رکھی گئی تھیں، ان کو دور کیا ہے، اور جیسے شفیق باپ اور دردمند ماں کا اپنے بچوں میں اس کی طرف زیادہ جھکاؤ ہوتا ہے جو کسی پہلو سے کمزور ہو، اسی طرح پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ یوں تو تمام عالم کے لئے رحمت تھے، لیکن اس وقت دو طبقات جو سب سے زیادہ مظلوم تھے: "عورتیں اور غلام"، ان پر آپ کی نگاہ التفات سب سے زیادہ تھی اور آپ ﷺ نے زندگی کے آخری اوقات تک ان کے بارے میں حسن سلوک کی ہدایت فرمائی۔

اسلام سے پہلے عورت کے بارے میں تصور تھا کہ وہ بھی ایک جائداد ہے، جو چیز خود جائداد ہو اس میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہاں تک کہ وہ اپنے وجود کی بھی مالک نہیں ہوتی، اسی لئے ایک طرف عورت کو میراث سے محروم کیا گیا اور دوسری طرف شادی سے پہلے اسے باپ کی اور شادی کے بعد شوہر کی ملکیت سمجھا گیا، نہ اسے اپنے مال میں کوئی اختیار حاصل تھا اور نہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خودمختار تھی، اسی لئے وہ خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تھی، اولیاء اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دیتے تھے، اور مہر جو عورت کا حق ہے، اس پر بھی خود قابض ہو جایا کرتے تھے۔

اسلام نے عورت کو عزت و احترام کا مقام دیا، اسے مالکانہ حقوق عطا کئے، میراث کے حق سے نوازا، اور بتایا کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق رکھتی ہے، اولیاء اس پر کوئی رشتہ مسلط نہیں کر سکتے اور اپنی خواہش و مرضی کو اس پر زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بڑی وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے، دوسری طرف لڑکیوں کو اس بات کی تلقین بھی کی گئی کہ اولیا کی رائے ان پر لازم نہیں ہے، لیکن وہ اس کو اہمیت دیں اور اس کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کریں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہے۔

مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی طرف سے یہ صورتحال سامنے آئی کہ وہاں اس سلسلہ میں ایک گونہ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، ایک طرف اولیاء کی طرف سے لڑکیوں پر رشتوں کے لئے جبر کیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعد کو زوجین کے درمیان تعلقات میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے اور طلاق اور خلع تک نوبت آجاتی ہے، دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثر سے لڑکوں اور لڑکیوں میں اولیاء کی رائے کو اہمیت نہ دینے کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور بعض اوقات نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کے جذباتی فیصلے آئندہ خود ان کے لئے دشواری کا باعث بن جاتے ہیں۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ر تا ۱۶ اپریل ۲۰۰۱ء، جامعہ سید احمد شہید کٹولی میں ''جبری نکاح'' کا موضوع بھی شامل تھا، سمینار میں جو اہم مقالات اہل علم کی طرف سے آئے اور بہ اتفاق رائے جو فیصلہ ہوا، ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے پیش ہے، جو عائلی زندگی کے ایک اہم پہلو کو سمجھنے میں معاون بھی ہوگا اور شخصی آزادی کے سلسلہ میں اسلام کی روشن تعلیمات کی تصویر بھی لوگوں کے سامنے آسکے گی، اس موقع سے مجھے سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے سینئر سیاستداں اور سابق وزیر اعظم ہند جناب اٹل بہاری واجپائی کی بات یاد آتی ہے جسے اردو کے علاوہ انگریزی اخبارات نے نمایاں طور پر شائع کیا تھا کہ ''مجھے اسلام کی یہ بات بہت اچھی لگتی ہے کہ لڑکی سے اجازت لئے بغیر اس کا نکاح نہیں

کیا جا سکتا''۔ افسوس نہ ہمارے برادران وطن نے ٹھنڈے دل سے اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ ہم مسلمانوں نے ان تک اس امانت کو پہنچانے ہی کی سنجیدہ کوشش کی ہے، ورنہ اسلامی تعلیمات قانون فطرت سے ہم آہنگی، عقل ومشاہدہ سے موافقت اور انسانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کی صلاحیت کی جہت سے نہ صرف امت مسلمہ، بلکہ پوری انسانیت کے لئے نجات وفلاح کی کلید ہے اور اس سے نہ صرف آخرت کی کامیابی متعلق ہے، بلکہ دنیا میں سکون وطمانینت کا باعث بھی ہے۔ اور شاعر کے اس شعر کا مصداق ہے:

زفرق تابقدم ہرکجا کہ می نگرم
کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا ایں جاست

دعا ہے کہ اللہ تعالی اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کو اجر جزیل عطا فرمائے، اکیڈمی کو دوام واستحکام بخشے اور اس کی یہ پیش کش عنداللہ وعندالناس مقبول ہو۔ واللہ ہو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)
۱۲؍جون ۲۰۰۴ء، مطابق ۲۳؍ربیع الثانی ۱۴۲۵ھ

سوالنامہ:

آپ کی خدمت میں برطانیہ اور بعض دوسرے مغربی ممالک کے مسلم سماج کی بعض مشکلات و مسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لئے یہ تحریر بھیجی جارہی ہے، امید ہے کہ آپ حالات کی نزاکت اور پیچیدگی کو سامنے رکھتے ہوئے کتاب وسنت، مقاصد شریعت اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ایسا حل تجویز فرمائیں گے جو قابل عمل ہوگا۔

آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ برطانیہ، دوسرے مغربی ممالک نیز امریکہ میں ایشیا اور افریقہ سے گئے ہوئے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور اس آبادی میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ بہت سے خاندان ایسے بھی ہیں جو دو تین پشتوں سے ان ممالک میں آباد ہیں۔ جن مسلمان بچوں کی پیدائش، نشوونما اور تعلیم وتربیت ان ہی مغربی ممالک میں ہوئی، انہیں ان ملکوں سے کوئی زیادہ لگاؤ اور دلچسپی نہیں ہوتی جہاں سے ان کا خاندان ترک وطن کر کے مغربی ملکوں میں آباد ہوا ہے۔ مغربی ممالک میں پلنے اور بڑھنے والے مسلمان بچے اور بچیوں کا مزاج ونداق بھی بڑی حد تک مغربی سانچہ میں ڈھل چکا ہوتا ہے۔ ان ممالک کے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں میں یہ رجحان تیزی کے ساتھ بڑھتا جارہا ہے کہ ان کا ازدواجی رشتہ ان ہی ملکوں میں پیدا ہونے والے اور تعلیم وتربیت حاصل کرنے والے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں سے کرایا جائے۔

دوسری طرف بسا اوقات والدین کی خواہش اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ازدواجی رشتے اپنے خاندان میں کئے جائیں، یعنی ہندوستان یا پاکستان سے برطانیہ منتقل ہونے والے ماں باپ یہ چاہتے ہیں کہ اپنی بہو اور داماد ہندو پاک میں آباد اپنے خاندان سے حاصل کریں۔

یہ کشاکش بسا اوقات بہت ناپسندیدہ صورت اختیار کر لیتی ہے، خصوصا لڑکیوں کے

مسئلہ میں۔ برطانیہ میں قائم شرعی پنچایتوں اور شرعی کونسلوں کے سامنے ایسے بہت سے واقعات آتے رہتے ہیں کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے والدین یا بھائی وغیرہ لڑکی کو اپنا قدیم وطن دکھانے یا سیر وتفریح کرانے کے عنوان سے ہندوستان یا پاکستان لے جاتے ہیں اور لڑکی کی شادی اپنے کسی عزیز وقریب سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لڑکی کسی طرح اس نکاح پر رضا مند نہیں ہوتی اور صاف کہہ دیتی ہے کہ ہم اس نوجوان کے ساتھ کسی طرح زندگی نہیں گذار سکتے۔ اس کے باوجود اولیاء اسے نکاح کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جبر واکراہ کی شکلیں اختیار کرتے ہیں، اسے نکاح پر آمادہ کرنے کے لئے زدوکوب کرتے ہیں۔ یہ دھمکی دیتے ہیں کہ اگر تم نے اس شخص سے نکاح نہیں کیا تو تمہارا پاسپورٹ جلادیں گے، برباد کردیں گے اور تم کو برطانیہ کی شہریت سے محروم کر کے یہیں سڑادیں گے۔ مجبور و بے بس لڑکی اس طرح کی دھمکیوں اور جبر واکراہ سے مجبور ہوکر نکاح پر رضامندی کا زبانی اظہار کردیتی ہے، حالانکہ وہ دل سے اس نکاح پر ہرگز آمادہ نہیں تھی۔ اس جبری نکاح کا ایک بڑا مقصد اس نوجوان کو برطانیہ کی شہریت دلوانا اور برطانیہ میں بسانا ہوتا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے پر لڑکی کو مجبور کیا گیا۔

اس طرح کی لڑکیاں برطانیہ واپس جانے کے بعد ان نوجوانوں کو اپنا شوہر تسلیم کرنے اور ان کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے سے انکار کردیتی ہیں۔ ان میں جو دیندار ہوتی ہیں، خدا کا خوف رکھتی ہیں وہ مسئلہ معلوم کرنے اور نکاح فسخ کرانے کے مقصد سے شرعی کونسلز کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

یہ واقعات اتنی کثرت سے ہونے لگے ہیں کہ حکومت برطانیہ نے اس پر رپورٹ مرتب کروائی اور ان واقعات کا سخت نوٹس لیا۔ پریس میں ایسے واقعات آنے سے مسلمانوں اور اسلام کی تصویر بھی خراب ہوئی اور آزادی نسواں نیز حقوق انسانی کی تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق اس حد تک پامال ہیں کہ عاقلہ، بالغہ، تعلیم یافتہ، باشعور لڑکی کو جبراً کسی ناپسندیدہ شخص کے نکاح میں رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ شریعت نے اولیاء کو بچے اور بچیوں کے معاملات میں

تصرف کا جو بھی اختیار دیا ہے، اس کی بنیاد ان کے ساتھ شفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنیاد پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہونا چاہئے جن میں بچوں کا فائدہ اور ان کے مفادات کی حفاظت ہو۔

ہندوستان میں بھی اب اس طرح کے واقعات مسلسل رونما ہونے لگے ہیں، جس میں جبر کے ساتھ نکاح کر دیا جاتا ہے۔

اس پس منظر میں آپ درج ذیل سوالات کے جوابات قدرے تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائیں:

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ سے واضح ہے- کیا وہ صورت رضامندی میں شامل ہوگی جب کہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا گیا ہو جب کہ دل سے وہ اس نکاح پر راضی نہیں ہے؟

۲- مکرہ کا نکاح شرعاً منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ کیا اس سلسلے میں اِکراہ ملجی اور اِکراہ غیر ملجی کے درمیان کوئی فرق ہے؟

۳- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آتا ہے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ جبر واکراہ سے مجبور ہو کر لڑکی نے رضامندی کا اظہار کیا تھا اور لڑکی کسی طرح اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو تو کیا شرعی کونسل یا قاضی اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں؟

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا، اس کے بعد کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان زن وشوئی تعلقات بھی قائم ہو جاتے ہیں اور کبھی زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آتی، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ، تحریر فرمائیں۔

فیصلے:

جبری شادی

برطانیہ اور بعض مغربی ممالک کے سماجی حالات کے پس منظر میں اولیاء کی جانب سے لڑکیوں کو رشتہ نکاح کے سلسلے میں مجبور کئے جانے کے واقعات پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں سمینار منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی، ملیح آباد میں غور کیا گیا اور حسب ذیل فیصلے کئے گئے:

۱- لڑکا یا لڑکی جب بالغ ہو جائیں تو شریعت نے انہیں اپنی ذات کے بارے میں تصرف اور نکاح کے سلسلے میں رشتہ کے انتخاب کا حق دیا ہے۔ یہ حریت شخصیہ شریعت اسلامیہ کے امتیازات میں سے ہے، بلکہ آج مغرب و مشرق کی بہت سی قوموں نے عورتوں کو جو حقوق دیئے ہیں وہ انہی اسلامی تعلیمات سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔

۲- اولیاء کی جانب سے بالغ لڑکی یا لڑکے کو ان کی خواہش اور رضا کا خیال کئے بغیر کسی رشتہ پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں، لہذا اولیاء کا اپنی رائے پر اصرار اور اس پر مجبور کرنے کے لئے طرح طرح کی دھمکیاں دینا اسلام کے دیئے ہوئے حقوق سے محروم کرنے کی ناروا کوشش ہے، جو کسی طرح درست نہیں ہے۔

۳- لڑکوں اور لڑکیوں کو بھی چاہئے کہ اپنے اولیاء کے انتخاب کردہ رشتے کو ترجیح دیں، کیونکہ اولیاء کی شفقت و محبت اور ان کے تجربہ کی وجہ سے عموماً یہی امید ہے کہ اولیاء نے ان کے لئے رشتے کا انتخاب کرتے وقت ان کے مفادات کا پورا پورا لحاظ کیا ہوگا۔

۴- نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کا تعلق نکاح کے وقت رضا مندی کے اظہار سے ہے، لہذا اگر بالغ لڑکے یا لڑکی نے نکاح کے وقت رضامندی کا اظہار کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۵- اگر قاضی شرعی اور قضاء کے کام کرنے والے اداروں و ذمہ داروں کے سامنے یہ بات بہ تحقیق ثابت ہو جائے کہ اولیاء نے بالغہ لڑکی کے نکاح کے سلسلے میں جبر و زبردستی سے کام لیا ہے اور اس کو مجبور کر کے بوقت نکاح ہاں کرالیا ہے اور لڑکی رشتہ ہو جانے کے بعد اس رشتہ کو باقی و برقرار رکھنے کے لئے کسی طرح تیار نہیں ہے اور فسخ کا مطالبہ کرتی ہے اور شوہر نہ بطور خود اسے جدا کرتا ہے اور نہ خلع وطلاق پر آمادہ ہے تو قاضی شرعی کو دفع ظلم کی غرض سے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

عرض مسئلہ:

جبری شادی

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی
سکریٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
استاذ حدیث جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے تیرہویں فقہی سمینار کا ایک موضوع جبری شادی رکھا ہے۔ اس سے متعلق عرض، خلاصہ اور تجزیہ و جائزہ پیش کرنے کا احقر کو مکلف بنایا گیا ہے۔

بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق "ولایت و کفاءت" کے موضوع سے ہے اور ان دونوں امور کے سلسلہ میں اکیڈمی کی طرف سے سمینار ہو چکا ہے اور تجاویز بھی آ چکی ہیں۔ اس کے بعد برطانیہ وغیرہ کے حالات کے پس منظر میں وہاں مقیم فکر مند علماء کے تقاضے کے تحت اس موضوع کو اختیار کیا گیا ہے۔ بہر حال پہلے تو اس سے متعلق موصول ہونے والی تحریروں کا خلاصہ ملاحظہ فرمایئے اور اس کے بعد احقر کا جائزہ و تجزیہ پیش خدمت ہے۔

اس موضوع سے متعلق مرسلہ و تیار کردہ سوالنامہ کے جواب میں اکیڈمی کو کل ۳۳ تحریریں عرض کی تجویز و تحریر کے وقت تک موصول ہوئیں جن میں اکثر تو مختصر ہیں اور چند مبسوط ہیں۔ جواب دینے والوں میں اکیڈمی کے مستقل معاونین و شریک کار، نیز اہم حضرات یہ ہیں: مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اسرار الحق

سنبھلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی۔

جوابات کی نوعیت یہ ہے کہ بعض حضرات نے اجمالی جواب پر اکتفا کیا ہے اور ہر ہر دفعہ کا جواب نہیں دیا ہے اور نہ ان کے کلام سے اس کا اخذ کرنا ممکن ہے، اور بعض حضرات نے ہر دفعہ کا وضاحت وصراحت سے جواب دیا ہے، خلاصہ میں کوشش کی گئی ہے کہ کوئی رائے چھوٹنے نہ پائے اور نہ کسی رائے کے اخذ کرنے میں غلطی ہو، مگر براءت کا دعوی نہیں کیا جاسکتا۔

پہلا سوال:

قبل عقد لڑکی سے بجبر ''ہاں'' کرانا۔ کیا رضا شمار کیا جائے گا؟

مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر صاحب کا جواب ہے کہ اس کو رضا شمار کیا جائے گا اور اکثر حضرات کا خیال ہے کہ نہیں۔

دوسرا سوال:

بوقت عقد بجبر ''ہاں'' کرانا کیا قبول عقد ہے اور نکاح ہو جائے گا؟

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا محمد ظفر، مولانا نعیم اختر، مولانا اقبال قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مولانا نیاز احمد کا خیال ہے کہ نکاح ہو جائے گا، جبکہ مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی اور مولانا محمد اعظمی کا خیال ہے کہ نہیں ہوگا۔ بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بجبر دستخط کرایا گیا ہے اور زبان سے نہیں کہلایا تو نہیں ہوگا ورنہ ہو جائے گا۔

تیسرا سوال:

برطانیہ وہندوستان وغیرہ کا معاشرتی فرق کیا کفاءت کے تحت آتا ہے؟

اس کے تحت بصراحت جواب دینے والے متفق ہیں کہ کفاءت کی نسبت سے اس کا کوئی اعتبار نہیں اور لڑکی کو کوئی حق نہیں، البتہ مولانا ظفر عالم ندوی نے کہا ہے کہ خلع کرلے۔

چوتھا سوال:

مذکورہ صورت میں تفریق کے لئے دخول وعدم دخول کا فرق؟

اس کے تحت کئی آراء ہیں:

۱- بہر صورت حق ہے (مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اقبال احمد قاسمی، البتہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ اگر دخول میں بھی جبر ہو تو بعد دخول بھی حق ہے)۔

۲- بہر صورت حق نہیں (مولانا نعیم اختر)۔

۳- بعد دخول حق نہیں (مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ظفر، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا عبدالقادر عبداللہ)۔

۴- اگر جبر ہو تو حق ہے ورنہ نہیں (شوکت صبا)۔

پانچواں سوال:

جبر واکراہ کا تحقق ہونے پر شرعی کونسل وغیرہ و حق تفریق ہے یا نہیں؟

اس کے تحت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر کی رائے ہے کہ کوئی حق نہیں اور بقیہ وہ حضرات جنہوں نے اس پہلو کی صراحت کی ہے سب متفق ہیں کہ شرعی کونسل کو یہ حق ہے۔ ان حضرات میں مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا ابوالعاص وحیدی وغیرہ ہیں۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بجنوری اس قسم کے نکاح کے انعقاد کے قائل نہیں ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجک نکاح فسخ کردینا چاہئے، یہ احتیاطاً ہے، ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

یہ مقالہ نگار حضرات کی آراء کا خلاصہ تھا۔اب احقر کا تجزیہ سماعت فرمائیں۔

پہلی بات تو یہ کہ جبری شادی کی ایک صورت یہ ہے کہ باپ، دادا وغیرہ بچی یا بچے کی شادی خالص اپنی مرضی سے کریں اور ان کے بلوغ کے باوجود یا تو ان سے استفسار نہ کریں یا استفسار کریں تو ان کے انکار کا لحاظ کئے بغیر خود ہی ایجاب وقبول کر لیں۔سوالنامہ میں یہ صورت شامل نہیں ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عقد اور ایجاب وقبول کا علم ہونے پر لڑکی یا لڑکا خاموش رہے، کچھ نہ بولے تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ رد ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی کے انکار کی صورت میں اس سے بوقت ایجاب وقبول، باصرار اور باجبار ہاں اور قبول کہلایا اور کروایا جائے۔اسی کی بابت سوال کیا گیا ہے تو اگر اجبار کے ساتھ تحریری لی گئی، دستخط یا انگوٹھا، تو یہ غیر معتبر ہے۔اور اگر ہاں کرایا گیا تو حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح ہو جاتا ہے، اور اس نکاح کی صحت کی وجہ بعض وہ توسیعات ہیں جو شریعت نے انعقاد نکاح اور طلاق کی بابت رکھی ہیں جن کی بنیاد ترمذی وغیرہ کی معروف حدیث ہے:"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد" (جامع ترمذی، کتاب الطلاق۔امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور تمام اہل علم کا عمل اس کے موافق ذکر فرمایا ہے)۔اس حدیث کے مطابق مذاق کے طور پر کہے جانے والے ایجاب وقبول کے الفاظ بھی صحت نکاح کے لئے کافی ہیں اور جب مذاق سے نکاح ہو جاتا ہے تو اکراہ واجبار کی صورت میں بدرجہ اولی ہو جائے گا۔کیونکہ مذاق کی صورت میں جانبین کا سرے سے رشتہ کرنے کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے اور آپس میں گفتگو بس ایک تفریح اور دل لگی ہے اور اکراہ کی صورت میں ایک فریق تو پورے طور پر آمادہ وسنجیدہ ہی ہے، رہا دوسرا فریق جس پر جبر ہے تو وہ بھی اپنے نفع ونقصان کو سوچ کر ہی فیصلہ کر رہا ہے اور ہاں کر رہا ہے یعنی لڑکی، لہذا لڑکی کی طرف سے بھی عقد کا قصد وارادہ پایا گیا، اگرچہ یہ ارادہ بادل ناخواستہ انتہائی ناپسندیدگی اور ناگواری کے ساتھ ہے مگر لڑکی اس لئے ہاں کر رہی ہے کہ اس کے سامنے انکار کی مضرتیں کم از کم فی الحال قبول کی مضرتوں سے بڑھ کر ہیں تو ہاں کر کے وہ خود کو فی الحال سہی بعض مضرتوں سے بچا رہی ہے۔

لہذا یہ نکاح تو ہوگیا جبکہ نکاح باپ دادا نے کرایا ہے اور بظاہر انہوں نے لڑکی کے حق میں کسی برائی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اپنی کسی ذاتی غرض ومنفعت کے حاصل کرنے کا، کہ کہا جائے کہ اپنی غرض پر لڑکی کو بھینٹ چڑھا دیا۔

اور یہ نکاح حنفیہ کے علاوہ۔ بقیہ تینوں مذاہب وائمہ کی رائے کے مطابق بھی منعقد ودرست ہوگا جبکہ نکاح باپ ودادا نے کیا ہو۔ کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باپ کو بالغہ باکرہ پر بھی ولایت اجباری حاصل ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے نزدیک دادا کو بھی۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اس کے بعد لڑکی رشتے کو نباہنے کی بھی پابند اور اس پر مجبور ہے یا یہ کہ اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبے وسعی کا حق حاصل ہے۔

تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب نکاح صحیح ہوا اور بظاہر حال اس میں لڑکی کی بہتری ومصلحت کا ہی لحاظ کیا گیا تو لڑکی سے یہی کہا جائے گا کہ اس رشتے کو باقی وبرقرار رکھے اور صبر وایثار سے کام لے، والدین کی خوشی اور ان کے پسند کردہ مستقبل کو اپنے حق میں بہتر سمجھے جن مضرتوں سے بچنے کے لئے اس نے مجبور ہوکر نکاح کو قبول کیا ہے، رشتے کو ختم کرنے کی صورت میں اس قسم کی مضرتوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر اس کو مطلوبہ خوشیاں پورے طور پر حاصل نہ ہوسکیں گی۔

لیکن اگر وہ خود کو اس پر کسی طرح آمادہ نہ کرسکے تو اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

یہ حق اس کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ لڑکی نے اگرچہ ہاں کردی ہے مگر خود کو انتہائی مجبور پاکر اور اس حال میں کہ اس کا دل اس رشتے پر کسی طرح آمادہ نہ تھا، اس لئے ہاں کرنے بلکہ خود کو شوہر کے سپرد کرنے کے باوجود بھی بسا اوقات وہ شوہر کو اپنے دل میں وہ جگہ نہیں دے پاتی اور اپنے دل میں اس کے اندر وہ احساسات وجذبات پیدا کرنے سے عاجز رہتی ہے جو ازدواجی زندگی کی حقیقی مسرتوں کے لئے درکار ہیں بلکہ شوہر کے لئے معاندانہ جذبات اس میں

برابر برقرار رہتے ہیں اور فروغ پاتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس عظیم و نازک رشتہ میں یہ بدمزگی کامیاب مستقبل اور اچھے نتائج کا پیش خیمہ نہیں بن سکتی بلکہ زوجین کے لئے ہر اعتبار سے مسائل کو جنم دینے والی ہوگی اور صورت حال وہ ہوگی جس کو قرآن وفقہ کی تعبیر میں ''شقاق'' سے تعبیر کیا گیا ہے، خواہ یہ ہو کہ یہ صورتحال پیدا ہو چکی ہو یا یہ کہ دونوں بتدریج اس کی طرف جارہے ہوں۔

اس لئے لڑکی کو حق ہے کہ وہ شرعی حدود میں اس رشتے کو ختم کرنے اور اپنی آزادی کا مطالبہ کرے۔ اور ایسی صورت میں اس کے مطالبے کو ان احادیث کا مصداق نہیں قرار دیا جا سکتا جن میں بغیر کسی معقول وجہ کے طلاق وخلع یعنی علاحدگی کے مطالبہ کی مذمت اور وعید آئی ہے، کیونکہ وعید ناحق مطالبے پر ہے اور یہاں مطالبہ بہرحال معقول اور برحق ہے۔

اور اس کی دلیل وہ قرآنی آیات و ہدایات ہیں جن میں زوجین کے درمیان باہمی شدید اختلافات اور ایک دوسرے کی حقوق کی ادائیگی میں شدید اور موجب نزاع کوتاہی کے پائے جانے یا اس کے قوی اندیشے پر رشتے کو ختم کردینے کی بات کہی گئی ہے:

''فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليها فيما افتدت به'' (سورۂ بقرہ / ۲۲۹)۔

''وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها'' (سورۂ نساء / ۳۵)۔

ان آیات کے خطاب میں حکام و اولیاء اور شوہر و اقرباء سب داخل ہیں کہ شقاق کے حال اور اس کے قوی اندیشے میں کیا کریں، ... رتابعی مفسر حضرت طاؤس پہلی آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اس آیت میں حدود اللہ کو قائم نہ کرنے سے مراد ہے ایک دوسرے کی معاشرت وصحبت کے معاملات وحقوق کی اچھی طرح انجام دہی نہ کرنا (بخاری مع فتح الباری ۹/ ۳۹۴)۔

اور سب سے اہم اور واضح دلیل صحیحین وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ثابت بن قیس کی بیوی حاضر خدمت ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھ کو ثابت بن قیس سے ان کے دین واخلاق کے اعتبار سے کوئی شکایت نہیں ہے (کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ مناسب آدمی ہیں) لیکن میں اس کو پسند نہیں کرتی کہ اسلام سے وابستگی کے ساتھ کسی کی بیوی رہوں اور اس کے ساتھ دل سے محبت نہ کروں۔ اس کے حقوق کو پورے طور پر ادا نہ کروں اور اس طرح میں ناشکری یا کفر کے کاموں کی مرتکب ہوں یا یہ کہ عین کفر تک پہنچ جاؤں۔

شوہر سے ان کی نفرت و بددلی کا کیا سبب تھا؟ اس بابت اگر چہ بعض روایات میں اس کا تذکرہ آتا ہے کہ وہ بہت مارتے تھے حتی کہ اس سے کچھ جسمانی نقصان بھی ہوا تھا مگر محققین نے اس کے بجائے اہمیت اس کو دی ہے کہ شوہر نہایت بدصورت تھے، کیونکہ خاتون نے دین واخلاق میں کمی کی صاف نفی کر دی۔ وہ شوہر سے اتنی متنفر تھیں کہ ساتھ رہنے سہنے کے باوجود وہ خود کو شوہر سے پورے طور پر منسلک نہ کر سکیں اور وہ روز اول سے نفرت کا شکار تھیں، حتی کہ ابن ماجہ کی روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اگر خوف خدا نہ ہوتا تو جس وقت وہ میرے پاس پہلی مرتبہ داخل ہوئے، میں ان کے منہ پر تھوک دیتی۔

آپ ﷺ نے ان کی گفتگو سن کر معروف روایات کے مطابق مزید کوئی استفسار نہیں فرمایا اور نہ ناپسندیدگی کی وجہ معلوم کی، اندازہ یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ علم تھا، نبی اکرم ﷺ نے بس یہ فرمایا کہ کیا تم مہر واپس کرنے کو تیار ہو، جب انہوں نے ہاں کہا تو آپ ﷺ نے رشتہ ختم کرا دیا (روایت کی بابت تفصیلات کے لئے عمدۃ القاری اور فتح الباری سے رجوع کیا جائے۔ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

ایک روایت ابوداؤد وغیرہ کی معروف ہے کہ ایک صحابی نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے بھتیجے سے کیا، مگر بھتیجے کے حالات کچھ ایسے تھے کہ جس کی وجہ سے وہ بیٹی کو پسند نہ تھے، خدمت اقدس

میں آ کر عرض کیا تو آپ ﷺ نے ان کو علاحدگی کا اختیار دیا جس پر انہوں نے عرض کیا کہ میں علاحدگی نہیں چاہتی مگر حق کو واضح کرنا چاہتی تھی۔

ایک واقعہ اور ہے جس کو محدثین، امام بخاری وغیرہ نے اس سیاق میں ذکر کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے علم میں جب یہ بات آئی کہ حضرت علیؓ دوسرا نکاح کرنا چاہتے ہیں تو آپ نے اس سے منع فرمایا بلکہ یہاں تک فرمایا کہ اگر دوسرا نکاح کرنا ہی ہے تو فاطمہ کو طلاق دے دیں۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ شراح حدیث اور شراح بخاری نے اس بابت یہ توجیہ پسند کی ہے کہ حضرت فاطمہؓ سوکن کی وجہ سے دوسرے نکاح کو پسند نہیں کر سکتی تھیں اور نتیجتاً اس کی وجہ سے باہم شدید اختلاف اور شقاق کا اندیشہ تھا (بخاری مع الفتح۔ کتاب الطلاق ۹/ ۴۰۴)۔

اب علماء محققین اور اہل بصیرت علماء راسخین کی تحقیقات وتصریحات سنئے:

حافظ ابن حجر نے ثابت بن قیس والے قصہ کے تحت "فوائد" میں لکھا ہے: خلع وفدیہ اس وقت بھی جائز ہے جبکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو اگرچہ شوہر اس کو ناپسند نہ کرے اور شوہر کو اس سے کوئی شکایت نہ ہو (فتح الباری ۹/ ۴۰۱) اور حضرت فاطمہ والی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ مذکورہ آیت (آیت سے "وان خفتم شقاق بينهما" مراد ہے) اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سد باب کے طور پر بھی ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے شقاق کے وقوع سے پہلے محض اس کے خوف واندیشے کے حال میں حکمین کو متعین کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ خوف کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شقاق تو فی الحال موجود نہیں لیکن مستقل تکدر اور باہمی بد معاملگی اور بدمزگی پیدا کرنے والے شقاق واختلاف کے قرائن وعلامات موجود ہیں (فتح الباری ۹/ ۴۰۴)۔

مولانا عبد الصمد رحمانی اولین نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے موضوع سے متعلق اپنی معروف کتاب "کتاب الفسخ والتفریق" میں اس سلسلے کی ایک اصل "زن وشو میں شقاق" کو بھی قرار دیا ہے، اور شقاق کے متعدد اسباب ذکر کئے ہیں، کچھ صراحۃً اور کچھ اجمالاً۔ اس کے تحت

علماء امارت کا معمول ہے کہ وہ جب قرائن سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ رشتے کو زبردستی باقی رکھنے میں زیادتی فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا تو اسی اصل کے مطابق وہ زوجین کے درمیان تفریق کی راہ کو اختیار کرتے ہیں (اگرچہ تفریق خلع وطلاق کی صورت میں ہو)۔

نیز مولانا ابوالمحاسن سجاد صاحب علیہ الرحمہ نے اپنے متعدد فتاوی میں بیوی کی طرف سے بعض اہم شکایتوں کی بنیاد پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر عورت صبر وتحمل سے کام نہ لے سکے تو طلاق و خلع کے ذریعہ علاحدگی اختیار کرلے۔ اور وہ شکایات ان معروف صورتوں کے تحت نہیں آتیں جن کا تذکرہ اس سیاق میں عموماً کتابوں کے اندر ملتا ہے اور جن کو فسخ وتفریق کے تحت ذکر کیا جاتا ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۷۷) مثلاً ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: اگر زوجین میں موافقت ناممکن ہے تو ایسی صورت میں برضائے طرفین خلع ہوسکتا ہے، بلکہ ایک مفصل فتوی میں عدم موافقت کی بنیاد پر خلع کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے حال وقصہ اور حدیث سے استدلال کیا گیا ہے نیز آیت خلع سے بھی۔ یہ فتوی ایک دوسرے عالم کا تحریر کردہ ہے مگر مولانا تصدیق وتصویب میں فرماتے ہیں:

عورت کو ناموافقت مزاج یا دیگر مجبوریوں کی وجہ سے خلع کے مطالبہ کا شوہر سے حق ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۷۵، ۱۷۶)۔

مولانا سجاد صاحب نے خلع وغیرہ کا حکم جن صورتوں میں ذکر کیا ہے، ان میں زوجین کی عمروں میں عدم تناسب اور اس کی وجہ سے مرد کا ناکارہ ہونا بھی آیا ہے، جیسے کہ مولانا عبدالصمد رحمانی صاحبؒ نے کتاب ''الفسخ'' میں عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق کے لئے اس صورت کو بھی ذکر واختیار کیا ہے جبکہ مرد کو اس قسم کا عارضہ شادی کے ایک عرصہ کے بعد لاحق ہو۔

رہا یہ مسئلہ کہ لڑکی اپنے حق کو کس طرح حاصل کرے اور شرعی کونسل وغیرہ اس بابت کیا کرسکتے ہیں تو گذشتہ سطور میں کچھ نہ کچھ صورت کا ذکر آ گیا ہے اور وہی ان مراقع میں عموماً مذکور ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ لڑکی شوہر سے علاحدگی کے لئے طلاق یا خلع کے حصول کی

سعی وتدبیر کرے، خواہ وہ خود شوہر سے گفتگو کر کے اس کو آمادہ کرے، یا متعلقین واعزہ یا شرعی کونسل وشرعی پنچایت وغیرہ کے لوگ شوہر کو تیار کریں اور سمجھائیں کہ جانبین کی بہتری اسی میں ہے کہ اس رشتہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کر دیا جائے۔

شرعی کونسل وغیرہ جیسے اداروں کا کام صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی طرف سے علاحدگی کا حکم کر کے نکاح کے فسخ وتفریق کا کام کریں بلکہ باہمی نزاعات کو حل وختم کرنے کی حتی الامکان سعی کے بعد شوہر کی طرف سے خلع وطلاق کا معاملہ طے کرانا اور بہ مجبوری خود تفریق کا فیصلہ کرنا، یہ سب ان اداروں کا کام ہے، ایسی بعض صورتوں میں مولانا سجاد صاحبؒ نے قاضی کی طرف سے فسخ وتفریق کا انکار کیا ہے۔

البتہ شرعی کونسل کی طرف سے فسخ وتفریق کی صورت اس بنیاد پر ہوسکتی ہے کہ اس نوع کے نکاح وقضیے کو مسئلہ کفاءت کے تحت لایا جائے اور اس پہلو سے اس کو دیکھا جائے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہ پہلو بھی یہاں قابل غور ہے، کیونکہ کفاءت کا مفہوم اور مقصد بہت وسیع ہے یہی وجہ ہے کہ تفصیلات وجزئیات میں اختلاف کے باوجود تمام علماء وائمہ نے نکاح کے اندر اس کی رعایت کو اختیار کیا ہے اور اس کو اہمیت دی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۲۳۰، ۲۳۲، حاشیہ رد المحتار در مختار ۴/ ۲۰۴)۔

اس موقع پر کفاءت کی مناسبت سے گفتگو کو طول نہیں دیا جاسکتا، البتہ کفاءت کی وضاحت اور امور کفاءت کی بابت چند باتیں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جاسکے۔

کفاءت کیا ہے؟ اس بابت اکیڈمی کے گیارہویں سمینار کی تجاویز کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

"اسلام نکاح کو پائیدار واستوار دیکھنا چاہتا ہے اور ایسی ہدایات دیتا ہے جن پر عمل کرنے سے نکاح اپنے مقاصد کو پورا کرے اور میاں بیوی تاحیات خوشگوار زندگی گذار سکیں۔

کفاءت کی حقیقت (زوجین میں) مماثلت اور یگانگت ہے۔ میاں بیوی کے درمیان فکر وخیال، معاشرت، طرز رہائش، دینداری وغیرہ میں یکسانیت یا قربت ہونے کی صورت میں زیادہ امید ہوتی ہے کہ دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار گذرے اور رشتہ مستحکم ہو۔ بے جوڑ نکاح عموماً ناکام رہتے ہیں اور اس ناکامی کے برے اثرات ان دونوں شخصوں سے متجاوز ہو کر دونوں کے گھروں اور خاندانوں تک پہنچتے ہیں، اس لئے احکام نکاح میں شریعت نے کفاءت کی رعایت کی ہے''۔

یہ تو اکیڈمی کی تجویز کا ایک حصہ ہے، مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی شہید علیہ الرحمہ نے ایک موقع پر فرمایا: لڑکا ہر حقیقت سے لڑکی کے برابر ہو، مراد یہ ہے کہ دین دیانت، مال، نسب، پیشہ اور تعلیم میں لڑکا لڑکی سے کم تر نہ ہو۔

امور کفاءت کیا ہیں؟ اس بابت فقہاء نے عموماً چند متعین امور کا تذکرہ کیا ہے۔ حنفیہ نے بھی اور دوسرے حضرات نے بھی۔ لیکن قدیم وجدید فقہاء محققین اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ کفاءت میں ذکر کئے جانے والے امور کی بنیاد عرف وعادت پر ہے۔ صاحب فتح القدیر اور علامہ شامی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی بنا پر کفاءت کی بحث وجزئیات میں علم وعقل وغیرہ کا ذکر وشمار کیا ہے ورنہ کتب فقہ میں عمومی طور پر مذکور امور میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں، اور اسی کے تحت عمر میں تناسب کو بھی مؤثر مانا گیا ہے، جس کو بعض مسلم ممالک میں اختیار کیا گیا ہے اور بعض اہل نظر علماء کی صراحت کے مطابق قدیم فقہاء نے بھی اس کا ذکر کیا ہے (احسن الفتاوی ۵ / ۱۲۳ بحوالہ شرح مہذب)۔ آج علم وتعلیم کی معاشرہ میں جو اہمیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، اس لئے فقہاء عصر اس کو بھی ذکر کیا کرتے ہیں (آپ کے مسائل ۵ / ۶۱، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ /) یعنی علم سے کورا ہونا اور جہالت یا علم میں فروتر ہونا ان کے نزدیک کفاءت میں مؤثر ہے۔

جیسے کہ بعض اہم بیماریوں کو بعض ائمہ مجتہدین بلکہ بعض ائمہ حنفیہ اور بعد کے علماء محققین نے اس فہرست میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو الحیلۃ الناجزۃ وکتاب الفسخ والتفریق، نیز الفقہ

الإسلامی وأدلتہ ۷/۴۰ ۳) حتی کہ عنین کے مسئلہ کو بھی بعض حضرات نے کفاءت کے مسئلے کے تحت داخل کیا ہے(ردالمحتار ۴/ ۲۰۹ طبع زکریا)۔

عالم اسلام کے ممتاز فقیہ شیخ وہبہ زحیلی نے کفاءت سے متعلق گفتگو میں ان ہی امور پر اکتفا کیا ہے جن کا ذکر معروف ہے اور دوسرے امور کے حق میں نفی کی ہے مگر اسی کے ساتھ وہ فرماتے ہیں:

لیکن ان اوصاف میں تناسب کی رعایت بہتر ہے، بالخصوص عمر وعلم کی رعایت، کیونکہ زوجین کے درمیان ان دونوں چیزوں میں تناسب کا پایا جانا دونوں کے درمیان زیادہ توافق پیدا کر سکے گا اور ان کا لحاظ نہ کرنے سے بڑا فساد و انتشار ہوگا (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷/ ۲۴۷، ۲۴۸)۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک فتوی میں فرماتے ہیں: کفاءت کا اعتبار دفع عار کے لئے ہے اور مدار عار کا عرف پر ہے اور عرفاً فلاں خاندان فلاں خاندان کے برابر سمجھا جاتا ہے، متقدمین کے زمانے میں مساوات نہ ہوگی۔ اس لئے اختلاف زمان سے یہ حکم بدل گیا (امداد الفتاوی ۲/ ۲۷۱)۔

ایک فتوی میں کچھ عبارتیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ان روایات حدیثیہ وفقہیہ سے ثابت ہوا کہ قول عمرو کا صحیح ہے (جو عجم کے خاندانوں میں بھی کفاءت کی رعایت کا قائل ہے) اور یہ کہ مبنی اس کا عرف پر ہے، جس کا حدیث میں بھی اعتبار کیا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باہم عجم میں جو نسباً کفاءت کا معتبر نہ ہونا فقہاء نے لکھا ہے یہ بھی مقید ہے اس کے ساتھ، جبکہ عرف میں اس تفاوت کا اعتبار نہ ہو ورنہ ان میں بھی اعتبار نسب وقومیت کا معتبر ہوگا۔

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں: اور نسب نسبت الی الآباء ہے اور حسب لغۃً عام ہے، کمافی القاموس، لیکن عرفاً خاص ہے شرف نفس کے ساتھ خواہ دنیوی ہو یا دینی اور کفاءت میں یہ بھی معتبر ہے، مثل نسب کے، چنانچہ فقہاء کا دیانۃً و مالاً وحرفۃً کہنا اس کی صریح دلیل ہے اور مدارس

کا بھی عرف ہی پر ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۳۶۸، ۳۶۹)۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحب احسن الفتاوی ایک مبسوط فتوی کے اخیر میں فرماتے ہیں:

مذکورہ عبارات کے علاوہ بھی شامی اور دوسری کتب میں بھی بہت سی عبارات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مشائخ نے کفاءت کو امور مرویہ عن الائمہ میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ زمانہ کے حالات وعرف کے لحاظ سے اس میں مزید غور وفکر کی گنجائش ہے (احسن الفتاوی ۵/ ۱۳۴)۔

اس کے بعد مفتی رشید احمد صاحب نے حکم ذکر فرمایا ہے۔ مفتی صاحب کے بیان اور بعض دیگر حضرات کی تحریروں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زوجین کے درمیان جب کسی بنیاد پر شدید عدم تناسب اور عدم توافق پایا جائے تو اس کو بھی امور کفاءت کے تحت شمار کر کے دار القضاء وغیرہ سے رجوع کیا جائے اور دار القضاء وغیرہ کے لوگ علاحدگی کی ضرورت محسوس کر کے لڑکے کو خلع وطلاق پر آمادہ نہ کر سکیں اور ضرورت محسوس کریں تو وہ نکاح کو فسخ کر کے تفریق کرا سکتے ہیں جیسا کہ کفاءت کے معاملات کا عام حکم ہے۔

خلاصہ یہ کہ کفاءت سے مقصود زوجین میں مزاجی ہم آہنگی کی رعایت ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انسان کے مزاج کے بنانے میں بہت سے امور مؤثر ہوتے ہیں، دین ومذہب، عمل وکردار، دولت وغربت پیشہ وکاروبار، علم وجہالت، رہن سہن حتی کہ شہر ودیہات کا بھی فرق واثر ہوتا ہے اور فقہاء کی صراحت کے باوجود کہ شہر ودیہات کے فرق کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کا قائل ہونا مشکل ہے کہ شہر ودیہات کی بود وباش کے فرق کی وجہ سے مزاجوں میں فرق نہیں ہوتا۔ ایک مشہور حدیث ہے: "من سکن البادية جفا"۔

مقالات

جبری شادی

مولانا برہان الدین سنبھلی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

والد اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا کی ولایت سے نابالغ لڑکی اور لڑکے کا نکاح منعقد اور لازم ہوجاتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اختیار بھی نہیں رہتا، خواہ اس نے یہ نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر ہی کر دیا ہو (اگر وہ ماجن نہیں ہے)۔

اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہوں اور نکاح کے وقت اجازت دے دی ہو اگر چہ جبراً ہی دی ہو تو نکاح منعقد اور لازم ہوجاتا ہے کہ بعد میں اختیار نہیں رہتا، خواہ وہ د نوں انگلستان کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے ایک وہاں رہتا ہو دوسرا وہیں یا کہیں بھی رہتا ہو۔

والد اور دادا کی شفقت کا مطلب اور تقاضا یہی ہے، اسی لئے شریعت نے اسے یہ امتیاز دیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کے لئے مستقبل کے اعتبار سے جو بہتر ہو وہ اقدام کرے، چاہے لڑکوں، لڑکیوں کو اپنی نا تجربہ کاری، یا جذباتیت، جنسی انارکی اور بے راہ روی کی وجہ سے یہ رشتہ پسند نہ آئے۔

جن لوگوں کی یوروپ اور امریکہ کے حالات پر نظر ہے وہاں کی جنسی آزادی اور آزادانہ اختلاط کے مشاہدات ہیں ان کے لئے یہ سمجھنا کہ والدین اپنی اولاد بالخصوص لڑکیوں کے

لئے یورپ وامریکہ میں رشتہ کرنے کے بجائے ایشاء مثلاً ہندو پاک وغیرہ میں رشتہ کرنا کیوں پسند کرتے اور ترجیح دیتے ہیں، اس پسند میں یقیناً اولاد بالخصوص لڑکیوں کی خیرخواہی، ان کے دین واخلاق کی حفاظت ہی مقصود ہوتی ہے، حالانکہ انگلستان وغیرہ (یورپ وامریکہ) میں پلنے والے لڑکے لڑکیاں دین واخلاق سے بے بہرہ بلکہ بے زار ہونے کی وجہ سے ان رشتوں کو پسند نہ کریں تو تعجب کی بات نہیں، مگر ان کی پسند کا اعتبار کرنا خود ان ہی کے اخلاق ودین کو تباہ کرنے کے مرادف ہوگا، ایسی صورت میں والد کو مورد الزام قرار دینا اور بے راہ رو لڑکوں، لڑکیوں کی طرف داری کرنا شریعت ہی کے نہیں پدرانہ شفقت کے بھی خلاف ہے، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی ناسمجھ بچہ بیماری یا لاغری کی حالت میں مٹھائی کھائے یا کسی اور مضر صحت یا مہلک چیز کے استعمال کی ضد کرنے لگے اور والدین یا طبیب شفقت یا ہمدردی کی بنیاد پر اس سے روکتے ہوں تو کیا کوئی ذی ہوش والدین کی مخالفت اور ضدی ناسمجھ بچے کی حمایت کرے گا! یوروپ وغیرہ میں پلی لڑکیوں کا ہندوستانی لڑکوں کا کفو نہ ہونا مضحکہ خیز بات معلوم ہوتی ہے کہ محض اس فرق کی بنیاد پر اگر کفاءت بدل جائے تو پھر دیہاتی وشہری کے فرق کی وجہ سے بھی بدل جانی چاہئے، اس لئے یہ محض بہانہ لگتا ہے، عذر شرعی نہیں معلوم ہوتا۔

اور اگر بالفرض اسے کفاءت کا فرق تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی بالغ لڑکی کی اجازت سے اور والد کی رضامندی سے ہونے والا نکاح منعقد اور لازم ہوجاتا ہے، یعنی محض اس بنیاد پر فسخ کا حق نہیں ہوتا۔

کیونکہ نکاح ان عقود میں سے ہے کہ جو ازروئے حدیث نبوی شریف 'جد' اور 'ہزل' دونوں صورتوں میں منعقد اور لازم ہوتا ہے۔ حدیث صحیح کی مشہور کتابوں ابوداؤد اور ترمذی میں ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة".

اسی بنیاد پر فقہاء معتبرین کے نزدیک جبری طور پر کیا ہوا نکاح (اگر اجازت جبراً دی

ہو) بھی منعقد ہوجاتا ہے، مثلاً ہندوستان کے بلکہ ایشیاء کے سب سے بڑے مرکز دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کے مفتی اعظم مولانا مفتی عزیز الرحمٰنؒ عثمانی کا یہ فتوی ہے: ''زبردستی کی اجازت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے''[1]، علاوہ ازیں فقہ وفتاوی کی اہم مرجع کتاب ردالمحتار میں بھی یہی حکم مذکور ہے[2]۔

اس لئے کسی شرعی کونسل یا قاضی کو شرعاً حق نہیں کہ محض اس بنیاد پر کسی جوڑے کا نکاح فسخ کردے کہ لڑکی یا لڑکے نے نکاح کی اجازت جبراً دی تھی۔

---

(۱) مجموعہ فتاوی دارالعلوم دیوبند، ناشر مکتبہ امدادیہ دیوبند ۲، ۳ر ۸۴،۸۶،۱۰۰۔

(۲) ۱ر۲۷۱ مکتبہ نعمانیہ، دیوبند۔

جبری شادی کا مسئلہ

مولانا زبیر احمد قاسمی
جامعہ اشرف العلوم، کنہواں سیتامڑھی

میری نظر میں ان ممالک کے مسلم سماج کی اس خاص پیچیدہ صورت کا صحیح شرعی حل تو یہی ہے کہ ایسے گارجینوں پر قانون سازی کر کے تعزیری سزائیں جاری کی جائیں، تاکہ کم از کم آئندہ ایسی صورت حال پیش ہی نہ آسکے جو احکام شریعت کی شبیہ بگاڑنے بلکہ مسخ کرنے تک مفضی ہو جاتی ہے اور مذہب اسلام کی جگ ہنسائی ہوتی ہے۔

۱- اِکراہ علی النکاح ہو یا اِکراہ علی التوکیل بالنکاح ہر دو اِکراہ فقہ حنفی کے اعتبار سے غیر مؤثر ہیں اور دونوں صورتوں میں نکاح منعقد اور صحیح ہو جاتا ہے، ''الإكراه على التوكيل بالنكاح يصح وينعقد''(۱)۔ ''وحقيقة الرضاء غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه''(۲)۔

۲- جب نکاح کا انعقاد وصحت حقیقت رضا کے ساتھ مشروط ہی نہیں ہے تو صورت رضاء کے پائے جانے کے بعد خواہ یہ صورت رضاء بشکل زبانی اقرار بلفظ ''ہاں'' ہو، یا بشکل دستخط وتحریر بہر حال اذن نکاح یعنی توکیل بالنکاح محقق وموجود ہو جائے گا۔

---

(۱) شامی ۸۲/۵۔
(۲) شامی ۲۷۱/۲۔

۳- برطانیہ وغیرہ مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکی معاشرتی سطح پر، خواہ کتنی ہی اونچی ہو مگر چونکہ اس نے اس نچلی سطح کے معاشرہ کے ایک فرد کے ساتھ اذن نکاح دے کر توکیل بالنکاح کا معاملہ کرلیا ہے تو اسے معاشرتی عدم کفاءت کی بنیاد پر دعوی تفریق کا حق ہرگز نہیں ملے گا۔

ہاں اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک چونکہ اِکراہ علی النکاح یا اِکراہ علی التوکیل بالنکاح کے مؤثر ہوجانے کا ہے اور نتیجتاً ان حضرات کے مسلک کے مطابق بصورت اِکراہ نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ نکاح کی توکیل صحیح ہو پاتی ہے تو پھر جو حضرات شافعی، مالکی، یا حنبلی المسلک ہیں ان کے لئے مسئلہ آسان ہے لیکن حنفی المسلک فریقین کے لئے مسئلہ بہر حال دشوار و پیچیدہ ہی کہا جائے گا۔

اب اگر نفس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی بنیاد پر حنفی قاضی، یا شرعی کونسل کے حنفی ممبران باتفاق رائے عدم انعقاد نکاح کا فیصلہ کردیں تو شاید گنجائش ہوسکتی ہے، کیونکہ فقہ حنفی کا بھی یہ معروف اصول ہے۔

۴- اگر نکاح یا توکیل بالنکاح اِکراہ کے ساتھ ہو تو اس کے بعد زن وشوئی تعلقات کے قائم ہوجانے اور نہ ہونے کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ مہر کے متعلق احکام یقیناً مختلف اور الگ الگ ہوں گے، جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف- جبری نکاح میں ایک ہے نفس نکاح پر رضاء اور عدم رضاء کا مسئلہ، دوسرا ہے تسمیہ مہر عند النکاح اور اس کی مقدار پر راضی ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ۔ اور چونکہ بلا حقیقت رضا اِکراہ سے نکاح منعقد ہونا طے شدہ ہے، اس لئے انعقاد نکاح تو بہر صورت ہو ہی جائے گا، مگر دین مہر چونکہ عوض بضع ہوتا ہے اس طرح یہ حقوق مالیہ اور عقد معاوضہ مالی کے قبیل سے سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین کا مقدار مسمی پر حقیقتاً اور واقعی راضی ہونا ضروری ہے اور اِکراہ سے حقیقی رضا فوت ہوجایا کرتی ہے، اس لئے تسمیہ گویا کالعدم ہی رہتا ہے۔

ب- فقہ کا معروف مسئلہ ہے کہ ملک بضع بوقت دخول فی الملک متقوم ہوتا ہے اور اس کا

شرعی اور حقیقی عوض مہر مثل ہی ہوا کرتا ہے اِلا یہ کہ فریقین مہر مثل سے کسی کم یا زیادہ مقدار مہر پر اپنی حقیقی رضامندی ظاہر کردیں جو یقیناً اِکراہ علی النکاح کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔

ج-اب اگر مرد پر اِکراہ علی النکاح ہوا ہوگا تو ظاہر ہے وہ نفس نکاح کے ساتھ اس میں جو تسمیہ مہر ہو رہا ہے اس پر بھی راضی نہ ہوگا، گرچہ عدم رضاء کے باوجود انعقاد نکاح ہو جائے گا مگر قدر مہر مثل سے زائد دین مہر تو لازم نہ ہوگا۔

د-اس کے بعد اگر یہ ہو کہ قبل وطی ہی عورت اپنے دین مہر کا مطالبہ کرنے لگے تو مرد پر لازم ہوگا کہ وہ یا تو بقدر مہر مثل اسے دے کر اپنی ملکیت بضع کو باقی رکھے یا اسے جدا کر دے۔ اگر مرد نے دوسری صورت اختیار کی اور طلاق دے کر جدا کر دیا تو کچھ لینا دینا نہیں ہوگا، معاملہ صاف ہو چکا، الا یہ کہ عورت قدر مسمی اقل من مہر المثل پر بخوشی تیار ہو۔

ھ-لیکن اگر نکاح پر مرد کو نہیں عورت ہی کو مجبور کیا گیا ہوگا تو اس عورت کے حق میں بھی تسمیہ اور قدر مہر پر اس کی رضا اِکراہ کے سبب فوت ہو جانے کی بنیاد پر تسمیہ اور قدر مسمی کالعدم کہلائے گا، اور مسمی اس کے بضع کا عوض نہیں بن سکے گا بلکہ عوض شرعی مہر مثل کو بدل بضع قرار دیا جائے گا۔

اب اگر قبل الوطی وہ اپنے مہر کا مطالبہ کرے گی تو مرد یا تو مہر مثل کے بقدر دے کر اس کو اپنی زوجیت میں رکھے اور استمتاع کا راستہ کھلا رکھے یا پھر اسے جدا کر دے، اگر جدا کر دے گا تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا۔ یہاں بھی اگر خود عورت مہر مثل سے کم قدر مسمی ہی کو لینے پر راضی ہو جائے تو یہ بھی ہوسکتا ہے۔

و-اگر عورت کی جانب سے مطالبہ مہر بعد الوطی ہو رہا ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: اگر بوقت وطی عورت کی طرف سے تمکین علی النفس برضا ورغبت ہوئی ہوگی تو یہ گویا فریقین کی طرف سے قدر مسمی پر رضا ہوگی۔ مرد تو راضی تھا ہی کہ اس پر اِکراہ نکاح ہوا ہی نہ تھا اور عورت کی

طرف سے اب برضاء ورغبت تمکین علی النفس قدر مسمی پر بھی رضاء کی دلیل کہلائے گی، اس لئے عورت اس صورت میں قدر مسمی ہی پائے گی۔

لیکن اگر عورت کی رضاء کے بغیر زبردستی اس سے وطی کی گئی ہوگی تو پھر مرد کو مہر مثل ہی دینا ہوگا۔

۵- اس سلسلہ میں یا تو دیگر ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے مسلک کے مطابق عدم انعقاد کا فیصلہ کیا جائے، گویا عدول کیا جائے، یا پھر مسئلہ مجتہد فیہ ہونے کی بنا پر دفع ضرر اور رفع نزاع کی نیت سے عدم انعقاد نکاح کو ترجیح دے کر نزاع کو ختم کیا جائے۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

نکاح ایک مقدس رشتہ اور عبادت ہے، جس کے ذریعہ مرد وعورت کے مابین محبت والفت اور سکینت وطمانیت کے جذبات فروغ پاتے ہیں۔ دونوں جائز اور حلال طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر کے نسل انسانی کی افزائش اور بقا کا ذریعہ بنتے ہیں اور دونوں کے ملاپ اور اختلاط سے پاکیزہ معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ بیوی اپنے شوہر کے لئے سکون واطمینان کا ذریعہ، اس کے غم اور رنج میں شریک اور اس کی رفیقۂ سفر ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے: "ومن ايته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"(۱)۔

اور نبی کریم ﷺ نے نیک بیوی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: الدنیا کلھا متاع وخیر متاع الدنیا المرأة الصالحة"(۲) (پوری دنیا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے اور دنیا کی سب سے بہتر چیز جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے وہ نیک بیوی ہے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: مومن اللہ کے تقوی کے بعد نیک بیوی سے زیادہ کسی

---

(۱) سورۂ نساء ر ۲۵۔
(۲) رواہ مسلم، مشکاۃ ر ۲۶۷۔

چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر وہ اسے حکم دیتا ہے تو وہ اس کی اطاعت کرتی ہے۔ اگر وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو اسے خوش کر دیتی ہے اور اگر اس پر قسم کھاتا ہے تو سچ کر دکھاتی ہے، اور اگر وہ اس سے غائب رہتا ہے تو وہ اپنے نفس اور اس کے مال کے بارے میں خیر خواہی کرتی ہے[1]۔

نکاح کے ذریعہ انسان اپنے نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے اور اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے سے بچالیتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

"إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله في النصف الباقي"[2] (جب انسان نکاح کر لیتا ہے تو نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے تو اسے باقی نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا چاہئے)۔

اسلام نے نکاح کے سلسلہ میں نہ تو بالغ لڑکیوں کو آزاد رکھا ہے کہ وہ جہاں چاہیں اولیاء کی مرضی اور رضامندی کے بغیر نکاح کر لیں اور نہ تو اولیاء کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ بالغ لڑکیوں کی اجازت ورضامندی کے بغیر جہاں چاہیں ان کا نکاح کر دیں، بلکہ نکاح کی مصلحت اس میں ہے کہ یہ رشتہ دونوں کے باہمی اعتماد اور ان کی رضامندی سے انجام پائے۔ عموماً لڑکیاں ناتجربہ کار ہوتی ہیں اور جذبات میں آ کر غلط لڑکوں سے رشتہ کر لیتی ہیں اور اپنی نادانی اور ناعقلی کی وجہ سے غلط ماحول میں جانے پر آمادہ ہو جاتی ہیں، اس لئے اولیاء سے کہا گیا ہے کہ ان کی اجازت اور مرضی سے مناسب جگہ رشتہ طے کریں، تا کہ رشتہ میں پائیداری ہو، اور اس کے مفید اور بہتر نتائج ظاہر ہوں۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے نکاح کے معاملہ میں ولی کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

---

(۱) مشکاۃ/۲۶۸۔

(۲) مشکاۃ/۲۶۸۔

"أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[1] (جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرلیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر اس نے اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس کے لئے مہر ہوگا، اس بنا پر کہ اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے، پھر اگر اولیاء کا اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

اس حدیث میں بطلان سے مراد حقیقی بطلان نہیں ہے، بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کو اعتراض کا حق ہوگا۔

اور جناب نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کی اجازت کو نکاح میں ضروری قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"[2] (ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہیں کیا جائے گا اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ وہ خاموش رہ جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"الأيم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[3] (بالغہ ثیبہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کے نکاح کو جو اس کی اجازت کے بغیر کیا گیا، مسترد فرمادیا ،چنانچہ بخاری کی روایت ہے :خنسا بنت خذام کا نکاح ان کے والد نے ان کی رضامندی کے بغیر کردیا حالانکہ وہ ثیبہ تھیں، انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور پھر اس معاملہ کو لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں تو آپ ﷺ نے ان کے نکاح کو مسترد فرمادیا [1]۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

"أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ (رواہ ابوداؤد)" [2] (ایک باکرہ خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئی اور ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کردیا حالانکہ یہ اسے ناپسند کررہی تھی ،تو نبی ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

عورتوں کو اولیاء کی اجازت اور ان کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: (عورت، عورت کا نکاح نہ کرے، اور نہ عورت اپنا نکاح خود کرے، اس لئے کہ وہ زانیہ ہے جو اپنا نکاح اپنے طور پر کر لیتی ہے) [3]۔

یہ واضح رہے کہ شریعت اسلامی نے اولیاء کو لڑکیوں کے معاملات میں تصرف کا جو اختیار دیا ہے اس کی بنیاد ان کے ساتھ محبت وشفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنا پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہوگا جن میں لڑکیوں کے مفادات کا تحفظ ہو۔

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا نفسیاتی دباؤ میں لاکر نکاح کے لئے تیار کرنا:

یہ صورت اکراہ اور جبر کی ہے۔ حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ وقوع کے قائل ہیں۔ امام شعبی نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حضرات اس معاملہ میں اکراہ کو مؤثر نہیں مانتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل عدم وقوع کے قائل ہیں اور اکراہ کو نکاح وطلاق کے معاملہ میں مؤثر ومعتبر قرار دیتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی: "لا طلاق فی إغلاق"[1] سے استدلال کیا ہے، یعنی اکراہ کی طلاق معتبر نہیں ہے۔

حنفیہ نے ارشاد نبوی: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح، والرجعة"[2] سے استدلال کیا ہے، یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے، اور ہنسی مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ ہنسی مذاق کی صورت میں شریعت نے نکاح اور طلاق کو معتبر مانا جبکہ ایسی حالت میں عاقل بالغ انسان صریح الفاظ کا استعمال کرتا ہے، صرف اس کے حکم پر رضامند نہیں ہوتا ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا اور اس کو نافذ ومعتبر قرار دیا۔ اکراہ کی حالت میں مکرہ اپنے اختیار وارادہ سے نکاح وطلاق کے الفاظ کا تلفظ کرتا ہے جو سبب میں کامل ہے، مگر یہ کہ وہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہے، اس لئے اکراہ کو غیر مؤثر مانا جائے گا اور اس کی طلاق ونکاح کو درست قرار دیا جائے گا[3]۔

---

(۱) مشکاۃ ر ۲۷۰۔

(۲) مشکاۃ ر ۲۷۰۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح۔

علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، انشاء اور اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے، وہ چیزیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فی فی الایلاء، تبرع اور قصاص میں معافی، یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں''[1]۔

۲-نکاح میں اکراہ مؤثر نہیں ہے:

یہ بھی اکراہ کی صورت ہے۔لڑکی اپنی حقیقی رضا کے بغیر بھی اگر وہ کسی دباؤ اور جبر واکراہ کی وجہ سے ''ہاں'' کہہ دیتی ہے اور زبان سے نکاح کا اقرار کر لیتی ہے تو اس کا قول اور تصرف معتبر قرار پائے گا، اور نکاح صحیح ودرست ہو جائے گا۔صحت نکاح پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن اگر لڑکی نے زبان سے اقرار اور الفاظ نکاح کے اظہار کے بجائے کسی تحریر پر صرف اپنا دستخط کر دیا، مثلاً یہ کہ میں نے قبول کر لیا، یا مجھے منظور ہے تو یہ معتبر نہیں ہوگا[2]۔

۳-معاشرتی فرق کا لحاظ:

فقہاء نے جن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے، ان میں سب سے اہم اور متفق علیہ چیز دین داری اور تقوی ہے، لہذا اگر دیندار اور متقی لڑکی کا رشتہ اس کے گھر والے کسی فاسق وفاجر لڑکے سے کرنا چاہیں تو وہ لڑکا اس لڑکی کے حق میں کفو نہیں قرار پائے گا، اور اس صورت میں عدم

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۴ شرح النقایہ ۲/ ۵۲۹، البحر الرائق ۸/ ۷۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۴، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، درمختار علی ہامش الرد ۵/ ۸۶۔

(۲) درمختار علی ہامش الدر ۳/ ۲۱۔

کفاءت کی وجہ سے لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا، مگر سوال سے یہ واضح نہیں ہورہا ہے کہ برطانیہ اور ہندوستان کے ماحول سے کیا مراد ہے، اور کس چیز کو بنیاد بنا کر معاشرتی فرق کی بات کہی جارہی ہے۔ واضح رہے کہ ماحول کی آزادی، عریانیت، بے حیائی اور اس طرح کی دیگر چیزوں میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اسے معاشرتی فرق کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔

۴- حالت اکراہ میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرنے کا حق قاضی شریعت کو ہے:

ثبوت اکراہ کے بعد قاضی شریعت یا اس کی عدم موجودگی میں شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

جبری شادی

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

۱- نکاح ایسا عقد ہے جو زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اسی لئے متعہ باتفاق فقہاء حرام وناجائز ہے اور یہی وجہ ہے کہ محرم عورتوں کی فہرست پیش کرنے کے بعد بقیہ تمام عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس سلسلے میں مزید ہدایات دی گئیں کہ ایسے دو افراد میں یہ رشتہ کیا جائے جن میں زندگی بھر اسے قائم رکھنے کی توقع ہو۔ بعض ہدایات کی رعایت ضروری ہے، جبکہ بعض کی رعایت بہتر ومناسب ہے، مثلاً عمر، تعلیم، معاشرت وغیرہ۔

۲- لڑکیوں کے اولیاء کو اچھی طرح یہ بات بتائی جائے کہ یہ رشتہ جن مقاصد کے لئے کیا جاتا ہے، ان میں کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ یہ رشتہ باہمی رضامندی سے پوری طرح غور وفکر کرکے کیا جائے۔

۳- حنفیہ نے ناحق اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ اکراہ ملجی، ۲۔ اکراہ غیر ملجی۔

اکراہ ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کوئی عضو ضائع کرنے یا سارا مال ضائع کرنے کی دھمکی ہو۔

اکراہ غیر ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی نہ ہو، مثلاً کم مدت کی قید، یا ایسی مار کی دھمکی ہو جس سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

"تقسيم الإكراه إلى ملجئ و غير ملجئ يتفرد به الحنفية، فالإكراه الملجئ عندهم هو الذى يكون بالتهديد بإتلاف النفس أو عضومنها أو بإتلاف جميع المال أو بقتل من يهم الإنسان أمره.....والإكراه غير الملجئ هو الذي يكون بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء كالحبس لمدة قصيرة ، والضرب الذي لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء" (۱)۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اکراہ کی یہ تقسیم نہیں ہے، لیکن انہوں نے اکراہ کے تحقق اور عدم تحقق سے بحث کی ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اکراہ صرف وہی ہے جس کو حنفیہ اکراہ ملجی کہتے ہیں۔جس اکراہ کو حنفیہ غیر ملجی کہتے ہیں، ان کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر ہے۔

دوسری روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر نہیں ہے:

"اما غير الحنفية فلم يقسموا الإكراه إلى ملجئ وغير ملجئ كما فعل الحنفية، ولكنهم تكلموا عما يتحقق به الإكراه ومالا يتحقق، ومما قرروه في هذا الموضوع يؤخذ أنهم جميعا يقولون بماسماه الحنفية إكراها ملجئا، أما مايسمى بالإكراه غير الملجئ فإنهم يختلفون فيه. فعلى إحدى الروايتين عن الشافعي وأحمد يعتبر إكراها، وعلى الرواية الأخرى لا يعتبر إكراها" (۲)۔

۴- فقہاء نے اکراہ کے تحقق کی جو شرائط ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ قتل یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی ہو، یا عضو کے باقی رہتے ہوئے اس کی منفعت کے اتلاف کی دھمکی ہو یا عزت وآبرو کے برباد کرنے کی دھمکی ہو۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ (بحث اکراہ) ۶/۱۰۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۵۰۔

''الشريطة الثالثة: أن يكون ماهدد به قتلا أو إتلاف عضو ولوبإ ذهاب قوته مع بقائه كإذهاب البصر أو القدرة على البطش أو المشي مع بقاء أعضائها أو غيرهما مما يوجب غما يعدم الرضا، ومنه تهديد المرأة بالزنى والرجل باللواط''[1]۔

۵- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جاتا ہے۔ یہ دراصل حنفیہ کے یہاں اکراہ غیر ملجی ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اکراہ نہیں ہے۔

۶- حنفیہ کے یہاں فقہ وفتاوی کی کتابوں میں اکراہ کے اثرات پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ عقود جو قابل فسخ نہیں ہوتے، یا جن میں خیار شرط صحیح نہیں ہے، ان میں اکراہ خواہ ملجی ہی کیوں نہ ہو، مؤثر نہیں ہے، ان ہی میں نکاح بھی ہے، اس لئے اگر اکراہ کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح حنفیہ کے یہاں صحیح ہوگا۔

''ولكنهم استثنوا من ذلک بعض التصرفات فقالوا بصحتها مع الإكراه ولو كان ملجئا، ومن هذه التصرفات :الزواج، والطلاق، ومراجعة الزوجة والنذر و اليمين''[2]۔

فقہاء حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تصرفات میں صرف الفاظ کو ان کے معنی کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب الفاظ پائے جائیں گے تو معنی پر ان کا اثر مرتب ہوگا، خواہ بولنے والا اس معنی کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے راضی ہو یا نہ ہو؟

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۱/۶، ۱۰۲۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۶/۶۔

"وعللوا هذا بأن الشارع اعتبر اللفظ في هذه التصرفات ۔ عند القصد إليه ۔ قائما مقام إرادة معناه، فإذا وجد اللفظ ترتب عليه أثره الشرعي، وإن لم يكن لقائله قصد إلى معناه كما فی الهازل، فإن الشارع اعتبر هذه التصرفات صحيحة إذاً صدرت منه مع انعدام قصده إليها، وعدم رضاه بما يترتب عليها من الآثار"(۱)۔

۷۔ حنابلہ کے یہاں بھی اکراہ کے ساتھ اگر نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا:

"يختلف أثر الإكراه عند الحنابلة باختلاف المكره عليه، فالتصرفات القولية تقع باطلة مع الإكراه إلا النكاح، فإنه يكون صحيحا مع الإكراه قياسا للمكره على الهازل"(۲)،"وإذا عقد النكاح هازلا أو تلجئة صح، لأن النبي ﷺ قال: ثلاث هزلهن جد، وجد هن جد: الطلاق والنكاح والرجعة ۔ رواه الترمذی۔ وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ :من نكح لاعبا أو طلق لاعبا أو أعتق لا عبا جاز، وقال عمر: أربع جائزات إذا تكلم بهن: الطلاق والنكاح والعتاق والنذر۔ وقال علي: أربع لا لعب فيهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر"(۳)۔

۸۔ امام شافعیؒ کے یہاں تو باکرہ بالغہ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، یعنی اس کا نکاح کرنے کے لئے ولی کو اس سے اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں ان کے یہاں نکاح کے باب میں ولی کی طرف سے اکراہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰۶/۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱۰/۶۔

(۳) المغنی ۳۳۵/۶۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي، له الاعتبار بالصغيرة، وهذا لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها"[1]۔

ولا يجوز للأب والجد تزويج البكرمن غير رضا ها صغيرة كانت أو كبيرة لماروي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: الثيب أحق بنفسها من وليها۔ والبكر يستأمرها أبوها في نفسها ۔ فدل على أن الولي أحق بالبكر وإن كانت بالغة فالمستحب أن يستأذنها للخبر"[2]۔

۹- یہ امر بھی قابل غور ہے کہ برطانیہ اور دوسرے ممالک میں بسنے والے مسلمان وہاں کے معاشرہ میں پھیلی بے راہ روی، عریانیت، بے پردگی، اور فحاشی سے بچنے کے لئے تو نہیں اپنی بچیوں کی شادی ہندوستان و پاکستان کے دین دار گھرانوں میں کرنا چاہتے ہیں؟ اور لڑکیاں جو اس بے راہ روی کی عادی ہو چکی ہوتی ہیں وہ کسی بھی طرح یہ گوارا نہیں کرتیں کہ اس گندے ماحول سے الگ کر کے اس ماحول میں ان کو لایا جائے جو ان کی نفسانیت کے بالکل خلاف ہے، اگر چہ ان کی ان خرابیوں کے ذمہ داران کے والدین اور اولیاء بھی ہیں، لیکن وہ اپنی غلطی پر نادم ہو کر اپنی بچیوں کو اس گندے ماحول سے نکالنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے وہ جبر و اکراہ کا سہارا لیتے ہیں، تو اس کو اکراہ غیر مشروع کہنا میرے خیال میں صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس اکراہ میں نہ تو کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی گناہ ہے:

"الإكراه بحق۔ هو الإكراه المشروع أي الذي لا ظلم فيه ولا إثم۔ وهو ما توافر فيه أمران: الأول: أن يحق للمكره التهديد بما هدد به۔ والثاني: أن

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۴۔
(۲) المجموع ۱۶/ ۱۶۵۔

يكون المكره عليه مما يحق للمكره الإلزام به، وعلى هذا فإكراه المرتدعلى الإسلام إكراه بحق حيث توافرفيه الأمران. وكذلك إكراه المدين القادر على وفاء الدين وإكراه المولي على الرجوع إلى زوجته أو طلاقها إذا مضت مدة الإيلاء"[1]۔

۱۰- برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکیوں اور ہندوستان و پاکستان میں بسنے والے لڑکوں کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اگر اس سے مراد وہاں کی عریانیت و بے پردگی وغیرہ ہے تو ظاہر ہے ان حالات میں یہ کہنا کہ لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے، اس لئے بر بنائے عدم کفاءت فسخ نکاح کا حق ہے، صحیح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عدم کفاءت کی بنا پر اعتراض کا حق اولیاء کو ہوتا ہے، لڑکی کو نہیں، اس لئے اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۱- البتہ اگر نکاح کے بعد قاضی کے سامنے یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نکاح غیر شرعی اور ناحق اکراہ کے ذریعہ کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے، اس لئے کہ ناحق اکراہ حرام ہے، گناہ کبیرہ اور دین کے معاملہ میں لاپرواہی ہے، اس لئے ظلم ہے اور رفع ظلم و جور قاضی کا فریضہ ہے۔

"الإكراه بغير حق ليس محرما فحسب بل هو أحد الكبائر، لأنه أيضا ينبئ بقلة الاكتراث بالدين، ولأنه من الظلم وقد جاء في الحديث القدسي: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[2]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۰۴۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۰۱۔

جبری شادی

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

۱، ۲- جن فقہاء کے نزدیک اِکراہ مؤثر ہے ان کے یہاں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک حالت اِکراہ انعقاد نکاح میں مؤثر نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ اِکراہ کو ہزل کے ساتھ جوڑ کر اس حال کے تصرفات میں نکاح، طلاق اور عتاق کو نافذ کرتے ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک نکاح منعقد ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد اس مسئلہ میں الگ رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حالت اِکراہ کا نکاح موقوف رہے گا، اِکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر مکرہ اجازت دے تو نافذ ہوگا اور اگر باطل کردے تو باطل ہو جائے گا (۱)۔

۳- دونوں کا معاشرتی فرق عدم کفاءت کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ کوئی دوسرا معتبر سبب موجود نہ ہو۔

۴- اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہی زوجین میں تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مثلاً شوہر کفو نہیں تھا، لڑکی نے عدم کفاءت کا دعوی کیا اور قاضی نے تفریق کردی یا نکاح مہر مثل سے کم پر ہوا تھا، شوہر سے مہر مثل پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے انکار کردیا، دوسری طرف بیوی مہر میں کمی پر راضی نہیں ہے، پس قاضی تفریق کردے تو اس طرح

---

(۱) بدائع ۱۸۸/۷، ہدایہ ردالمحتار بحوالہ حاشیہ المدخل ۴۰۱/۱۔

کی صورت میں شوہر پر کچھ لازم نہیں ہے، کیونکہ فرقت عورت کی جانب سے آتی ہے[1]۔ اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے تھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا دخول زبردستی شوہر کی طرف سے وجود میں آئے، عورت اس کے لئے بالکل رضامند نہ ہو یا اس کی رضامندی کے ساتھ یہ عمل ہو۔ زبردستی دخول کی صورت میں عورت کو عدم کفاءت اور مہر کے مہر مثل سے کم ہونے دونوں بنیادوں پر خیار تفریق حاصل ہے[2]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اس کی واضح دلیل سنت نبوی میں موجود ہے۔ خنساء بنت خذام کا نکاح ان کے باپ نے کردیا، وہ بالغہ تھیں اور اس نکاح پر راضی نہیں تھیں اور اللہ کے رسول ﷺ کے پاس تشریف لائیں پھر آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا[3]۔

امام نسائی اور امام احمد نے حضرت عائشہ کی سند سے ایک دوسرا واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک جوان عورت کا نکاح اس کے باپ نے اپنے بھتیجے سے زبردستی کردیا تھا، وہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے معاملہ عورت کے حوالہ کردیا[4]۔

اللہ کے رسول ﷺ کا عمل ہمارے لئے سب سے بڑی دلیل ہے۔ زبردستی کی صورت میں آپ ﷺ نے ایک موقع پر لڑکی کو اختیار دیا اور ایک موقع پر نکاح فسخ کردیا، ان دونوں صورتوں سے لڑکی کی مشکل کو دور کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹۔

(۳) بخاری بروایت خنساء بنت خذام، نیز عبدالرزاق بروایت ابن عمر، نصب الرایہ بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۲۰۴۔

(۴) الفقہ الاسلامی ۵/ ۲۰۴۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی منوروا شریف، سمستی پور

نکاح ایک ایسا رشتہ ہے جو دو شخصوں کو تا عمر کے لئے ایک بندھن میں باندھ دیتا ہے اور دونوں کو تا حیات اس رشتہ کو نبھانا ہوتا ہے، اسی لئے اس کی بنیاد عاقدین کی رضامندی اور خود مختاری پر رکھی گئی ہے اور اس معاملہ میں زور وزبردستی کرنے سے روکا گیا ہے۔ احادیث میں صاف ہدایت دی گئی ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تنکح الثیب حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت" (1) (ثیبہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ کی خاموشی اجازت ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الأیم أحق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن وإذنها صماتها" (2) (ثیبہ اپنے معاملہ میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے معاملے میں اجازت لی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

---

(1) ترمذی شریف ۱/۲۱۰ کتاب النکاح۔

(2) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

حضرت ابوہریرہؓ حضور اکرم ﷺ کا فرمان نقل فرماتے ہیں:

"اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها"[1] (باکرہ لڑکی سے اس کے معاملے میں پوچھا جائے گا، اگر وہ خاموش رہے تو اجازت مانی جائے گی اور اگر انکار کرے تو کوئی گنجائش نہیں)۔

عہد نبوی میں ان والدین کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی جنہوں نے اپنی لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے خلاف کردی۔

یہ رضامندی کا رشتہ ہے، زندگی بھر کا سودا ہے، زندگی ایک ساتھ لڑکے لڑکی کو گذارنا ہے، والدین کا کیا ہے اور نہ وہ بہت دنوں تک دنیا میں باقی رہیں گے، لیکن ان کے بچوں کی زندگی اجیرن بن کر رہ جائے گی، یا یہ مقدس رشتہ ٹوٹ کر بکھر جائے گا، اس لئے اس معاملہ میں ہرگز کسی جبر واکراہ سے کام نہیں لینا چاہئے۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے ذریعہ:

لیکن اس کے باوجود نکاح ایک معاملہ ہے اور اسی لئے دیگر معاملات کی طرح اس کو بھی بیٹھ کر باقاعدہ طے کرنا پڑتا ہے، اور زبانی طور پر ایجاب وقبول ہوتا ہے، اس لئے اس معاملہ کی بنیاد باطن امر پر نہیں بلکہ دلیل ظاہر پر رکھی گئی ہے۔ اندر کی پسند وناپسند کو جاننے کے لئے ہی ایجاب وقبول مشروع کیا گیا ہے، ورنہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے ایجاب وقبول دراصل اندر کی پسند کا رسمی اظہار ہے، حقیقت میں پسند ہے یا نہیں دیگر بہت سے ابواب کی طرح نکاح میں بھی اس پر مدار نہیں رکھا گیا۔ ہر انسان اپنے اظہار اور الفاظ کا پابند ہے، اگر اس کو پسند نہیں تو پسند کا اظہار کیوں؟ کہا جاسکتا ہے کہ جبر واکراہ یا بعض ناگزیر حالات کی بنا پر پسند کا اظہار کرنا پڑتا ہے، مگر یہ بھی دراصل اضافی طور پر پسندیدگی ہی کا ثبوت ہے، کہ اس نے ناگزیر حالات کے

---

(۱) ترمذی شریف ۱؍۲۱۰۔

مقابلے میں زیادہ آسان اس رشتہ کو سمجھا، بہر حال نفس رضامندی کا انکار ممکن نہیں، کمی وبیشی ممکن ہے، مگر حالت اکراہ میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں پسند موجود ہوتی ہے۔ ہمیشہ آدمی بڑی مصیبت کے مقابلے چھوٹی مصیبت کو پسند کرتا ہے، جب کہ فی نفسہ مصیبت کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا۔ یہی حال جبر واکراہ کے نکاح کا بھی ہے۔ ممکن ہے فریقین میں سے کسی فریق کو یہ رشتہ فی نفسہ پسند نہ ہو، مگر سامنے جو خطرات منڈلا رہے ہیں ان سے بچنے کے لئے اس ناپسندیدہ رشتہ کو پسند کرنا پڑتا ہے، غرض پسندیدگی اور رضامندی بہر صورت موجود ہے، خواہ کسی درجہ کی ہو۔

ایک حدیث سے رہنمائی:

اسی لئے فقہ اسلامی میں عام ضابطہ کے طور پر ایجاب وقبول کو بنیاد بنایا گیا ہے اور رضامندی و پسندیدگی کو پیمانوں سے ناپنے سے گریز کیا گیا ہے، ایک حدیث میں بھی اس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے:

"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة" (1)

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں ارادہ بھی ارادہ ہے اور مذاق بھی ارادہ ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

جبکہ مذاق کے وقت انسان مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کسی چیز کے معاملے میں فی الواقع سنجیدہ نہیں ہوتا، اور نہ ان چیزوں کے ارتکاب کا اس کا کوئی حقیقی ارادہ ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود محض الفاظ کی ادائیگی پر بنیاد رکھی گئی اور حکم سنجیدگی والا لگایا گیا، غور کیا جائے تو قصد وارادہ کے باب میں ہزل کا معاملہ اکراہ سے زیادہ کمزور ہے، اکراہ میں قصد تو ہوتا ہے، رضامندی نہیں ہوتی اور ہزل میں کچھ نہیں ہوتا۔

---

(1) مشکاۃ/ ۲۸۴۔

نکاح کی بنیاد رضا پر نہیں، دلیل رضا پر ہے:

اسی طرح حدیث شریف کے اشارہ سے سمجھا جاسکتا ہے کہ نکاح کے باب میں حقیقی قصد و رضا کو کوئی دخل نہیں ہے، سارے احکام ظاہری الفاظ پر مرتب ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے اس میں رضا کا نہیں دلیل رضا کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شامیؒ "**لیتحقق رضاهما**" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**أي ليصدر منهما مامن شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل**"[۱] (رضا پر دلالت کرنے والے الفاظ و اعمال دونوں سے صادر ہوں، اس لئے کہ حقیقت رضا نکاح میں مشروط نہیں ہے، کیونکہ نکاح اکراہ اور ہزل کی صورت میں بھی درست ہوجاتا ہے)۔

علامہ کاسانی نے اس کی دو بنیادیں تحریر کی ہیں: ایک نقلی اور دوسرے عقلی۔

نقلی یہ ہے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "**وانكحوا الأيامى منكم**"[۲] (تم میں جو لوگ بے نکاح ہیں ان کا نکاح کراؤ)، اس آیت کے عموم میں بخوشی نکاح اور بالجبر نکاح دونوں داخل ہیں۔

عقلی بنیاد یہ ہے کہ یہ ایک قولی تصرف ہے، اس لئے قول پر اس کا مدار ہوگا، اکراہ اس میں مؤثر نہ ہوگا:

"**ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق**"[۳]۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۴/۸۶ کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نور/۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۱۹۸ کتاب الاکراہ۔

جبری شادی کے دیگر مسائل:

فقہاء نے جبری نکاح کے ذیل میں دوسرے مسائل کو بنیاد بنا کر بحثیں کی ہیں، مگر فی نفسہ جبر کو بنیاد بنانے سے گریز کیا ہے، اور دوسرے مسائل کو بھی بنیاد بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عام طور پر جبری شادی میں بنیادی طور پر دو چیزوں کا مکمل لحاظ نہیں ہو پاتا، مہر مثل اور کفاءت، یا یوں کہا جائے کہ جبر کا سبب بھی ان ہی دونوں چیزوں میں سے کسی ایک کا عدم توازن بنتا ہے اور فریقین میں سے کسی فریق کی جانب سے بالعموم انکار بھی اسی بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ فریق مقابل کو اپنا کفو تصور نہیں کرتا، یا مہر کی مطلوبہ مقدار میں کمی یا بیشی محسوس کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے جبری شادی کے ذیل میں ان دونوں امور پر بحث کی ہے اور حل کی مختلف صورتیں تجویز کی ہیں۔

علامہ کاسانیؒ نے اس پر بڑی بحث کی ہے، ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

جبری نکاح کی دو صورتیں ہیں:

۱- جبری نکاح لڑکے کا کیا گیا ہو اور لڑکی راضی ہو، ایسی صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا اس سے کم ہے تو کوئی حرج نہیں، اس کو مہر مثل تو دینا ہی تھا اور اگر مہر مثل سے زیادہ ہے تب بھی نکاح درست ہے، البتہ مہر مثل کے برابر مہر واجب رہے گا اور اس سے زیادہ حصہ ساقط ہو جائے گا اور دونوں صورتوں میں جبر کرنے والے سے مہر کا بدلہ وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کا مال ضائع نہیں ہوا، بلکہ اس کا بدل مل گیا ہے۔

۲- اور اگر جبری نکاح لڑکی کا کیا گیا ہو اور لڑکا راضی ہو، اس صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا زیادہ ہے، تب تو کوئی حرج ہی نہیں اور اگر مہر مثل سے بہت کم ہو تب بھی نکاح جائز ہے، البتہ اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ شوہر کفو ہے یا نہیں، اگر کفو ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ مہر مثل پورا کرو، ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگر شوہر مہر مثل پورا کر دے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور اگر انکار کر دے اور عورت بھی کم پر راضی نہ ہو تو تفریق کر دی جائے گی

اور اگر دونوں کے مابین اب تک ازدواجی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا تو شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر عورت صراحۃً یا دلالۃً مہر مثل پر راضی ہوجائے، زبان سے اظہار کردے یا شوہر کو اپنے اوپر بخوشی قابو دے دے تو عورت کا حق تفریق باطل ہوجائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے اولیاء کو بھی حق تفریق نہ رہے گا۔

اور اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے زبردستی وطی کرلے تو شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

اور اگر شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو تو عدم کفاءت کی بنیاد پر لڑکی اور اس کے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوگا، اور اگر لڑکی راضی بھی ہوجائے تو اس کے اولیاء کو بہر حال حق تفریق حاصل رہے گا۔ عدم کفاءت کی صورت میں اگر شوہر نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو اور تفریق ہوجائے تو شوہر پر کچھ بھی واجب نہیں (1)۔

جبری نکاح علی الاطلاق درست ہے:

غرض فقہ حنفی میں جبری نکاح کی صحت کا مسئلہ کبھی زیر بحث نہیں رہا، علامہ شامیؒ کے دور میں بعض حضرات کی جانب سے قہستانی کے حوالے سے یہ خیال پیش کیا گیا تھا کہ فقہاء کے یہاں اس باب میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق ہے، لڑکے کی جبری شادی درست ہے، لڑکی کی نہیں۔ علامہ شامی نے اس کی سختی سے تردید کی اور اس کو محض وہم قرار دیا۔ اور کہا کہ قہستانی یا کسی بھی فقہ کے کلام میں اس قسم کی کوئی تقسیم نہیں کی گئی ہے، بلکہ علی الاطلاق مرد اور عورت دونوں کے لئے جواز نکاح کا حکم لگایا گیا ہے۔

”واما ما ذكر من أن نكاح المكره صحيح إن كان هو الرجل، و إن كان هو المرأة فهو فاسد فلم أر من ذكره وإن أوهم كلام القهستانى السابق

(1) بدائع الصنائع ۱۹۸/۶، ۱۹۹ کتاب الاکراہ۔

ذلک بل عبارتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح، كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة، فمن ادعى التخصيص فعليه إثباته بالنقل الصريح"(1)۔

اولیاء کے اِکراہ کی بحث:

بلکہ فقہاء کے مباحث پر غور کرنے سے ایک بات اور محسوس ہوتی ہے کہ جبری شادی کے تعلق سے تمام تر مباحث کا رخ اس جبر واکراہ کی طرف ہے جو غیروں کی طرف سے یا غیر متعلق اشخاص کی جانب سے پیش آیا ہو، اگر خود اولیا اپنے لڑکے یا لڑکی پر جبر کریں اس سے فقہاء نے بحث نہیں کی ہے اور جبر واکراہ کی عام صورتوں پر اکتفاء کیا ہے، غالباً اس کی دو وجوہات ہیں:

۱- جب غیروں کا اکراہ صحت نکاح میں مؤثر نہیں جن سے بالعموم ہمدردی وخیر خواہی کی امید نہیں کی جاسکتی تو اپنے اولیا کا اکراہ بدرجہ اولی مؤثر نہیں ہوگا، جن میں شفقت وخیر خواہی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔

۲- لڑکا یا لڑکی اولیاء کے جس اصرار کو جبر واکراہ کا نام دے رہے ہیں، ممکن ہے فی الواقع وہ ان کی ناعاقبت اندیشی اور درحقیقت اولیاء کا منشا ان کے اچھے مستقبل کی تعمیر ہو۔ آج کے بچوں کی نگاہ ان باریکیوں تک کہاں پہنچ سکتی ہے جہاں تک ان کے بڑوں کی پہنچ سکتی ہے، اس لئے قاضی اور مفتی کو محض بچوں کی چیخ وپکار پر توجہ نہیں دینی چاہئے، بلکہ ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس باب میں ممکنہ حد تک ملحوظ ہو سکتے ہیں۔

ان تفصیلات سے درج ذیل مسائل پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

۱- اسلامی تعلیمات اور عقد نکاح کے مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ لڑکا اور لڑکی کی پوری رضامندی سے طے کیا جائے، اور اس باب میں کسی قسم کے جبر واکراہ کو راہ نہ دی جائے،

---

(1) رد المحتار الی الدر المختار ۴؍۸۷ کتاب النکاح۔

ورنہ ایک تو یہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہوگا، دوسرے اس نکاح سے وہ مقاصد حاصل نہ ہوں گے جو نکاح میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔

۲- لیکن اگر کوئی شخص ان تعلیمات اور منشا نکاح کا لحاظ نہ کرکے لڑکا یا لڑکی سے بجبر واکراہ کسی رشتہ کے بارے میں ہاں کرالے اور لڑکا اور لڑکی اپنے اولیاء یا دیگر حالات ومسائل کا غیر معمولی دباؤ محسوس کرتے ہوئے اپنی زبان سے ایجاب وقبول کرلیں، تو فقہ اسلامی کی روشنی میں یہ نکاح درست ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ تصرفات قولیہ میں سے ہے جن کی صحت میں اکراہ مؤثر نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں حالت اکراہ میں رضامندی بالکلیہ مفقود نہیں ہوتی، نسبۃً رضامندی موجود ہوتی ہے، پھر قصد ورضا کے باب میں اکراہ کا معاملہ ہزل سے بھی کمزور ہے، اس لئے کہ اکراہ میں قصد ہوتا ہے، رضا نہیں ہوتی جب کہ ہزل میں دونوں میں سے کچھ نہیں ہوتا، اس کے باوجود ہزل کی حالت کا نکاح باتفاق فقہاء درست ہے، اس لحاظ سے حالت اکراہ کا نکاح بدرجۂ اولی درست ہوگا۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے محض اس فرق کو شرعی کفاءت کی بنیاد بنانا مشکل ہے، دیگر امور کفاءت حسب ونسب، دین ومذہب، دینداری وتقوی، مال ودولت اور پیشہ واشتغال میں اگر فرق نہ ہو اور مذکورہ امور لڑکا اور لڑکی کے درمیان مشترک ہوں تو محض مشرقیت ومغربیت یا اختلاف مکان یا تہذیبی ومعاشرتی فرق کو کفاءت کی قانونی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، ورنہ دیہات کی تہذیب ومعاشرت شہری تہذیب ومعاشرت سے مختلف ہوتی ہے، ایک علاقے کا مزاج رہن سہن اور طرز معاشرت دوسرے علاقے سے الگ ہوتا ہے، لیکن فقہاء نے اس کو کفاءت کے لئے قانونی درجہ دینے سے انکار کیا ہے۔

"القروي كفوء للمدني فلا عبرة بالبلد (درمختار) اي بعد وجود ما مر

من أنواع الكفاءة ، قال في البحر: فالتاجر في القرى كفء لبنت التاجر في المصر للتقارب"[1]۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، یعنی اگر کفاءت کی تمام مطلوبہ چیزیں موجود ہوں تو علاقائی اختلاف کا اعتبار نہیں، بحر میں ہے کہ دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، اس لئے کہ دونوں میں تاجرانہ یکسانیت موجود ہے)۔

۴- جبری شادی میں اگر کفاءت اور مہر مثل دونوں کی رعایت کی گئی ہو تو نکاح درست اور لازم ہوگا اور میاں بیوی میں ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد پورا، اور قائم ہونے سے قبل اگر طلاق یا تفریق ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا۔

اور اگر مہر مثل کی رعایت نہ کی گئی ہو تو شوہر کو مہر مثل کی تکمیل کا پابند کیا جائے گا، یا عورت کو کم پر راضی کیا جائے گا، اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ بن سکے تو تفریق کر دی جائے گی، اس صورت میں اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے بالجبر وطی کر لے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور اگر تفریق سے قبل عورت سے بخوشی وطی کر لے تو اس کا مطلب ہوگا کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہوگئی ہے، اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا اور عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں میاں بیوی باہم کفو نہ ہوں تو عورت کو حق تفریق حاصل ہوگا، البتہ اگر تفریق سے قبل عورت صراحۃً یا دلالۃً اس نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا حق تفریق باطل ہو جائے گا، اس صورت میں اگر میاں بیوی میں جنسی تعلق کی نوبت نہیں آئی اور تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سبب تفریق شوہر نہیں ہے، البتہ اگر جماع کر لے تو مہر مقررہ واجب ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/۲۱۹۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آئے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ لڑکی کسی طرح نکاح کو منظور کرنے کے لئے راضی نہیں تھی، اور نہ اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی تھی، تب بھی اس کو محض جبر واکراہ کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، شرعی کونسل کو دوسرے امور کی بھی چھان بین کرنی چاہئے اور اگر کوئی چیز قابل اصلاح ہو تو اصلاح کرلے اور افہام وتفہیم کے ذریعہ لڑکی کو اس رشتہ پر آمادہ کرے، ورنہ محض جبر واکراہ کی بنا پر قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کی اجازت نہیں ہوگی۔

جبری شادی

مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)

۱، ۲- بلاشبہ نکاح کے لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ احادیث مبارکہ اس پر کثرت سے دلالت کرتی ہیں، لیکن ایک حقیقت رضا ہے اور ایک لفظی اور ظاہری رضا ہے۔ نکاح، طلاق، عتق ان کا تعلق ظاہری اور لفظی رضا سے ہے، یہاں تک کہ ہزل اور بلا قصد بھی اگر نکاح، طلاق، عتق کے الفاظ زبان سے ادا ہو جائیں گے تو نکاح، طلاق، عتق واقع ہو جائیں گے، پس معمولی اِکراہ اور جبر کے ساتھ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ ایسا جبر و اِکراہ جس سے جان جانے کا یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو، میرے نزدیک اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ ایسی لڑکیاں جن کا نکاح جبر و اِکراہ کے ساتھ کرادیا جاتا ہے ان کو خلع کا حق حاصل ہے، وہ مسلم پنچایتی اداروں میں خلع حاصل کرسکتی ہیں، پاسپورٹ کے ضائع کرنے کی دھمکی اگر لڑکی کے ظن غالب میں سچی ہے تو یہ بھی جبر و اِکراہ کی دوسری صورت میں داخل ہے، اگر لڑکی کو دھوکہ دے کر نکاح پڑھوایا جائے تو اس صورت میں اس کا اذن نہیں ہوگا۔

۳- معاشرتی فرق کوئی اہم چیز نہیں ہے، لڑکی ہندوستان یا پاکستان میں بیاہ کر آئے تو اس کو یہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے اور لڑکی یورپ گئی ہے تو اس کو وہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے۔

۴- نکاح کے بعد جو تعلقات زن وشوہر کے قائم ہوتے ہیں اس کا حکم الگ ہے، اور اگر نہیں قائم ہوئے ہیں تو اس کا حکم الگ ہے جو فقہاء پر ظاہر ہے۔

۵- اگر لڑکی کسی طرح بھی شوہر کے یہاں رہنا نہیں چاہتی تو قاضی یا شرعی کونسل کو پہلے خلع کی کوشش کرنا چاہئے اگر شوہر خلع کے لئے راضی نہ ہو تو پھر قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہے۔

جبری شادی

ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی، عراق

نکاح میں کفاءت کا مفہوم اور اس کی تعیین میں عرف کا اثر

پہلی بحث: کفاءت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

الکفاءۃ: (زبر اور مد کے ساتھ)، اور المکافأۃ لغت میں "کافأ" کا مصدر ہے۔ یہ دونوں بطور اسم بھی استعمال ہوتے ہیں اور الکفاء بدلہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مالي به قِبَلٌ و لا كِفاء یعنی مجھے اسے بدلہ دینے کی طاقت نہیں۔ حضرت حسان بن ثابتؓ کا شعر ہے: و روح القدس ليس له كفاء، (یعنی جبرئیل کی کوئی نظیر اور مثال نہیں)۔ حدیث میں آیا ہے: "فنظر إليهم فقال: من يكافئ هؤلاء" (آپ نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا: کون ہے جو ان لوگوں کے برابر ہو) اور احنف کی حدیث میں ہے: "لاأقاوم من لا كفاء له (میں اس سے مقابلہ نہیں کرتا جس کے برابر کوئی نہ ہو)۔ الكفيء، الكفوء، الكفاء: نظیر اور مساوی کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: الكفاءة في النكاح۔ ہم کہتے ہیں: فلان كفء فلانة: جب کوئی مرد کسی عورت کا شوہر بن سکتا ہو، اس کی جمع اکفاء آتی ہے[1]۔ تکافأ الشيئان کا مطلب ہوا:

(۱) لسان العرب، المعجم الوسيط اور الموسوعۃ الفقہیہ طبع کویت، جلد ۳۴۔

دو چیزیں ایک دوسرے کے برابر ہوئیں۔ کافأہ، مکافاۃً و کفاءً کا مطلب ہے: برابر ہونا۔عرب کہتے ہیں: الحمد لله کفاء الواجب یعنی اللہ تعالی کے شایان شان تعریف، حدیث میں آیا ہے: "المسلمون تتکافأ دماء ھم" یعنی دیات اور قصاص میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً کفاءۃ فی الدماء، کفاءۃ في النکاح۔ نکاح کے باب میں کفاءت یہ ہے کہ چند مخصوص امور میں زوجین کے مابین برابری ہو[1]۔

وہ مخصوص امور یہ ہیں: شوہر کا بیوی کے حسب نسب، دین اور گھر وغیرہ میں برابر ہونا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ زوجین کے مابین مخصوص درجہ کی برابری یا شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ہے[2]۔

میری رائے اسی بنیاد پر یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ امور میں شوہر بیوی کے برابر ہو۔

دوسری بحث: عرف کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

عرف لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو رسم و رواج اور معاملات میں لوگوں کے درمیان رائج ہو۔عرف معروف کو بھی کہا جاتا ہے اور عرف گھوڑے کی گردن کے بال، اور مرغ کی کلغی کو بھی کہتے ہیں۔اسی طرح عوف سمندر کی موج اور اونچی جگہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے[3]۔ عَرَفَ، عَرُفَ عَرِفَ وغیرہ ایسے افعال ہیں جن کے مختلف صیغے آتے ہیں اور ہر صیغہ کے لغوی

---

(۱) ملاحظہ ہو: البحر الرائق جلد ۳، صفحہ ۱۳۷، الدر المختار ورد المحتار جلد ۳ صفحہ ۸۴، الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۳۲۔

(۲) دیکھیں: البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۳) المعجم الوسیط ۲/۵۹۵۔

اعتبار سے کئی معانی ہیں لیکن وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ ہم نے اپنی بحث سے متعلق معنی نقل کر دیئے ہیں۔ رہا عرف کا اصطلاحی معنی، تو عبداللہ بن احمد النسفی نے "المستصفی" میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

عرف: وہ چیز ہے جو عقلی لحاظ سے لوگوں کے ذہن میں بیٹھ گئی ہو اور جسے سلیم طبیعتوں نے قبول کر لیا ہو (۱)۔

ابن عابدین نے عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں یہی تعریف الاشباہ للبیری کے حوالہ سے اور انہوں نے المستصفی کے حوالہ سے نقل کی ہے (۲)۔

لیکن یہ تعریف مکمل نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس بات کی وضاحت نہیں کہ دل میں کیا چیز بیٹھی اور وہ کیا ہے، جسے سلیم طبیعت والے قبول کریں۔ مناسب تھا کہ تعریف کے اندر یہ بات بھی آتی کہ وہ افعال جو دل میں بیٹھ جائیں اور فعل میں مثبت و منفی دونوں آتے ہیں (کیونکہ عدم فعل بھی ایک فعل ہے (۳))۔ ارادۃً کسی چیز سے رکنا بھی فعل ہے۔ اسی وجہ سے اس پر انسان کا محاسبہ کیا جائے گا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ عرف وہ ہے جس کو عقل کی شہادت کے ساتھ دل مان جائیں اور طبائع سلیمہ اس قبول کر لیں (۴)۔ عصر حاضر کی ایک جماعت نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ فعل، قول یا ترک ہے جو عام لوگوں میں متعارف ہو جائے اور لوگ اس پر چلنے لگیں (۵)۔ لیکن یہ تعریف بھی پوری طرح دقیق نہیں، کیونکہ:

---

(۱) دیکھئے: احمد فہمی ابوسنہ، العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء، مطبعہ ازہر جلد ۱۹، صفحہ ۸۔

(۲) ابن عابدین، رسالہ نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف۔ مذکورہ تعریف میں لفظ عادت کا اضافہ ہے۔

(۳) ثمار العقول فی علم الاصول از ڈاکٹر محمد محروس المدرس۔

(۴) البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۵) محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹م ۲۶۰، نیز دیکھئے: عبد الوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، دار القلم، کویت، ص ۸۹، نیز اسی مفہوم میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی الوجیز

۱-اہل منطق کے مطابق اس تعریف میں ''دور'' ہے، کیونکہ اس میں عرف لفظ تعارف پر مبنی ہے۔

۲-تعریف حقیقی نہیں جو اہل منطق کے نزدیک شرط ہے۔

۳-اس تعریف میں ترک کو ایک فعل نہیں قرار دیا گیا جبکہ جو بات معلوم ہے وہ اس کے برخلاف ہے (لہذا ترک کو بھی فعل کے زمرہ میں رکھنا چاہئے)۔ ہماری پسندیدہ تعریف وہی ہے جو نسفی نے کی ہے، اس قید کے ساتھ جو ہم نے لگائی ہے۔

اکثر فقہاء عادت اور عرف کو ایک جیسا قرار دیتے ہیں (۱)۔

بعض کا کہنا ہے کہ عادت عرف سے عام اور وسیع ہے (۲)۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ محض اصطلاحی مسئلہ ہے، اور ''ولا مشاحة فی الاصطلاح'' (اصطلاح میں بحث ومباحثہ کی چنداں ضرورت نہیں)، اور یہ معلوم ہی ہے کہ خود اصطلاح بھی ایک خاص قسم کا عرف ہوتا ہے، لہذا اس پر غور کیا جانا چاہئے (۳)۔

عرف کبھی عملی ہوتا ہے اور کبھی قولی۔ عرف عملی وہ ہے جس پر عمل ہوتا ہو، چاہے وہ عام ہو جیسے بغیر کسی وقت یا اجرت کی تعیین کے حمام میں داخل ہونا یا کسی شہر کے ساتھ خاص ہو، جیسے دیہات والوں کا سرمایہ چوپایوں کی صورت میں ہونا۔

عرف قولی الفاظ سے ہوتا ہے۔ اسے کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا

فی اصول الفقہ، مکتبۃ القدس، ص ۲۵۲، اور ڈاکٹر مصطفیٰ الزحیلی کی اسباب اختلاف الفقہاء فی الأحکام الشرعیۃ، بغداد ص ۵۰۳۔

(۱) ان میں سے ابن عابدین اور صاحب المستصفی ہیں اور جدید فضلاء میں سے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان، ڈاکٹر مصطفیٰ زحیلی اور عبد الوہاب خلاف ہیں۔

(۲) ان میں سے ابن امیر الحاج اور القرافی ہیں اور ابن الہمام ''التحریر'' میں کہتے ہیں کہ عرف عادت سے عام ہے۔

(۳) نثار العقول، مرجع سابق۔

جاتا ہے، لہذا وہ خاص ہوتا ہے، اگر لوگوں کے ایک طبقہ کے درمیان بولا جائے تو وہ خاص ہوگا، جیسے حیاتیات کے ماہرین زمین میں جو کھدائیاں وغیرہ ڈائنامائٹ کے ذریعہ کرتے ہیں، انہیں وہ زلزالی (زلزلہ سے متعلق) ریسرچ کا نام دیتے ہیں، جبکہ زلزلہ کا ایک معروف لغوی مفہوم ہے جو اس کے علاوہ ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے درمیان معروف ہو تو اسے عام کہیں گے، جیسے لفظ "دابۃ" کا اطلاق چوپایہ پر، حالانکہ لغت میں "دابۃ" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر رینگے۔

اس طرح لغوی عرف مجاز کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی تجاوز کر کے جن کو دوسرے لفظ کے معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ ہوتا ہے جو اصل کو مراد لینے سے مانع ہوتا ہے۔

تمام قسم کے مجازات کبھی حقیقت بھی بن جاتے ہیں۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

۱- جیسے ہی بولا جائے وہی معنی میں ذہن میں آئے۔

۲- اس کی نفی نہ کی جاسکے۔

لہذا بعض حقائق شرعی ہوتے ہیں اور بعض مخصوص عرفی جو مختلف خاص قسم کے اعراف میں بدل جاتے ہیں اور بعض اعراف عام ہوتے ہیں، جبکہ سبھی ان کا استعمال کرتے ہوں۔

مسلمان فقہاء نے عرف کے اعتبار اور اس پر عمل کرنے کے لئے کئی شرطیں عائد کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم شرطیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- یہ ہے کہ عرف عام ہو یا غالب ہو۔ "الاشباہ والنظائر" میں کہا ہے: عادت اگر مستقل ہو یا غالب ہو تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر صرف مشہور ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا[1]۔

۲- یہ کہ بعض لوگوں کی رائے کے مطابق عرف عام ہو، کیونکہ بناء احکام کے لئے معتبر عرف کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا وہ صرف عرف عام ہو یا مطلق عرف؟

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم جلد ۱ صفحہ ۱۲۸، البرکتی، القواعد الفقہیہ قاعدہ نمبر ۵۵۔

میرا کہنا یہ ہے اور اسی پر عمل بھی کیا جاتا ہے کہ ترک قیاس اور تخصیص قیاس میں عرف خاص کا اعتبار ہوگا، چنانچہ جب اہل بلخ کا یہ معمول ہوگیا کہ بننے والے کو بنے گئے کپڑے کا کچھ حصہ بطور اجرت دے دیتے تو چونکہ اس کی حرمت قفیز طحان (آٹا پیسنے والے کی ناپ) پر قیاس کرتے ہوئے قیاسی طور پر ثابت ہوتی تھی، جس کی صریح ممانعت نبی ﷺ سے منقول ہے، اس لئے یہاں قیاس کو عرفِ خاص کے ذریعہ خاص کردیا گیا[1]۔

۳- یہ کہ عرف مخالفِ شرع نہ ہو۔

۴- یہ کہ وہ عرف جس پر تصرف کو محمول کیا جائے، انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اس طرح کہ عرف وقتِ تصرف سے پہلے ہی سے موجود چلا آرہا ہو اور اس وقت بھی ہو، تب موازنہ ہوگا، چاہے تصرف قولی ہو یا فعلی۔

صاحب "الاشباہ" کہتے ہیں[2]:

"وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا وہ متوازی ہوگا جو پہلے سے موجود ہو[3]، بعد میں وجود پذیر نہ ہوا ہو، اس لئے فقہاء کہتے ہیں کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں"۔

شارع حکیم نے عرف صالح کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ لوگ جس طریقہ کے عادی ہوں اور اس پر عمل پیرا ہوں اس سے ان کو نکالنے میں تنگی اور شدید مشقت ہوگی۔ انبیاء کرامؑ کو سخت مشکلات اسی لئے پیش آتی ہیں کہ وہ لوگوں کو ان کے فاسد اعراف سے باہر نکالتے ہیں۔

اسلامی شریعت نے ان اعراف کا بھی لحاظ کیا جو دور جاہلیت میں رائج تھے۔ بعض صحیح

---

(۱) مشائخ بلخ من الحنفیہ از ڈاکٹر محمد محروس المدرس ۲/۔

(۲) الاشباہ جلد ۱، صفحہ ۱۳۳

(۳) اشباہ کے شارح حموی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "یعنی بولنے کے وقت سے مقدم، حتی کہ وہ اس وقت تک ثابت شدہ بن جائے اور جو عرف ابھی ابھی وجود پذیر ہوا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ اس کے مطابق کسی سابق لفظ کی تاویل کی جائے گی"۔ ماخوذ محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹ء، ص ۲۶۴۔

اعراف کو باقی رکھا اور جو مخالفِ شریعت تھے، انہیں باطل قرار دیا، اس کی مثالیں بہت ہیں۔

مثلاً شریعت نے بیع، شرکت، وکالت، رہن اور اجارہ وغیرہ کو باقی رکھا۔

جبکہ بادشاہ اپنے لئے جو زمینیں خاص کرتے ہیں ان کو اور بیع المنابذہ، بیع الملامسۃ، تلقی الرکبان (سواروں سے پہلے ہی سامان حاصل کر لینے کی کوشش)، بیع الحاضر للبادی (شہری کا دیہاتی سے دیہات ہی کے نرخ پر بیع کرنا) وغیرہ کو ممنوع قرار دیا۔

تیسری بحث: کفاءت کی غرض وغایت:

کفاءت کی شرط کے اعتبار کرنے نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
بعض ائمہ احناف بشمول امام کرخی اور تابعین میں سے امام حسن بصری اس کا اعتبار نہیں کرتے۔
کرخی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہی نہ کیا جائے، کیونکہ جو چیز نکاح سے بھی زیادہ اہم ہے، مثلاً دیت وغیرہ کے مسائل، ان میں کفاءت معتبر نہیں، لہذا زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ نکاح میں بھی اس کا اعتبار نہ ہو[1]۔

فقہاء حنفیہ میں سے بیشتر اس کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مصالح صحیح طور پر عموماً برابر کے لوگوں میں ہی انجام پاتے ہیں۔ نکاح ان ہی مصالح کے بہتر نظم کی خاطر مشروع کیا گیا ہے۔ غیر مساوی لوگوں کے بیچ عموماً معاملات ٹھیک سے انجام نہیں پاتے۔ شریف عورت کسی ذلیل کے بستر کی زینت نہیں بننا چاہتی۔ وہ اس میں عار محسوس کرتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح سسرالی رشتوں کے قیام کے لئے مشروع کیا گیا ہے، جس سے دور کا قریبی نزدیکی اور مددگار بن جائے۔ آپ کی خوشی اس کی خوشی ہو اور ایسا موافقت اور باہمی قربت کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے۔ قربت نسب کی دوری سے پیدا نہیں ہوگی۔ اسی طرح غلامی یا (غلام ہوکر) آزاد ہونے وغیرہ سے بھی نہیں ہوگی، اس لئے غیر کفوء سے نکاح کرنا ایسا عقد ہوگا

(۱) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البدائع ۲/ ۳۱۷۔

جو اپنے مقاصد سے دور ہوگا۔ حنفیہ، حسن کی روایت میں جو فتویٰ کے لئے زیادہ پسندیدہ ہے اور لخمی، ابن بشیر، ابن فرحون، ابن سلمون (مالکیہ میں سے) اس طرف گئے ہیں کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے[1]۔ یہی امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب کفاءت قتال میں مطلوب ہے، تو نکاح میں تو بدرجہ اولی مطلوب ہوگی، کیونکہ نکاح تو عمر بھر کے لئے کیا جاتا ہے، جو معاشرت، الفت ومحبت، حسن سلوک اور نئے رشتے بنانے جیسے اغراض ومقاصد پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ مقاصد ایک دوسرے کے ہم سر اور برابر کے لوگوں میں بہتر طریقہ پر حاصل ہوسکتے ہیں، پھر یہ کہ عورت کے کسی کی مملوک ہونے میں اس کے لئے ایک طرح کی ذلت پائی جاتی ہے۔ نبی ﷺ نے خود اس کی طرف یوں اشارہ کیا ہے: "النکاح رق، فلینظر احدکم این یضع کریمته" (نکاح ایک طرح کی غلامی ہے، لہذا تم میں کا ایک شخص غور کرلے کہ وہ اپنی شریف زادی کو کس کے حوالہ کررہا ہے)۔ نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لیس للمؤمن أن یذل نفسه" (مؤمن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے) جس ذلت کی اجازت ہے، وہ ضرورت کی وجہ سے ہے اور ایسے شخص کے بستر کی زینت بننا جو اس کے ہم سر نہ ہو، زیادہ بڑی ذلت ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں، اسی لئے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے[2]۔

علماء نے کہا ہے: کفاءت ازدواجی تعلق کو برقرار رکھنے کے لئے معتبر قرار دی گئی ہے، کیونکہ عورت طبعی طور پر اپنے سے کم تر کا بستر بننے پر عار محسوس کرتی ہے۔ بستر کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر ہوتا ہے اور اسے اور اس کے اولیاء کو عار لاحق ہوتی ہے، اسی طرح شوہر عورت سے کم درجہ کا ہو تو بھی اسے عار لاحق ہوگی، پھر جو اولاد ہوگی وہ باپ کی طرف ہی منسوب ہوگی[3]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵۔

(۳) دیکھئے: الهدایہ شرح البدایہ جلد ۱ صفحہ ۲۰۰، صاحب البحر الرائق شرح کنز الدقائق لکھتے ہیں: إن

چوتھی بحث: کفاءت کے اعتبار کا دائرہ:

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت کن امور میں ہوگی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چھ امور میں معتبر ہوگی:

نسب، اسلام، آزادی، مال، دینداری، پیشہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار نسب، عیوب سے خالی ہونے، دینداری، نیکی، پیشہ اور آزادی میں ہوگا[1]۔ ان کے ہاں مال یا خوش حالی میں کفاءت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، ایک تو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، عیوب سے خالی ہونے کی شق کو چھوڑ کر، اور دوسری روایت میں کفاءت کا اعتبار تقوی اور نسب میں کیا گیا ہے، باقی میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے یہاں نسب، پیشہ، مال یا خوش حالی میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صرف تدین، تقوی اور عیوب سے خالی ہونے میں اس کا اعتبار ہے اور آزادی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، دوسری میں نہیں کیا گیا ہے۔

کفاءت کے امور میں ائمہ مذاہب ہی کے درمیان نہیں بلکہ ایک ہی مذہب کے ائمہ کے مابین اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ کفاءت کا مسئلہ اضافی اور مختلف فیہ ہے اور اس میں

= المصالح لا تنتظم إلا بين المتكافئين عادة، ولأن الشريفة تأبى أن تكون مستفرشة للخسيس، بخلاف زوجها، لأن الزوج مستفرش فلاتغيظه دناءة الفراش" (مصالح عموماً برابر درجہ کے لوگوں کے درمیان بہتر طور پر انجام پاتے ہیں۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ ایک شریف زادی کسی کمتر کا فراش (بستر) نہیں بننا چاہے گی۔ اس کے شوہر کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ شوہر فراش (بستر) نہیں بلکہ مستفرش (بستر سے فائدہ اٹھانے والا) ہے، لہذا فراش کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر نہیں ہوگا) عرب ملکوں کے پرسنل لا میں سے متعدد نے کفاءت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ شام اور اردن کے قوانین میں اس کی صراحت ہے۔ اس بارے میں ان کے قوانین زیادہ تر حنفی فقہ سے متاثر ہیں۔

(1) مغنی المحتاج ۳/۱۶۶، ملاحظہ ہو: محاضرات فی عقد النکاح، محمد ابوزہرہ ۱۹۰ تا ۱۹۱۔

زمان ومکان کے اثرات کا دخل ہے۔

پھر یہ کہ امور کفاءت کی تحدید اس طرح نہیں ہوئی جیسے آیت زکاۃ میں مصارف زکاۃ کی تحدید کردی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا، اس سلسلہ میں جن امور کی بھی تحدید کی گئی ہے، وہ عرف پر مبنی ہیں۔ اس لئے زمان ومکان کے فرق سے کفاءت کے احکام میں اختلاف ہوگیا۔ بعض فقہاء نے اس حقیقت کی طرف معروضی طور پر اشارہ بھی کردیا ہے، "البدائع" کے مصنف نے لکھا ہے: **"فلایکون الفقیر کفأً للغنیة؛ لأن التفاخر بالمال أکثر من التفاخر بغیره عادةً وخصوصاً في زماننا هذا"** (چنانچہ غریب آدمی مالدار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عموماً مال کی بنا پر تفاخر دیگر چیزوں کی وجہ سے تفاخر کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے خصوصاً ہمارے اس زمانہ میں) تو ان کے قول **"خصوصا في زماننا هذا"** سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف پر اس حکم کو قیاس کیا ہے۔

پیشہ میں کفاءت پر گفتگو کی مناسبت سے انہوں نے امام ابوحنیفہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی عرف پر مبنی ہوگا۔ وہ کہتے ہیں: رہا پیشہ تو کرخی نے ذکر کیا ہے کہ پیشوں اور صناعتوں میں کفاءت امام ابویوسف کے نزدیک معتبر ہے، اسی لئے پارچہ باف سونے کے تاجر اور سنار کا کفو نہیں ہوگا، اسی طرح ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں عربوں کے اس دستور کو بنیاد بنایا کہ ان کے غلام یہ کام کرتے تھے، لیکن بطور پیشہ نہیں، اسی لئے انہیں ان میں عار محسوس نہیں ہوتی تھی، اور امام ابویوسف نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے عرف کو دیکھ کر فتوی دیا کہ وہ ان کاموں کو پیشہ بناتے تھے اور کمتر درجہ کے کاموں سے عار محسوس کرتے تھے، اسی لئے حقیقۃً ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح "مختصر الطحاوی" میں ذکر کیا ہے کہ پیشہ میں کفاءت کا اعتبار ہوگا[1]۔

مذکورہ نص میں واضح اشارہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں عربوں کے عرف پر

---

(۱) بدائع الصنائع جلد ۲۔

قیاس کیا، تو اگر زمانہ بدل جائے تو حکم بدلا جا سکتا ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے: "لا ينكر تغير الاحكام بتغير الأزمان" (زمانہ کے تغیر سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جا سکتا)۔ حقیقت میں زمانہ نہیں بدلتا، اہل زمانہ بدلتے ہیں، اور نتیجۃً ان کا عمل بدلتا ہے۔

اسی طرح ہم نے دیکھا کہ امام ابو یوسف نے حکم کی بنیاد اہل ملک کے عرف پر رکھی ہے۔

ابن الہمام "الفتح" میں کہتے ہیں: "فإذا ثبت اعتبار الكفاءة بما قدمنا – أي بالأدلة المذكورة سابقاً – فيمكن ثبوت تفصيلها بعرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به، فيستأنس بالحديث الضعيف في ذلك"[1] (جب مذکور الصدر دلائل سے کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی تفصیلات لوگوں کے اس عرف کو دیکھ کر کہ وہ کن چیزوں کو حقیر سمجھتے ہیں اور کن چیزوں سے انہیں عار لاحق ہوتی ہے، ثابت کی جا سکتی ہیں، اور اس سلسلے میں ضعیف حدیث سے استدلال کیا جا سکتا ہے)۔ انہوں نے مزید کہا کہ پیشہ کے اچھے اور گھٹیا ہونے میں اعتبار ہر زمانہ اور ہر جگہ کے عرف کا ہوگا۔ پیشوں کے ایک دوسرے سے قریب یا ایک دوسرے سے دور ہونے کا مدار عرف پر ہوگا۔

کفاءت کے عرفی ہونے ہی کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان متعدد چیزوں میں اختلاف ہوا ہے مثلاً:

۱- آدمی کی دینداری کے بارے میں:

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر فاسق آدمی بھی بارعب اور لوگوں میں شوکت والا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ اس کا مطلق اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ فسق ختم ہو سکتا ہے۔

یہی بات امام ابو یوسف بھی کہتے ہیں، اِلا یہ کہ فاسق لوگوں میں علانیہ فسق کا اظہار کرتا ہو، تو ایسا آدمی صالح لڑکی کا کفوء نہیں ہو سکتا[2]۔

---

(۱) الفتح جلد ۲ صفحہ ۳۱۸۔

(۲) السرخسی فی المبسوط، نیز دیکھئے: ابوزہرہ حوالہ سابق۔

۲-پیشہ:

اس کا امام ابو یوسف اور امام محمد نے اعتبار کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے نہیں کیا، امام ابو یوسف سے بھی امام ابوحنیفہ کی طرح کا قول منسوب ہے، اِلا یہ کہ پیشہ بہت ہی گھٹیا درجہ کا ہو مثلاً نائی، چمڑا درست کرنے والا اور سائیس۔

۳-مال:

کفاءت فی المال کے مفہوم کے سلسلہ میں مختلف روایات ہیں: بعض لوگوں نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ مہر دینے کی قدرت ہو اور بعض نے نان ونفقہ کی قدرت مراد لی ہے [1]۔

۴-حسب:

امام محمد سے یہ مروی ہے کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں حتی کہ جو نشہ کرتا ہو اور بچے اس کا مذاق اڑاتے ہوں، وہ کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ظالموں اور جابروں کے مددگار اور ساتھی، ان میں سے جس کا استخفاف کیا جاتا ہو، وہ بھی کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ لوگوں میں بارعب اور ہیبت والا ہو۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نشہ آور چیز کا استعمال کرنے والے شخص کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ اسے چھپ کر استعمال کرتا ہو اور نشہ کی حالت میں باہر نہ نکلتا ہو تو وہ کفوء ہوگا اور اگر اس کو علی الاعلان کرتا ہو تو وہ شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا۔

امام ابوحنیفہ سے اس سلسلہ میں کچھ بھی مروی نہیں، ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کوئی ایسی ضروری چیز نہیں جسے چھوڑا نہ جاسکتا ہو [2]۔ مذکورہ اختلاف سے پتہ چلتا ہے کہ احکام کفاءت کی بنیاد ان حضرات کے زمانہ میں رائج عرف پر تھی، چنانچہ ابو یوسف ظالموں کے حمایتیوں کو نیک عورت کا کفوء نہیں مانتے اگر ان کو ذلیل سمجھا جاتا ہو لیکن اگر

---

(۱) ابوزہرہ ر ۱۸۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البحر الرائق ۴ر ۱۳۳۔

وہ لوگوں میں مرتبہ رکھتے ہوں تو پھر کفوء ہوں گے، یعنی انہوں نے مسئلہ کی بنیاد اس پر رکھی کہ لوگ کیا سمجھتے ہیں!!

ہم اس اختلافی مسئلہ میں مختلف رایوں کو ذکر کر کے اسے طول دینا نہیں چاہتے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ جب ایک ہی مسلک کے قریب قریب زمانہ کے ائمہ کے مابین اس مسئلہ میں اتنا اختلاف ہوگیا تو زمان ومکان کی دوری کے بعد کتنا ہوسکتا ہے، یہ آپ سمجھ سکتے ہیں؟ اسی بات کو شیخ ابوزہرہؒ زور دے کر بیان کرتے ہیں، کیونکہ وہ کفاءت کو ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جو عرف کے تابع ہیں، اس لئے کہ ازدواجی زندگی کی بقاء کا تقاضا ہے کہ شوہر اور بیوی دونوں کے خاندانوں میں لازماً تقارب پایا جائے۔

پانچویں بحث: عرف اور عصر حاضر میں اس کا اثر:

اسلامی شریعت نے یہ تسلیم کیا ہے کہ احوال وظروف کی تبدیلی کا شرعی اور اجتہادی احکام پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ عدل قائم ہو، مصالح کا حصول ہو، مفاسد کو ختم کیا جائے، اسی لئے بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں جن میں لوگوں کے احوال وظروف اور مصالح کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، تو اگر شارع کوئی ایسا حکم نافذ کرتا جو نا قابل تبدیل ہوتا تو اس سے لوگوں کو تنگی اور حرج پیش آتا اور یہ اسلام کے مقاصد کے خلاف ہوتا جس نے شریعت کے احکام کی بنیاد بندوں کی مصلحتوں پر رکھی ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع نے مطلقاً احکام دے دئے ہیں اور ان کی تفصیل اور جزئیات کی توضیح نہیں کی، تا کہ ان کی تطبیق احوال وظروف کے لحاظ سے کی جاسکے جو فطری طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہ اسلامی ہر زمان ومکان کے لئے ہے، لیکن اگر احکام اجتہاد کے قابل نہ ہوسکتے تو یہ بات نہیں کہی جاسکتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء متاخرین نے مختلف فقہی مسالک کے بہت سے مسائل میں اپنے

ائمہ مذاہب اور فقہاء متقدمین کے فتووں کے خلاف فتوے دیئے ہیں اور یہ صراحت کردی ہے کہ اختلاف کا سبب فقط اختلاف زمان ہے، لہذا وہ فی الواقع متقدمین کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ بات یہ ہے کہ اگر متقدمین فقہاء متاخرین کے زمانہ میں ہوتے اور عرف وطبائع اور ضرورتوں کا اختلاف دیکھتے، بلکہ وسائل کا اختلاف بھی، تو وہ بھی وہی بات کہتے جو متاخرین نے کہی[1]۔

فقہاء حنفیہ عرف کے بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ توسع سے کام لیتے ہیں۔ ابن عابدین نے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "**نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف**" اور ان حضرات نے متقدمین کے فروع سے اخذ کرکے متعدد قواعد وضع کئے ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ جن احکام کے سلسلے میں کوئی اجماع یا نص نہ ہو ان میں عرف کا اعتبار ہوگا۔ ہم ذیل میں ان قواعد کا ذکر کرتے ہیں:

۱-**العادة محکمة** (رواج فیصلہ کن ہوگا)[2]۔

۲-**الحقیقة تترک بدلالة العادة** (رواج کے پیش نظر حقیقی معنی ترک کردیا جائے گا)[3]۔

۳-**استعمال الناس حجة یجب العمل بها**[4] (لوگوں کا استعمال حجت سمجھا جائے گا۔ اس پر عمل ضروری ہوگا)۔

۴-**المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً**[5] (جو عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: رسالہ نشر العرف لابن عابدین، جو ان کے مجموعہ رسائل میں شامل ہے۔

(۲) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۰، برکتی نے اپنی القواعد الفقہیہ میں اسے بیان کیا ہے، قاعدہ نمبر ۱۲۶۔

(۳) حوالہ سابق دفعہ ۴۰۔

(۴) حوالہ سابق دفعہ ۳۷۔

(۵) مجلۃ الاحکام کی دفعہ ۴۳، البرکتی۔ قاعدہ ۳۳۴۔

۵-التعيين بالعرف كالتعيين بالنص[1] (عرف سے تعیین نص سے تعیین کی طرح ہے)۔

۶-لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الأزمان[2] (زمانہ کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کوئی معیوب بات نہیں)۔

۷-العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه[3] (رواج کو حکم قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کے خلاف صراحت نہ پائی جائے)۔

۸-العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام[4] (مطلق کلام کو مقید کرنے میں رواج معتبر ہوگا)۔

۹-المعروف بين التجار كا المشروط بينهم[5] (تاجروں کے درمیان جاری عرف کو مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

۱۰-الثابت بالعرف كالثابت بالنص[6] (عرف سے جو چیز ثابت ہو وہ نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

ابن عابدین عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: مفتی پر لازم ہے کہ وہ ظاہر الروایہ کی کتابوں میں منقول مسئلوں پر جمود نہ برتے کہ اپنے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت نہ کرے اور یہ کہ بہت سے حقوق ضائع نہ کرے اور نہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہو[7]۔

---

(۱) دفعہ ۴۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۵، البرکتی القاعدہ ۸۸۔

(۲) دفعہ ۳۹۔

(۳) البرکتی۔ قاعدہ ۱۲۵۔

(۴) البرکتی۔ قاعدہ ۱۲۷

(۵) البرکتی۔ قاعدہ ۱۳۵۔

(۶) البرکتی۔ قاعدہ ۱۰۱۔

(۷) نشر العرف۔ مجموعۃ رسائل ابن عابدین رجلد ۲ الرسالہ ۳۱۔

اسی لئے متاخرین نے امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے کئی مسائل میں تغیر احوال کو بنیاد بنا کر اختلاف کیا، مثلاً انہوں نے تعلیم قرآن، اذان اور امامت وغیرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام صاحب اور صاحبین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ امام ابوحنیفہ نے حدود و قصاص کو چھوڑ کر دیگر مسائل میں گواہوں کے بارے میں صرف ظاہری طور پر عادل ہونے کو کافی سمجھا اور ان کی تصدیق کو ضروری نہیں قرار دیا، دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا: "**المسلمون عدول بعضهم على البعض**" (مسلمان باہم راست باز ہیں)۔ یہ اجتہاد امام صاحب کے زمانہ کے لئے تو مناسب تھا، کیونکہ اس وقت خیر کا غلبہ تھا، لیکن جب امام ابو یوسف اور امام محمد کا زمانہ آیا اور جھوٹ عام ہوگیا تو ظاہر عدالت کو کافی سمجھنے میں مفسدہ تھا اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے فساد زمانہ کے سبب انہوں نے کہا کہ تمام گواہوں کی تصدیق کرائی جائے گی تا کہ مفسدہ کو دور کیا جا سکے، اس لئے فقہاء اس اختلاف کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ دور اور زمانہ کا اختلاف ہے اور انہوں نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے[1]۔

اسی بنیاد پر علماء نے عرف کو اصولِ استنباط میں سے ایک اصل سمجھا ہے۔ جن مسائل میں نص نہیں اور نہ وہ اجماعی ہیں، ان میں عرف کے ذریعہ حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ لوگ اپنے مصالح اور ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جس عرف پر چلتے ہوں اس کا لحاظ رکھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ مخالف شرع نہ ہو۔ شارع نے تشریع کے سلسلہ میں عربوں کے صحیح اعراف کا لحاظ رکھا ہے[2]۔ لیکن جو کمزور اعراف تھے انہیں باطل قرار دیا۔ اسی طریقہ پر اب بھی عرف پر احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تفصیل اس کی شرائط کے ضمن میں گذری۔

(۱) العرف والعادة فی رأی الفقہاء لأحمد فہمی أبوسنہ ص ۸۸، ابوسنہ نے ان کے علاوہ اور مثالیں بھی اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں اور شیخ مصطفیٰ زرقاء نے بھی کئی مثالیں اپنی کتاب المدخل الفقہی العام یعنی الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید میں ذکر کی ہیں، ۱ص ۹۲۶ تا ۹۲۹۔

(۲) علم اصول الفقہ لعبدالوہاب خلاف ر ۹۰۔

میری رائے یہ ہے کہ کفاءت ان امور میں سے ہے جن کا عرف پر بہت انحصار ہے، چنانچہ شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی رائے ہے کہ کفاءت بھی عربوں کے ان قدیم اعراف میں سے ہے جنہیں اسلام نے برقرار رکھا ہے[1]۔

اور چونکہ ہمارے زمانے میں اعراف کافی حد تک بدل چکے ہیں اور فقہاء متقدمین کے زمانہ کی حالت باقی نہیں رہی، اسی لئے اب پھر سے امور کفاءت پر غور وفکر کرنا ضروری ہے، بلکہ ان امور کے معانی پر بھی غور کرنا چاہئے تا کہ ازدواجی تعلقات کے استحکام اور ان کی بقاء سے متعلق شارع کے مقصد کو ہم بروئے کار لاسکیں۔

آج عورت یونیورسٹیوں اور مختلف قسم کے کالجز میں پڑھ رہی ہے اور مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے، مثلاً ڈاکٹری، انجینئر نگ، ٹیچنگ وغیرہ، اور ان میں ملازمت کے ذریعہ وہ اپنی روزی کما رہی ہے۔

مغربی ملکوں میں ٹیکنالوجی کے میدان میں زبردست ترقی کے باعث بہت سے تصورات بدل چکے ہیں۔ اس ترقی میں مسلمان بھی شامل ہیں۔ اب وہاں ان پڑھ اسے کہا جاتا ہے جو کمپیوٹر کو آپریٹ نہ کر سکتا ہو، جبکہ تیسری دنیا اور ترقی پذیر ملکوں میں ان پڑھ ہونے کا وہی پرانا اور روایتی تصور رائج ہے، یعنی پڑھنا لکھنا نہ جاننا! یوروپ، امریکہ اور جاپان وغیرہ بہت سے ملکوں میں زندگی آج جدید ترین آلات اور ترقی یافتہ تکنیک پر چلتی ہے، جبکہ غریب ملکوں میں آج بھی روایتی وسائل پر تکیہ کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں: کیا اس کی روشنی میں کفاءت کے تصور میں تبدیلی نہیں آنی چاہئے؟!

پیشہ کے سلسلہ میں باپ کے پیشہ کو دیکھا جاتا تھا، کیونکہ کام عموماً باپ ہی کرتا تھا اور عورتیں گذشتہ زمانوں میں بہت کم کام کرتی تھیں۔ ہمارے فقہاء نے پیشہ کی شرط کے سلسلہ میں

---

(۱) ابوسنہ، حوالہ سابق ر ۲۷، خلاف، حوالہ سابق۔

یہی ذکر کیا تھا، مثلاً امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ دباغت دینے والا، نائی، جولاہا اور بھشتی، کپڑا فروش اور عطار کی بیٹی کے کفو نہیں ہوں گے، یعنی امام ابو یوسف نے اس سلسلہ میں رواج کا اعتبار کیا(۱)۔

علم کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین نے باپ کی علمیت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے ان کا کہنا ہے کہ عالم کی بیٹی کے برابر کوئی نہیں، کیونکہ علم کی عزت مال اور نسب کی عزت سے بالاتر ہے(۲)۔

اس کو بنیاد بنا کر کیا موجود زمانہ میں امورِ کفاءت کے تصور میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی؟ کیا ہم اب بھی باپ کے پیشہ کو دیکھیں گے جبکہ عورت مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے؟ کیا ہم لڑکی کی قابلیت سے صرف نظر کر کے باپ کی علمیت کو ہی دیکھیں گے!

کفاءت کے احکام کی بنیاد زیادہ تر سماجوں کے رواج پر ہے، یہی فقہاء کا کہنا ہے اور اسی کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے(۳)، لہٰذا وہ عورت جو برطانیہ میں پلی بڑھی اور اس نے وہیں تعلیم پائی، اس کی نشو ونما مختلف احوال وظروف میں ہوئی جو ہندوستان بلکہ سارے مشرقی ملکوں کے احوال سے مختلف ہیں۔ امور کفاءت میں جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، اختلاف بلاد اور اختلاف تعلیم کا ذکر بھی مناسب ہے!

اس کے ساتھ ہی یہ اضافہ بھی کیجئے کہ برطانوی سماج جیسے دوسرے معاشروں میں عورتیں بالعموم تعلیم یافتہ ہوتی ہیں۔ اور جدید مواصلاتی ذرائع کا استعمال جانتی ہیں اور ترقی یافتہ سائنٹیفک آلات سے واقف ہوتی ہیں جبکہ وہ مرد جو ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں پروان چڑھا ہو اگر اس کی شادی کسی برطانوی لڑکی سے کردی گی جائے تو یہ شوہر لڑکی کے مقابلہ میں کم تر ہوگا اور

---

(۱) المبسوط السرخسی جلد ۵۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۹۰، ۹۲۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسے البزازی نے بھی ذکر کیا ہے اور کمال نے پسند کیا ہے۔

(۳) دیکھئے: صفحات ۹، ۱۰۔

اپنے جہل اور ماحول کے اختلاف کی بناپر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بھی بنے گا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان بڑا فرق ہوگا اور اگر لڑکی ایسا نہ کرے گی تو سماج تو ضرور اسے نیچی نگاہ سے دیکھے گا، جس سے وہ اپنی بیوی کی نگاہ میں کم تر ہوگا، اور یہ اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ اس سے معاشرت ٹوٹے گی۔ ازدواجی زندگی میں استحکام ختم ہوجائے گا اور زوجین کے درمیان مودت اور رحمت جو اللہ کو مطلوب ہے وہ ختم ہوجائے گی!

میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے باپ اور شوہر کے پیشہ میں تشابہ اور تقارب کی شرط سے یہ چاہا ہوگا کہ عورت کو یکساں ماحول ملے، باپ کے گھر میں اور شوہر کے گھر میں۔

اسی طرح جہاں انہوں نے شوہر کی خوش حالی کی شرط لگائی ہے وہاں بھی اس سے مقصود یہی ہوگا کہ یہ شوہر بیوی کو ایسا ہی ماحول فراہم کرے جیسے میں وہ پلی بڑھی ہے۔

اور یہیں سے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے اختلاف ماحول نہ ہونے کو کفاءت کے امور میں سے کیوں نہیں قرار دیا؟ حتی کہ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ دیہاتی شہری کا کفوء ہوگا(1) تو موجودہ دور میں وہ ملکوں کے اختلاف کو فقدان کفاءت کے اسباب میں سے کیسے شمار کرتے ہیں؟!

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کا اعتبار کرتے ہیں، جب دونوں ملکوں کے احوال میں بہت زیادہ فرق ہوگا، مثلاً ہندوستان اور برطانیہ کا اختلاف، ایک تو سائنٹیفک اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی وجہ سے اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ برطانیہ کی روایات اور احوال اسلامی اور مشرقی ملکوں کے احوال سے عموماً مختلف ہیں۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ دونوں ملک احوال وظروف، معاشی معیار، تعلیم کے فروغ اور حاصل کئے جانے والے علوم کی نوعیت میں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو اس اختلاف مکان کو

---

(1) دیکھئے: شرح فتح القدیر للسیوطی جلد ۳ رص ۲۹۸۔

اختلاف کفاءت کے اسباب میں سے نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کی حالت ہے۔

جو اختلاف ہمارے فقہاء نے ذکر کیا ہے وہ ان کے زمانہ کی رائج صورت حال کی ترجمانی کرتا ہے، جہاں شہر اور گاؤں میں کوئی بہت بڑا فرق نہیں ہوتا تھا، پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے گاؤں اور شہر پر دارالاسلام کے ضمن میں گفتگو کی ہے، دارالکفر اور دارالاسلام کے اختلاف کے بارے میں انہوں نے گفتگو نہیں کی ہے۔

نتائج بحث:

چونکہ کفاءت کا موضوع ان موضوعات میں سے ہے، جن کا زیادہ تر دارومدار عرف پر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور احکام پر عرف کے اثر کا ذکر کیا اور یہ کہ بہت سے احکام اعراف کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اس لئے وہ عورت جو مغربی ملک میں پیدا ہوئی اور وہیں رہی، تیسری دنیا کا آدمی اس کا کفوء نہیں ہوگا۔

کیونکہ کفاءت میں جس چیز کا ہے وہ اعتبار لڑکی اور اس کے کنبہ سے عار اور حرج کو دفع کرنا ہے تاکہ اس ملک کے عرف کی وجہ سے جہاں وہ رہ رہی ہے، اسے عار نہ دلائی جائے اور اس آدمی سے شادی کے باعث اس کی تحقیر نہ ہو، کیونکہ کفاءت لڑکی ہی کے لئے مشروع کی گئی ہے، تو اگر اس آدمی سے شادی اس کے سماج کے مطابق اس کے لئے عار کا باعث بنے اور شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے، تو وہ اس کا کفوء نہیں ہوگا۔

امور کفاءت کے اختیار کرنے کی بعض صورتوں کے جواز کے لئے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے: "لا تعتبر الديانة، لأنهامن أمور الآخرة فلا تبنى أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصفع، ويسخرمنه، أو يخرج إلى الأسواق سكرانا، ويلعب به

الصبيان، لأنه مستخف به"[1] (دیانت کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، لہذا اس پر دنیا کے احکام کی بناء نہیں رکھی جائے گی الا یہ کہ اسے تھپڑ رسید کیا جاتا ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو یا وہ نشہ کی حالت میں بازاروں میں نکلتا ہو اور بچے اس سے کھیلتے ہوں، کیونکہ ان صورتوں میں اس کا استخفاف کیا جاتا ہے)۔ یہ قول اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ امام محمد دینداری کو امور کفاءت میں سے اس لئے شمار نہیں کرتے کہ وہ آخرت کے امور میں سے ہے، ہاں کفاءت معتبر ہوگی اگر شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے۔

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ کفاءت کی غرض وغایت ازدواجی تعلق کی پائیداری واستواری ہے اور ایسے خاندان کی تشکیل ہے جو مودت ورحمت پر مبنی ہو، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو شارع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[2]۔

اور احکام اگرچہ علتوں سے مربوط ہوتے ہیں لیکن ان کی اصل حکمتیں ہیں، جن کے عدم انضباط کی وجہ سے اور علتوں کے انضباط کے باعث شارع نے حکمتوں سے عدول کر لیا ہے، لیکن اس باب میں حکمتیں بھی علتوں ہی کی طرح ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق ۳/ ۱۴۱۔ اسی مفہوم میں الہدایہ شرح البدایہ کے مؤلف نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

(۲) سورۂ روم/ ۲۱۔

جبری شادی

مفتی محمد صدر عالم قاسمی
ادارہ محکمہ شرعیہ، بدر بنہ، نہرا، دربھنگہ

۱،۲- چونکہ معاملہ نکاح میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، اس لئے لڑکی کے اپنی زبان سے الفاظ قبولیت ادا کر دینے کے بعد خواہ جبراً ہی کیوں نہ ہو، اسے رضا تسلیم کیا جائے گا، اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية فی الأصل نوعان: إنشاء و اقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ: الطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الايلاء والتدبير والعفوعن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا تجوز" [1]۔

(تصرفات شرعیہ کی اصل میں دو قسمیں ہیں: انشاء اور اقرار، اور انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ جن تصرفات میں فسخ کا احتمال نہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

ظہار، ایلاء، فئ فی الإیلاء، تدبیر، اور قصاص سے معافی۔ یہ تصرفات اِکراہ کے باوجود ہمارے نزدیک جائز ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز)۔

۳، ۴- قبولیت نکاح کے بعد بصورت اِکراہ ہی سہی اگر میاں بیوی کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوجاتے ہیں تو چونکہ یہ اس کی رضا ہے اس لئے اس کا حق تفریق ختم ہوجائے گا اور اگر لڑکی الفاظ قبولیت کی ادائیگی بعد بھی پہلے ہی کی طرح انکار کرتی رہے، حتی کہ زن وشوئی تعلقات تک کی نوبت نہ آئے تو یہ اس کی حقیقی عدم رضا کی دلیل ہے، اس کو حق تفریق حاصل ہوگا، چونکہ عاقلہ بالغہ اپنے معاملے میں صاحب اختیار ہوتی ہے اس لئے کسی کا جبر اس پر درست نہیں، لہذا اس کے باپ کی حیثیت اس معاملے میں باپ کی نہیں رہی بلکہ وہ دیگر اولیاء کے مثل ہوگیا اور صغیرہ کے سلسلے میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے غیر کفو میں کردیا تو اس کو بعد بلوغ حق تفریق ملتا ہے، تو جب صغیرہ جس کو اپنے نفس پر کوئی اختیار نہیں تھا اس کو حق مل رہا ہے تو بالغہ کو تو اِکراہ کی صورت میں بدرجہ اولی یہ حق ملنا چاہئے، کیونکہ باپ نے اس کے شرعی اختیار کو پامال کیا ہے [1]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح فسخ کردینا چاہئے، کیونکہ یہ نکاح کے مقاصد اور مصالح کا تقاضا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۹۸/۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، وارانسی

اسلامی شریعت نے عاقلہ بالغہ خاتون کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی شادی از خود کرسکتی ہے۔ اگر کوئی ولی اس کی شادی کرتا ہے تو اس کے لئے لازم اور ضروری ہے کہ اس سلسلے میں اس خاتون سے اجازت حاصل کرنے۔ نبی اکرم ﷺ نے واضح الفاظ میں اس کی تاکید فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[1] (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ باکرہ سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

دوسری روایت میں ہے:

"الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يستأذن بها أبوها في نفسها وإذنها صماتها"[2] (ثیبہ اپنی شادی کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے اس کے بارے میں اس کے والد اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

---

(۱) صحیح مسلم ۱/۴۵۵۔

(۲) حوالہ سابق۔

یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت خنساء بنت خذام کا نکاح محض اس بنا پر فسخ فرمادیا تھا کہ ان کے والد نے ان کی مرضی کے برخلاف ان کا عقد کردیا تھا[1]، نیز اسی طرح کی صورت حال میں آپ ﷺ نے ایک باکرہ لڑکی کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور اس کے فسخ کرنے کا اختیار دیا[2]۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کسی عورت کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے زبان سے اجازت دے دی تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ نکاح وطلاق انسانوں کے ان تصرفات میں سے ہیں جو اکراہ کے باوجود نافذ ہوا کرتے ہیں۔ ''نورالانوار'' میں ہے:

''فإن كان القول مما لا ينفسخ ولايتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح......فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلوأكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره و تنفذ على المكره''[3] (اگر ایسا قول ہو کہ نہ فسخ ہوتا ہو اور نہ رضا پر موقوف ہوتا ہو تو وہ جبر واکراہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح وغیرہ، اس وجہ سے کہ یہ تمام تصرفات احتمال فسخ نہیں رکھتے اور نہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی کو ان چیزوں پر مجبور کیا گیا اور اس نے زبان سے انہیں کہہ دیا تو اکراہ کے سبب یہ باطل نہیں ہوں گے اور مکرہ پر نافذ ہو جائیں گے)۔

نبی اکرم ﷺ کے مبارک عہد میں بھی اس طرح کی مثالیں موجود ہیں کہ اکراہ کے باوصف آپ ﷺ نے یمین وطلاق کو صحیح اور نافذ مانا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان کی حدیث میں ہے کہ ''جب مشرکین نے انہیں گرفتار کیا اور یہ قسم لی کہ وہ غزوہ میں حضور ﷺ کا

---

(۱) صحیح بخاری ۲/۷۷۱۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۵۔

(۳) نورالانوار ص ۳۱۶۔

ساتھ نہیں دیں گے تو انہوں نے دباؤ میں آ کر جبراً وقہراً قسم کھالی اور آ کر حضور ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا وعدہ پورا کرو، ہم ان کے خلاف اللہ تعالی سے مدد طلب کریں گے''[1]۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یمین طوعاً وکرہاً دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس طرح حالت اکراہ میں دی گئی طلاق کے تعلق سے ''نصب الرایہ للزیلعی'' میں صفوان بن غزوان کی ایک روایت ہے:

"إن رجلا كان نائما فقامت امرأته فأخذت سكينا فجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه فقالت لتطلقني ثلاثا أو لأذبحنك، فناشدها الله فأبت فطلقها ثلاثا ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال: لا قيلولة في الطلاق"[2] (ایک آدمی سویا ہوا تھا کہ اس کی عورت اٹھی اور ایک چھری لے کر اس کے سینے پر چڑھ بیٹھی اور اس کے حلق پر چھری رکھ کر بولی: یا تو مجھے تین طلاق دے دے یا پھر میں تمہیں ذبح کر دوں گی، آدمی نے اسے اللہ کا واسطہ دیا مگر اس نے ایک نہ سنی، بالآخر اس آدمی نے اسے تین طلاق دے دی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: طلاق میں فسخ نہیں ہے)۔

نیز یہ پہلو بھی قابل غور اور نہایت اہم ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[3] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد اور ہنسی مذاق بھی قصد ہوتا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں) اس سے یہ بات عیاں ہے کہ نکاح ہنسی مذاق کے طور پر بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا طلاق ہازل کے واقع ہونے پر اتفاق ہے۔ ''مرقاۃ المفاتیح'' میں ہے:

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۴۴۵۲، نصب الرایہ ۳/ ۲۲۳۔

(۲) نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲۔

(۳) سنن ترمذی ۱/ ۱۴۲۔

"قال القاضی: اتفق أهل العلم أن طلاق الهازل يقع"[1] (قاضی نے کہا: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہازل کی طلاق واقع ہوتی ہے)۔

جب ہازل کی طلاق کو تسلیم کیا جارہا ہے تو مکرہ کے تصرفات طلاق ونکاح کو بھی تسلیم کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ دونوں کی صورت حال یکساں ہے کہ دونوں نے اپنے اختیار سے ایسے الفاظ کہے جن کے حکم سے وہ راضی نہیں ہیں، لہذا حکماً دونوں ایک درجے میں ہوئے، چنانچہ اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ملاعلی قاری رقم طراز ہیں:

"و كذلک المكره مختار فی التكلم اختيارا كاملا فی السبب إلا أنه غير راض بحكمه، لأنه عرف الشرين فاختار أهونهما عليه غير أنه محمول علی اختياره ذلک و لا تاثير لهذا في نفي الحكم"[2] (اسی طرح مکرہ سبب کے تعلق سے اپنی بات کہنے میں پورے طور پر با اختیار ہے مگر یہ کہ وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کے پیش نظر دو خرابیاں ہیں، جن میں سے اس نے اپنے لئے آسان ترین کو اختیار کیا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہے اور اس جبر کا نفی حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا)۔

اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ کا ضابطہ ہے کہ جو چیز "ہزل" کے ساتھ صحیح ہوگی وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه ،لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[3] (ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ شی جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اکراہ کے

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۲۸۷، بذل المجہود ۱۰/ ۲۸۶۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۲۸۸۔

(۳) الدر المختار ۹/ ۱۹۱۔

ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ جوشیٔ ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا اور ہر وہ شیٔ جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا، اس میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں دیکھا جائے تو سوالنامہ کے جواب کی یہ نوعیت بنتی ہے کہ:

۱- اگر کسی عورت کو دباؤ ڈال کر، مارنے پیٹنے کی دھمکی دے کر یا جبر و اکراہ کے کسی اور ذریعہ سے نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے لئے ہاں کرلیا تو نکاح ہوجائے گا، ''البحر الرائق'' میں ''المبسوط'' کے حوالے سے مرقوم ہے:

"و كل تصرف يصح مع الهزل كالطلاق والعتاق والنكاح يصح مع الإكراه"[1] (ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية فى الأصل نوعان: إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله ، أماالذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح......وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز"[2] (شرعی تصرفات کی دراصل دو قسمیں ہیں: انشاء واقرار، انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک جس میں احتمال فسخ نہ ہو، دوسری جس میں احتمال فسخ ہو، جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا وہ طلاق، عتاق، رجعت اور نکاح وغیرہ ہیں......اور یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں اور امام شافعی کے یہاں جائز نہیں ہیں)۔

۲- یہ سچ ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی شادی کرنے کا پورا پورا حق ہے اور ولی کو قطعاً اجازت نہیں ہے کہ اس سلسلے میں جبر و اکراہ کا معاملہ کرے، تاہم اگر ولی نے دھوکہ سے یا دھمکی دے کر یا

(۱) البحر الرائق ۸/۷۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۸۲۔

کسی اور طرح کے دباؤ کے ذریعہ لڑکی سے بوقت نکاح ہاں کہلوالیا تو یہ اذن مانا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة فى النكاح لصحته مع الإكراه والهزل......بل عباراتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة"[1] (کیونکہ نکاح میں حقیقت رضا کی شرط نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ اکراہ اور ہزل کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے،...... بلکہ فقہاء کی عبارتیں اس سلسلے میں مطلق ہیں کہ مکرہ کا نکاح صحیح ہے جیسے اس کی طلاق وعتق کہ یہ ان امور میں سے ہیں جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، اور لفظ مکرہ مرد وزن دونوں کو عام ہے)۔

نیز علامہ شامی نے حاکم شہید کی "الکافی" کتاب الاکراہ کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ ولی کا اکراہ کے ساتھ کیا ہوا نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے[2]۔

اسی طرح حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانیؒ کا فتوی بھی فتاوی دارالعلوم میں موجود ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"زبردستی کر کے اور زدوکوب کر کے لڑکی بالغہ سے ایجاب یا قبول کرا لینے سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے"[3]۔

۳- برطانیہ اور ہندوستان کے معاشرے میں بلاشبہ نمایاں فرق ہے، مگر اسے مسئلہ کفاءت سے جوڑنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں چونکہ ایک نسل اور خاندان کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان ذہن ومزاج کی خاندانی یکسانیت ہوتی ہے، اس لئے دونوں کے لئے باہم

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۲۹۵۔

(۳) فتاوی دارالعلوم ۷/ ۶۸۔

نباہ کی صورت پیدا کرنا مشکل نہیں ہے، لہذا اس بنیاد پر عورت کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کفاءت کا مسئلہ کھڑا کر کے قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ کفاءت میں تفاوت اوطان کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، ردالمحتار میں ہے:

"القروی کفء للمدنی فلا عبرة بالبلد أي بعد وجود مامر من أنواع الکفاءة"[1] (دیہاتی آدمی شہری کا کفو ہے، لہذا کفاءت کی بیان کردہ انواع کے پائے جانے کے بعد شہر کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

اسی طرح علامہ شامی نے "البحر الرائق" کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

"فالتاجر فی القری کفء لبنت التاجر في المصر للتقارب" (دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، دونوں میں باہمی قربت کے سبب)۔

لہذا ایک ہندوستانی لڑکا، برطانیہ نژاد لڑکی کا کفو ہوگا، اور دونوں کے درمیان عقد نکاح صحیح ہوگا اور لڑکی کے لئے اس بنیاد پر تفریق کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۴- یہ حکم عام ہے، خواہ زوجین کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہوں یا اس کی نوبت ابھی تک نہ آئی ہو۔

۵- قاضی اس نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا ہے، باوجودیکہ یہ طے شدہ ہے کہ عورت کو مجبور کر کے ہاں کہلوایا گیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۵۱۔

جبری نکاح

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- حنفیہ کے یہاں رضامندی کے لئے حقیقی رضا ضروری نہیں بلکہ اگر ظاہری طور پر زبان سے رضامندی کا اظہار ہو جائے تو انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے (۱)۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' جلد اول میں اس موضوع پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حنفیہ کے یہاں جس طرح حالت اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے:

ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ شریعت نے اولیاء کو جو ولایت سونپی ہے بلاشبہ اس کی بنیاد شفقت اور لڑکی کے مفادات کی رعایت وحفاظت پر ہے، اس لئے یہ بات نا قابل فہم ہے کہ اولیاء شفقت اور مفادات کے خلاف کوئی اقدام کریں، لڑکی کا راضی نہ ہونا یا اولیاء کے فیصلہ کے خلاف جذبہ کا ہونا یہ لڑکی کی عقل اور فہم کی کمی ہے، اس لئے اس کی اس عقل وفہم پر اولیاء کے فیصلہ کو ترجیح دینا ہی لڑکی کے مفاد میں ہے، لہذا اگر لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں ڈال کر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے جو ہاں کہلوایا گیا

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۱، المدخل الفقہی العام ۱/ ۳۶۴، ۳۷۲، ۳۷۳۔

ہو، گو کہ وہ دل سے راضی نہ ہو، انعقاد نکاح میں جو رضا مندی مطلوب ہے اس میں یہ شامل ہے اور نکاح ہو جائے گا۔

۲- حقیقی رضا اور اذن پر انعقاد نکاح کی بنیاد نہیں ہے بلکہ زبان سے اذن و رضا انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے جیسا کہ سوال نمبر ا میں تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- بلا شبہ برطانیہ اور ہندوستان کی معاشرت میں کافی فرق ہے اور اس معاشرتی فرق کی وجہ سے فریقین کے درمیان بے میل کا رشتہ کہلائے گا، لیکن عدم کفاءت کی بناء پر فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق اس صورت میں اولیاء کو ہوتا ہے، جب لڑکی نے اولیاء کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں کرلیا ہو۔ اس کا مقصد اولیاء کے مفادات کا تحفظ اور معاشرے میں ان کو ننگ و عار سے بچانا ہے۔ اگر لڑکی اپنے اس نکاح میں ناہمواری محسوس کر رہی ہے تو اسے خلع حاصل کر لینے کا حق موجود ہے، اس لئے وہ اس کو استعمال کرے۔

۴- میرے خیال میں جبری نکاح میں زن وشو کے تعلقات قائم ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتیں یکساں ہیں، ہاں غیر کفو میں جس میں کہ اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوتا ہے، زن وشو کے تعلقات کا فرق ہوتا ہے۔ اگر زوجین کے درمیان تعلقات قائم ہو گئے ہیں تو اس صورت میں اولیاء کا حق فسخ جاتا رہتا ہے، جیسا کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

۵- ناچیز کے خیال میں فسخ وتفریق کی بنیاد ضرر ہے، اگر اس نکاح سے لڑکی کو واقعی کوئی ضرر لاحق ہوا ہو اور اس کے مفادات متاثر ہو رہے ہوں تو جس طرح فسخ نکاح کی دیگر بنیادوں اور اسباب میں ضرر کو سامنے رکھتے ہوئے فسخ کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی "الضرر یزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) کے قاعدۂ شرعی کے تحت یہ حکم جاری ہونا چاہئے۔

جبری شادی

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم، مئو

۱- چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے جیسا کہ احادیث نبویہ ﷺ سے واضح بھی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خودمختار ہے، اسے کوئی شخص بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت ورضامندی کے بغیر اس کی طرف سے کسی شخص نے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح شرعا درست نہیں، غرضیکہ عاقلہ بالغہ لڑکی جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، بنا بریں یہ صورت اس کی رضامندی میں شامل نہ ہوگی، اور اس طرح کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح ڈرا دھمکا کر جبری شادی کر دینا لڑکی کے والدین یا دیگر اولیاء کی محبت وشفقت کے شرعا منافی ہے اور لڑکی کی زندگی کے ساتھ ایک کھلواڑ کرنا ہے(۱)۔

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لا نقطاع الولاية بالبلوغ"۔

۲- یہ اس کی رضا اور حقیقی اذن شرعا تسلیم نہیں کیا جائے گا، اور اس طرح نکاح کا انعقاد نہ ہوگا۔

---

(۱) درمختار وشامی ۲/ ۳۲۴۔

ہاں عاقلہ بالغہ عورت کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے معاملہ نکاح کو اپنے ولی کے حوالہ کردے تاکہ بے حیائی کا دھبہ نہ لگے اور امام شافعیؒ کے اختلاف سے بچا جا سکے (۱)۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق ہے اور یہ بھی ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق کی وجہ سے یہ شادیاں بے جوڑ تصور کی جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود کفو کی شرط کے ساتھ اگر لڑکی اس شادی پر دل سے راضی ہے تو یہ شادی شرعا درست ہے، لہذا اس صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے اور بربناء کفاءت اسے حق تفریق بھی حاصل نہیں ہے، کیونکہ کفاءت میں اختلاف ملک اور اختلاف شہر و دیہات کا اعتبار نہیں ہے، شرعا تو اس اختلاف ملک اور فرق معاشرہ کی بنیاد پر انعقاد نکاح متاثر نہ ہوگا (۲)۔

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے اس کے بعد دونوں کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم رہتے ہیں تو اچھی بات ہے اور س نکاح کو قائم رہنے دینا چاہئے، کیونکہ اس نکاح کو فسخ کردینا مضر ہوسکتا ہے، اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آئی تو اس صورت میں حتی المقدور صلح اور اصلاح اور گذارے کی شکل کی کوشش کرنی چاہئے، اس پر ناکامی کی صورت میں تفریق کی صورت اختیار کی جائے جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے قرآن کریم میں اس کا حل خود بیان فرمایا ہے:

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيرا" (۳) (اگر تم ڈرو کہ وہ آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے

---

(۱) درمختار وشامی ۳۲۱/۲۔

(۲) درمختار وشامی ۳۵۱/۲۔

(۳) سورۂ نساء/۳۵۔

خاندان سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا ان دونوں میں بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، دونوں صورتوں میں تحریر مذکور کے مطابق عمل کیا جائے کہ اسی میں فلاح مضمر ہے۔

۵- شرعی کونسل یا قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعوی پیش کئے جانے کے بعد قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں۔

نکاح میں لڑکی کی پسند

مولانا ظفر الاسلام الاعظمی
دار العلوم مئو

۱- "إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن اباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها رسول الله ﷺ". (ایک کنواری عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کرادی ہے اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

"وحجتنا في ذلك حديث أبي هريرة وابي موسى الأشعري أن النبي ﷺ رد نكاح بكر زوّجها ابوها وهي كارهة"[۱] (ایک کنواری عورت کے نکاح کو جس کی شادی اس کے باپ نے کرادی تھی اور وہ اسے ناپسند تھی، آپ ﷺ نے رد فرمادیا)۔

"والدليل عليه حديث الخنساء، فإنها جاء ت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه وأنالذلك كارهة فقال: أجيزي ماصنع ابوك، فقالت: مالي رغبة فيما صنع أبي......ولكني أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناتهم شئ ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ مقالتها"[۲] (اس کی

---

(۱) مبسوط للسرخسی ۵/۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

دلیل حضرت خنساء کی یہ حدیث ہے کہ وہ نبی ﷺ کے پاس آئیں اور انہوں نے کہا کہ میرے والد نے اپنے بھتیجہ سے میری شادی کرادی ہے اور میں اسے ناپسند کرتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم اسے برقرار رکھو جو تمہارے والد نے کردیا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اپنے والد کے انجام دیئے ہوئے کام سے کوئی دلچسپی نہیں، میں تو صرف یہ چاہتی تھی کہ عورتوں کو معلوم ہوجائے کہ باپوں کو اپنی بیٹیوں کے سلسلے میں کچھ اختیار نہیں، آپ ﷺ نے ان کی اس بات کو ناپسند نہیں فرمایا)۔

"الأيم أحق بنفسها من وليها" (شوہر دیدہ عورت اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے)۔

مذکورہ تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کو مجبور نہیں کرنا چاہئے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ، امام ثوریؒ، امام اوزاعی اور قاضی ابوثور اور ایک جماعت کا مذہب ہے [1]۔

۲- اگر بجبر و اکراہ ہی سہی لڑکی ایجاب یا قبول کرتی ہے تو اس صورت میں نکاح ہوجائے گا۔

"إن نكاح المكره صحيح......ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة" [2]
(مکرہ (جس کو مجبور کیا جائے) کا نکاح صحیح ہے......اور لفظ مکرہ میں مرد وعورت دونوں شامل ہیں)۔

لیکن انگوٹھے لگوالینے اور دستخط کرالینے سے نکاح نہ ہوگا، جیسا کہ خیر الفتاوی ۴/۲۵۷ پر ایک سوال کے جواب میں مرقوم ہے۔ "صرف انگوٹھا لگانا نکاح نہیں ہے"۔

۳- چونکہ کفاءت بیوی اور اس کے اولیاء دونوں کا حق ہے جیسا کہ درمختار ۲/۳۱۷ پر تحریر ہے، اس لئے اس طرح کی بے جوڑ شادیوں پر عورت تفریق کا دعوی کرسکتی ہے۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۶، ۱۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر مع ہدایہ ۲/۳۸، فتاوی دارالعلوم دیوبند ۸/۳۷۔
(۲) شامی ۲/۲۷۱ طبع بیروت۔

۴-　اگرلڑکی نے جبراً ہی سہی ایجاب یا قبول کرلیا تو یہ نکاح صحیح ہوگیا اور وطی سے قبل طلاق دینے پر نصف مہر لازم ہوگا۔

اہل ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔

لیکن اگر دخول ہوگیا تو پورا مہر لازم ہوگا اور قاضی کے ذریعہ فسخ کرانا ہوگا، لیکن اگر صرف دستخط کر دیا یا نشان انگوٹھا لگا دیا تو عاجز کے نزدیک سرے سے یہ نکاح ہی نہ ہونا چاہئے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، اس لئے اس میں تفریق کی ضرورت نہیں۔

۵-　وہ دلائل جو اوپر مذکور ہیں ان کی روشنی میں سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل پورے طور پر مطمئن ہونے کے بعد اس نکاح کو فسخ کر سکتی ہے۔

نکاح میں لڑکی کی پسند کی رعایت

اسلامی اصول کی روشنی میں

مولانا سید اسرار الحق سبیلی
جامعۃ القرآن اکبر باغ، حیدرآباد

۱- نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کی اہمیت:

اسلام نے عاقل بالغ لڑکی کو شادی کے معاملہ میں اس کی پسند اور ناپسند کا اختیار دیا ہے اور اس کی اجازت اور اس کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[۱] (شادی شدہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ ذمہ دار ہے، اور غیر شادی شدہ لڑکی سے اس کے نکاح کی بابت اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

لہٰذا اگر کنواری لڑکی بھی کسی لڑکے سے شادی کرنے سے انکار کر دے، تو زبردستی اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہوگا۔ ارشاد رسول اللہ ﷺ ہے:

"اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها ، وإن أبت فلا جواز

(۱) صحیح مسلم ۱/ ۴۵۵ کتاب النکاح، باب استئذان الثیب بالنکاح فی النکاح بالنطق۔

علیها"[1] (کنواری لڑکی سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے، اگر وہ خاموش رہے تو اس کی اجازت سمجھی جائے گی، اگر وہ انکار کردے تو اس کی مرضی کے خلاف (نکاح) کرنا بھی جائز نہیں)۔

چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک لڑکی کی شادی اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود کردی، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ (ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کردی ہے تو نبی ﷺ نے اس کو اختیار دیا)[2]۔

بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (م: ۱۱۸۲ھ) اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"وهذا الحديث أفاد ما أفاده، فدل على تحريم إجبار الأب لابنته البكر على النكاح وغيره من الأولياء بالأولى، وإلى عدم جواز إجبار الأب ذهبت الهادوية والحنفية"[3] (یہ حدیث باپ کے اپنی کنواری بیٹی کو نکاح پر مجبور کرنے کی حرمت کو بتاتی ہے، تو بدرجہ اولی دوسرے اولیاء کے لئے یہ حرام ہوگا۔ ہادویہ اور حنفیہ کا مذہب باپ کے لئے ولایت اجبار کے ناجائز ہونے کا ہے)۔

نسائی کی حدیث میں اسی طرح کا ایک واقعہ منقول ہے:

"عن عائشة أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي زوّجني ابن أخيه

---

(۱) سنن ترمذی ۱/۲۱۰ کتاب النکاح، باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزويج، نیز ابوداؤد ۱/۲۸۵، نسائی ۲/۶۴ باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۶ باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها۔

(۳) سبل السلام ۳/۲۳۷۔

ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي ﷺ، فجاء رسول اله ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله:قدأجزت ماصنع أبي، ولكن أردت أن اعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء؟"[1] (سیدہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک لڑکی ان کے پاس آئی، اس نے کہا کہ میرے باپ نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کرادی، تاکہ میرے ذریعہ اس کی پستی کو دور کرے، جبکہ میں (یہ رشتہ) ناپسند کرتی ہوں، ام المومنین نے فرمایا: نبی ﷺ کے آنے تک یہاں بیٹھو، رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے، تو اس نے آپ ﷺ سے بتایا۔ آپ ﷺ نے کسی کو بھیج کر اس کے باپ کو بلایا، پھر لڑکی کو فیصلہ کا اختیار دیا، لڑکی نے کہا: اے اللہ کے رسول: جو کچھ میرے ابا نے کیا، میں اسے برقرار رکھتی ہوں، لیکن میں عورتوں کو بتانا چاہتی تھی کہ باپوں کو نکاح کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں ہے)۔

بخاری میں ایک دوسرا واقعہ شادی شدہ عورت کے بارے میں ہے:

"عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2] (خنساء بنت خذام انصاریہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کردی، جبکہ وہ شوہر دیدہ تھیں، ان کو یہ شادی ناپسند تھی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

چنانچہ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے[3] حنفیہ نے بالغ لڑکی کا جبری نکاح کرانا ناجائز قرار دیا ہے:

---

(۱) سنن النسائی ۲/ ۶۴ کتاب النکاح باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲ کتاب النکاح باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۵۲۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[1](ولی کے لئے کنواری بالغ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے)۔

علامہ حافظ ابن تیمیہؒ نے حنفیہ کے مذہب کو حدیث کی روشنی میں زیادہ صحیح قرار دیا ہے:

''وإذاكانت بكُرا فالبكر يجبرها أبوها على النكاح، وإن كانت بالغة : في مذهب مالک والشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين وفي الأخرى وهي مذهب أبي حنيفة وغيره أن الأب لا يجبرها إذا كانت بالغاً، وهذا أصح مادل عليه سنة رسول الله ﷺ و شواهد الأصول"[2](جب لڑکی کنواری ہو تو امام مالک، شافعی اور احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کا باپ اس کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے، اگر چہ وہ بالغ ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت اور یہی امام ابوحنیفہ وغیرہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ جب لڑکی بالغ ہو تو باپ اس پر جبر نہیں کرے گا۔ حدیث نبوی اور اصول کی روشنی میں یہ زیادہ صحیح قول ہے)۔

حافظ ابن تیمیہؒ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"وسئل رحمه الله تعالى عن بنت بالغ، وقد خطبت لقرابة لها فأبت وقال أهلها للعاقد: اعقد وأبوها حاضر: فهل يجوزتزويجها؟

فأجاب: أما إن كان الزوج ليس كفؤا لها فلا تجبر على نكاحه بلا ريب، وأما إن كان كفوأ فللعماء فيه قولان مشهوران ؛ لكن الاظهر في الكتاب والسنة والاعتبار أنها لا تجبر؛كما قال النبي ﷺ: "لا تنكح البكر حتى يستأذنها أبوها وإذنها صماتها" والله أعلم[3] ۔

(ابن تیمیہؒ سے ایسی بالغ لڑکی کے بارے میں پوچھا گیا، جس کو اس کے کسی رشتہ دار

---

(۱) ہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۱۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۹، ۳۰ مطبوعہ دار الرحمۃ قاہرہ۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۸۔

کی طرف سے پیغام دیا گیا ہو، وہ انکار کرتی ہو، اس کے گھر والے نکاح کرنے والے سے کہیں: اس سے عقد کرلو، وہاں اس کا باپ حاضر ہو، تو کیا اس لڑکی کا نکاح کرانا جائز ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا: اگر شوہر لڑکی کا کفو نہیں ہے، تو بلاشبہ اس کو نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر شوہر کفو ہے، تو اس بارے میں علماء کے دو اقوال مشہور ہیں، لیکن قرآن، حدیث اور قیاس کی روشنی میں زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: غیر شادی شدہ لڑکی کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا باپ اس سے اجازت لے لے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلاباذنها، ولا على طعام أو شراب أولباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته؟ والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلک؟"[1]۔

(لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرانا اصول شریعت اور عقل کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ولی کے لئے گنجائش نہیں رکھی ہے کہ اس کو خرید وفروخت یا کرایہ کے معاملہ میں مجبور کرے اور نہ ہی کھانے پینے یا لباس کے معاملہ میں اس کو مجبور ایسی چیز پر کرے جس کو وہ نہ چاہتی ہو، تو کیسے اس کو ایسے شخص کے ساتھ رہنے اور زندگی گزارنے پر مجبور کرسکتا ہے، جس کو وہ ناپسند کرتی ہو؟ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت اور رحم دلی رکھی ہے۔ جب لڑکی کی

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۵۔

طرف سے نفرت اور غصہ کے ساتھ یہ رشتہ طے پائے تو کون سی محبت اور رحم دلی پیدا ہوگی؟)۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے، لہذا کتاب وسنت اور قیاس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عاقل بالغ لڑکی کو اس کی مرضی کے خلاف نکاح کے لئے مجبور کرنا، اس پر دباؤ ڈالنا اور نکاح نہ کرنے پر اس کو دھمکیاں دینا جائز نہیں ہے اور اس طرح ڈرادھمکا کر لڑکی سے ہاں کہلوالینا اس کی رضامندی نہیں کہلائے گی، کیونکہ حدیث میں "کارھة" کا لفظ آیا ہے کہ وہ لڑکی اپنی چچازاد بھائی سے نکاح کرنا پسند نہیں کرتی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار دیا، تو جو چیز دل سے پسند نہ ہو اس پر رضامندی کیسے ہوسکتی ہے؟۔

۲-نکاح کے لئے زبردستی راضی کرنا:

حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ شرعی معاملات جو مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، وہ اکراہ کے باوجود جائز ہوتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء اور قسم وغیرہ (۱)، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"والمرأة إذا أكرهت على النكاح ففعلت صح النكاح" (۲) (عورت پر جب نکاح کے لئے زبردستی کی جائے اور وہ نکاح کرلے تو نکاح درست ہے)۔

حنفیہ کا استدلال اس سلسلہ میں قرآن کی مطلق آیات سے ہے، جن میں اکراہ وغیرہ کی کوئی قید اور تخصیص نہیں کی گئی ہے:

"وانكحوا الأيامى منكم" (۳) (اپنے میں سے بے نکاحوں کا نکاح کرادو)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶ / ۱۹۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵ / ۵۳ طبع دیوبند۔

(۳) سورۂ نور / ۳۲۔

"فطلقوهن لعدتهن"[1] (ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو)۔

نیز حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اوران کا مذاق بھی سنجیدگی کے درجہ میں ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اکراہ میں ہزل (مذاق) کا معنی پایاجاتا ہے، کیونکہ اس مین واقعی قصد نہیں ہوتا[3]۔ اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں سیدنا حذیفہ بن یمانؓ سے مروی ہے کہ جب ان کومشرکوں نے پکڑلیااوران سے زبردستی قسم کھلائی کہ وہ مشرکوں کے خلاف رسول اللہ ﷺ کی مدد نہیں کریں گے تو انہوں نے قسم کھالی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا عہد یعنی قسم پوری کرو: "اوف لهم بعدهم"[4]۔

اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکراہ کی صورت میں کہ لڑکی دباؤ میں آکر "ہاں" کردے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، لیکن لڑکی کو قاضی کے پاس جاکر نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک کنواری لڑکی کو اختیار دیا تھا:

"إن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[5]۔

اورنسائی کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا، لیکن اس نے اس نکاح کو باقی رکھا:

---

(۱) سورۂ طلاق / ۱۔

(۲) سبل السلام ۳/ ۲۳۵۔

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۴ طبع المکتبۃ الحقانیہ پاکستان۔

(۴) مصنف عبدالرزاق بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲۔

(۵) ابوداؤد ۱/ ۲۸۶۔

"فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله اقد أجزت ماصنع أبي"[1]۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ناپسندیدگی اور اکراہ کی حالت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ قاضی کے پاس اس نکاح کو فسخ کرایا جاسکتا ہے، علامہ سندھی نسائی کی اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"فجعل الأمر إليها" يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها"[2] (نکاح کے معاملہ میں اس کو اختیار دیا)، اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، مگر اس کا نفاذ عورت کی صواب دید پر ہے۔

۳-عدم کفاءت کا دعوی:

برطانیہ یا کسی مغربی ملک کی شہریت رکھنے والی لڑکی کا نکاح اس کے سرپرست زبردستی اپنے خاندان کے ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کرادیں، تو لڑکی کو اس بنا پر تفریق کا حق حاصل نہیں ہونا چاہئے کہ یہ نکاح اس کے کفو میں نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ نکاح تو لڑکی کے کفو میں ہی شمار ہوگا کہ لڑکی کا نکاح اس کے آبائی وطن سے تعلق رکھنے والے اور اس کے خاندان کے لڑکے سے ہوا ہے۔ کسی انسان کے اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر دوسرے ملک جا بسنے سے اس کی قومیت اور نسل بدل نہیں جاتی۔ دوسرے یہ کہ فقہاء نے کفاءت کا اعتبار نسب، حریت، اسلام، دیانت، مال اور پیشہ میں کیا ہے[3]، کسی بھی فقیہ نے کفاءت میں شہریت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ علامہ حصکفی نے اس کے معتبر نہ ہونے کی صراحت کی ہے:

"والقروي كفء للمدني، فلا عبرة بالبلد، كمالا عبرة بالجمال"[4]۔

---

(۱) نسائی ۲/۶۴۔
(۲) حاشیۃ الامام السندی علی النسائی ۶/۸۷ طبع الدار المصریہ اللبنانیہ قاہرہ۔
(۳) کنز الدقائق مع البحر ۳/۱۳۰۔
(۴) الدر المختار ۴/۲۱۹۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، لہذا شہریت کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ خوبصورتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے)۔

۴-زبردستی نکاح کے بعد کی دو حالتیں:

اس طرح کے جبری نکاح کے بعد زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے ہوں، یا قائم نہ ہوئے ہوں گے، دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا، البتہ اگر ازدواجی تعلق قائم نہ ہوا ہو، تو مقررہ مہر کا آدھا واجب ہوگا، جیسا کہ قرآن میں ہے:

"وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم"[1]۔

(اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو، اور ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے، تو (ایسی صورت میں) مقرر کئے ہوئے مہر کا آدھا حصہ دینا ضروری ہے)۔

اور اگر ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو، تو مکمل مہر دینا ہوگا، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے:

"عن بصرة قال: تزوجت امرأة بكرا في سترها، فدخلت عليها، فإذا هي حبلى، فقال النبي ﷺ: لها الصداق بما استحللت من فرجها......وفرق بينهما"[2]۔

(بصرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک غیر شادی شدہ عورت سے شادی کی، میں اس کے پاس آیا، وہ حاملہ نظر آئی، تو نبی ﷺ نے فرمایا: ازدواجی تعلق قائم کرنے کی بنا پر عورت کے لئے مہر ہے،......اور ان دونوں کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۷۔

(۲) ابوداؤد ار ۲۹۰ باب المراءۃ یتزوج المرأۃ فیجدھا حبلی۔

۵-تفریق کا حق:

قاضی یا شرعی کونسل کے پاس جبری نکاح کا کوئی مقدمہ آئے، فریقین کے بیانات کو سننے کے بعد وہ محسوس کریں کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا، لڑکی اس نکاح پر راضی نہیں تھی اور اب بھی اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہیں ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، چنانچہ اس سے پہلے ابوداؤد اور نسائی کی حدیث ذکر کر دی گئی ہے:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"(1)۔

(ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرا دیا ہے، تو نبی ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا)۔

اور دار قطنی وبیہقی کی روایت میں ہے:

"إن رجلا زوّج ابنته وهي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما"(2)۔

(ایک شخص نے اپنی کنواری بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرا دی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئی، تو آپ ﷺ نے زوجین کے درمیان علاحدگی کرا دی)۔

لہذا سب سے بہتر راستہ یہی ہے کہ جبری نکاح کو منعقد مان کر عورت کو قاضی کے پاس تفریق کا حق دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

۱- عاقل، بالغ لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کرانا شریعت کی رو سے ناجائز ہے،

---

(۱) ابوداؤد ۱/ ۲۸۶۔

(۲) سنن الدارقطنی ۳/ ۲۳۳، سنن البیہقی ۷/ ۱۱۷۔

لڑکی کو ڈرا دھمکا کر اور اس پر دباؤ ڈال کر اس کو نکاح کے لئے تیار کر لینا اور ''ہاں'' کہلوا لینا اس کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔

۲- حنفیہ کے نزدیک جبر و اکراہ کی بنا پر ہی سہی اگر لڑکی نے نکاح کی اجازت دے دی تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔

۳- برطانوی شہریت یافتہ لڑکی کا نکاح اگر اس کے رشتہ داری میں ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کر دیا جائے اور دونوں ایک جگہ رہ رہے ہیں، تو لڑکی کو محض اس بنا پر تفریق کا حق نہیں ہوگا کہ اس کا شوہر برطانیہ کا شہریت یافتہ نہیں ہے اور اس کی تعلیم و تربیت برطانیہ کے ماحول میں نہیں ہوئی ہے۔

۴- جبری نکاح کے بعد چاہے ازدواجی تعلق قائم ہو جائے، یا تعلق قائم نہ ہو، دونوں صورتوں میں تفریق کا حق حاصل ہوگا، البتہ ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر واجب ہوگا اور ازدواجی تعلق سے پہلے تفریق کی صورت میں آدھا مہر واجب ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے نزدیک جب اس بات کی تصدیق ہو جائے کہ لڑکی کو اس کی رضامندی کے بغیر جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا ہے، لڑکی کو وہ نکاح پسند نہیں، اور وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتی ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبداللہ جولم
عمر آباد، تامل ناڈو

ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ عاقلہ بالغہ کی شادی اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کردے، اگر اس نے ایسا کیا تو لڑکی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نکاح قبول کرے یا فسخ کروالے، اس کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟قال: أن تسكت"[1] (حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلک،فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2]۔

(۱) بخاری ومسلم۔
(۲) اس حدیث کی روایت مسلم کو چھوڑ کر محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔

(حضرت خنساء بنت خذامؓ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کرادی تھی اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہیں یہ شادی ناپسند تھی، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

"عن ابن عباس قال: إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"(1)۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کردی ہے اور وہ اس کو ناپسند ہے تو آپ ﷺ اس کو اختیار دیا)۔

اِکراہ کی صورت میں اس کے ہاں کہنے یا دستخط کرنے سے رضامندی ظاہر نہیں ہوتی۔

۱،۲- لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔

۳- اگر لڑکی ابتداءً نکاح سے راضی رہی ہو اور بعد میں معاشرتی فرق کی وجہ سے جدائی چاہے تو اسے خلع لینا پڑے گا، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے اس قسم کی کفاءت کی کوئی شرط نہیں ہے۔

۴- اگر زن وشوئی تعلقات قائم ہوچکے ہوں تو اس بات کی چھان بین اچھی طرح کرنی ہوگی کہ ابتداء نکاح میں لڑکی راضی تھی یا نہیں، کیونکہ لڑکی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کرنا فی الغالب اس کی رضا کی دلیل ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنے آپ کو مجبور پاکر حوالہ کرنے کے لئے تیار ہوئی ہو، تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان و پاکستان سے باہر جانے کے بعد ان کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے یا نہیں، اگر قائم ہوئے ہوں تو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہ ہوگا، حضرت بریرہؓ کے آزاد ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

---

(1) اس کی روایت ابن ماجہ کو چھوڑ کر حدیث کے پانچوں ائمہ نے کی ہے۔

"وإن قربک فلاخیار لک"[1]۔

(اگر وہ (یعنی تمہارے شوہر) تم سے جماع کر چکے ہیں تو تمہیں اختیار نہیں ہے)۔

۵- اگر قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اس بات کا ثبوت مل جاتا ہے کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا اور لڑکی کسی طرح نکاح منظور کرنے کے لئے تیار نہیں تھی اور نہ ہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو اس کے مطالبہ پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ یہی مسلمانوں کے لئے حکومت کے قائم مقام ہیں۔

---

(۱) ابوداؤد۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

یہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ اسلام جس نے عورتوں کا الگ وجود تسلیم کیا اور ان کو طرح طرح کے حقوق دیئے ہم اپنے عمل سے اس کی گھناؤنی تصویر پیش کریں۔ اور اغیار کو اس پر ہنسنے کا موقع فراہم کریں، مغرب کے عیش کدہ میں زندگی گذارنے اور اس کے آزادانہ ماحول میں بچوں کو اسی طرح نشوونما ہونے دینے کے بعد صرف شادی کی حد تک یہ زور وز بردستی کسی طرح اسلامی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ جس کو ہو ایمان ودل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟ یہ مرحلہ تو آنا ہی تھا۔ ایسے لوگوں کو پہلے ہی سوچ کر یا تو اس مغربی ماحول کو خیر باد کہہ کر واپس آ جانا چاہئے تھا اور نہیں آئے تو اس کے کڑوے کسیلے پھلوں کو کھانا پڑے گا۔ اس کی اصلاح کے لئے مشرق میں رشتے کرنے سے جو نتائج ہو سکتے ہیں ان کی سوالنامہ میں پوری طرح عکاسی کر دی گئی ہے۔ یہ رشتے مذہبی، علمی وتہذیبی اعتبار سے بالکل غیر کفو میں ہوں گے، خواہ حسب ونسب کے اعتبار سے ایک ہوں جن کی اس ماحول میں پروردہ نسل کے لئے کوئی اہمیت نہیں ہے۔ شادی کے سلسلہ میں اس طرح کی زور زبردستی اور مکر وفریب مغرب میں پروردہ اولاد کو مذہب سے اور دور کر دے گی اور اسلام کی الگ جگ ہنسائی ہوگی۔ ایسے خاندانوں کے لئے بہتر ہے کہ

اسی ماحول میں رہنے والے مسلمانوں کے درمیان رشتے تلاش کریں۔ اس مختصر تمہید کے بعد دیئے گئے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

۱- بے شک اسلام میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اور مذکورہ ظالمانہ حربے رضامندی کے منافی ہیں، اس لئے شاید نکاح کا انعقاد ہی نہ ہو۔

۲- دھوکہ، مار پیٹ اور پاسپورٹ کو ضائع کردینے جیسی دھمکی کے ذریعہ شادی کے لئے عاقلہ و بالغہ لڑکی سے جبر و اکراہ کے ساتھ ہاں کرالیا جائے یا دستخط کرالئے جائیں تو یہ اس کی حقیقی رضا یا اذن ہرگز تسلیم نہیں ہوگا۔ اس طرح کی چیز کا تصور افریقہ کے کسی جنگلی قبیلہ میں بھلے ہی کیا جائے اسلام میں اس کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳- تہذیبی و تمدنی اور علمی و مذہبی فرق کی بنیاد پر لڑکی کا یہ دعوی حق بجانب ہوگا کہ اس کی شادی جس سے کی جارہی ہے وہ اس کا کفو نہیں ہے اور اس بنا پر اس کو حق تفریق حاصل ہے۔

۴- اس طرح کے جبری نکاح کے بعد دونوں کے درمیان تعلقات زن وشوئی قائم ہوتے ہیں تو اسے اقرار نکاح پر دلیل مانا جائے گا ورنہ نہیں (جس طرح ایک طلاق کے بعد اس طرح کا فعل رجوع کے مترادف ہوتا ہے اور ایسا نہ ہو تو جدائی ہوجاتی ہے)۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات کے بعد اس بات کا یقین ہوجائے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ وہ کسی طرح راضی نہیں تھی تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں۔

نکاح میں اولیاء کے اختیارات

مفتی احمد نادر القاسمی

اسلام کے معاشرتی اور ازدواجی نظام میں اولیاء کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور شریعت کی طرف سے بہت سی معاشی، انتظامی، تربیتی اور اخلاقی ذمہ داریاں ان پر ڈالی گئی ہیں، اور اسے ہر ممکن نبھانے اور برتنے کا تقاضا کیا گیا ہے، اور ذمہ داریاں خواہ آداب واخلاق، تعلیم وتربیت اور حسن معاشرت سے متعلق ہوں یا نان ونفقہ اور شادی بیاہ سے، ان میں کسی بھی قسم کی کوتاہی اور کمی پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته"(۱) (کہ تم میں کا ہر شخص نگہبان ہے، اور ہر ایک سے اس کی رعیت (ماتحتوں) کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اسی طرح جب بچے جوان اور بالغ ہو جائیں تو ان کی وقت پر شادی بیاہ کر دینے کا بھی شریعت نے مطالبہ کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم و إمائكم إن يكونوا فقراءِ يغنهم الله من فضله"(۲) (اور نکاح کردو بے نکاح لوگوں کا اپنے میں کے (اور ان غلام اور باندیوں کا جو نیک اور صالح ہوں) اگر وہ غریب اور مفلس ہوں گے تو اللہ تعالی اپنے فضل سے انہیں غنی اور مالدار کر دے گا)۔

---

(۱) اخرجہ الشیخان فی کتاب الامارہ، اللؤلؤ والمرجان ۲/ ۲۸۷۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

اسی طرح جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فليزوجه، فإن بلغ ولم يزوّجه، فأصاب إثما فإنما إثمه على أبيه، وفي رواية: عن رسول الله ﷺ قال: في التوراة مكتوب من بلغت ابنته اثنتي عشرة سنة ولم يزوجها فأصابت إثما فإثم ذلك عليه"(۱) (جس شخص کے گھر بچہ پیدا ہوا سے چاہئے کہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے عمدہ اخلاق وآداب سکھائے اور جب وہ بالغ ہوجائے تو اس کی شادی کرائے، بالغ ہونے کے بعد اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس سے کوئی گناہ سرزد ہوگیا تو اس گناہ کا وبال اس کے باپ پر ہوگا۔ اور دوسری روایت میں جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ توریت میں یہ موجود ہے کہ جس شخص کی لڑکی بارہ سال کی ہوگئی اور اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس لڑکی سے کوئی گناہ سرزد ہوگیا تو اس گناہ کا وبال اس شخص پر ہوگا)۔

یہی نہیں بلکہ معاشرے کو پاک وصاف رکھنے اور بن بیاہی عورتوں کے رشتہ ملنے کے بعد فوراً ان کا نکاح کردینے کی جناب رسول اللہ ﷺ نے اولیاء کو تاکید فرمائی، چنانچہ ایک روایت میں ہے:

"ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيّم إذا وجدت لها كفواً"(۲)۔

(تین چیز میں تاخیر نہیں کرنی چاہئے، نماز جب اس کا وقت آجائے، جنازہ جب حاضر ہوجائے، اور جب بے شادی شدہ لڑکے یا لڑکی کا رشتہ مل جائے)۔

اولیاء کی رضامندی اور عاقلہ بالغہ سے اجازت:

لڑکے اور لڑکی کے نکاح اور شادی بیاہ میں والدین اور اولیاء کا کردار (بالخصوص جب

(۱) رواہما البیہقی فی شعب الإیمان، نیز دیکھئے: المشکاۃ ۲/۲۷۱۔

(۲) رواہ الترمذی وقال: إسنادہ غریب۔

بالغ ہوں) ایک دینی فریضہ اور شرعی حق کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ہر ممکن ادا کرنا ہے۔شریعت کے مقاصد، بندے کے عمومی مصالح اور سماجی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں اولیاء کی رضامندی اگر وہ حد اعتدال میں ہو اور کسی خاص جگہ نکاح کی کسی مصلحت کی وجہ سے اجازت نہ دینے کی صورت میں ان کے شریعت کے دیئے ہوئے حقوق ضائع نہ ہو رہے ہوں، تو یہ یقیناً شرعاً مطلوب ہے اور وہ روایات جن میں اولیاء کی اجازت کو ضروری اور ان کی مرضی کے بغیر کئے ہوئے نکاح کو مردود و باطل گردانا گیا ہے، ان کا منشاء دراصل یہی ہے کہ اگر بچے اپنی مرضی سے اولیاء اور ذمہ دار کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلیں گے تو سماجی حیثیت سے ان کی غیرت اور جذبات کو ٹھیس پہنچے گی جو یقیناً شریعت کی نگاہ میں والدین اور اولیاء کی ناقدری اور ادب واحترام سے دور کی بات ہے، نیز اس لئے بھی کہ اولیاء کی اجازت پر نکاح کو موقوف کرکے دراصل لڑکے اور لڑکی کی شخصی عزت اور سماج میں اس کے وقار واحترام کو برقرار رکھنا ہے، تاکہ لوگ اسے برا اور معیوب نہ سمجھیں، اسی لئے روایات میں اولیاء کی اجازت ورضامندی کے بغیر کئے گئے نکاح کو معیوب سمجھا گیا ہے، اور بعض روایات میں تو اسے زنا تک کہہ دیا گیا ہے، اس باب کی چند وہ روایات ذیل میں درج کی جاتی ہیں جن سے ولی کی اجازت کے بغیر کئے گئے نکاح کے عدم انعقاد کا پتہ چلتا ہے:

"عن عائشة رضی الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها، فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"(۱)۔

(حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح

(۱) رواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ۔ والدارمی۔مشکاۃ ۲/۲۷۰-۲۷۱، طبع مکتبہ تھانوی سہارنپور۔

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس کے شوہر نے دخول کرلیا تو اس عورت کا مہر اس کو اپنے لئے حلال سمجھنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوگا، اور اگر اولیاء آپس میں اختلاف کرلیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں)۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"أن النبی ﷺ قال: البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن بغیر بینة"(۱)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عورت زانیہ اور فاحشہ ہے جس نے اپنا نکاح بغیر ثبوت کے کرلیا (اس کی سند حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے))۔

حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے:

"أن النبی ﷺ قال: أیما عبد تزوج بغیر إذن سیده فهو عاهر"(۲)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلی وہ زانی ہے)۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے:

"قال رسول الله ﷺ: لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانیة التی تزوج نفسها"(۳)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی عورت خود سے شادی نہ کرے، کیونکہ وہ عورت زانیہ ہے جو خود سے اپنی شادی کرلے (اولیاء کی اجازت کے بغیر))۔

مذکورہ بالا روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لڑکیاں، خواہ بالغ ہوں، یا نابالغ ان کا نکاح اولیاء کی اجازت اور مرضی کے بغیر درست نہیں۔

(۱) والصحیح أنه موقوف علی ابن عباس، رواہ الترمذی، مشکاۃ: ۲/۲۷۱۔

(۲) رواہ الترمذی وابوداؤد والدارمی۔ مشکاۃ ۲/۲۷۱۔

(۳) رواہ ابن ماجہ۔ مشکاۃ ۲/۲۷۱۔

اجازت کے عدم وجوب کی روایات:

اب وہ روایات نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں لڑکی اگر بالغہ اور عاقلہ ہو اور اپنی زندگی کا فیصلہ خود کرسکتی ہو تو اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر، یا اس کی منشاء کے خلاف اور جبر واکراہ کے ساتھ کسی دوسری جگہ شادی کردینا درست نہیں، خواہ وہ اولیاء کی نظر میں کتنا ہی بہتر رشتہ کیوں نہ ہو، مگر وہ شرعاً اس کے مجاز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلک يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون"(۱)۔

(اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنے عدت کے ایام پوری کر چکیں تو تم ان کو اپنے انہیں سابقہ خاوندوں سے نکاح کرنے سے مت روکو جب دونوں آپس میں خوش گوار ماحول میں اور دستور کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہوں، یہ نصیحت ان لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، اور اسی میں تمہارے لئے بڑی پاکیزگی اور ستھرائی کی بات ہے، اس بات کو اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"(۲)۔

(تو جب پوری کر چکیں وہ اپنی عدت تو تم پر کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ کوئی فیصلہ کریں اپنے حق میں قاعدہ کے مطابق، اور اللہ تعالیٰ اچھی طرح واقف اور باخبر ہے تمہارے کاموں سے جو تم کرتے ہو)۔

"وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح الأيّم حتى

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها: قال: أن تسكت "(۱)۔

(ثیبہ کا نکاح اس سے رائے لئے بغیر نہیں کیا جا سکتا ہے، اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے پوچھا اس کا طریقہ کیا ہوگا؟ فرمایا: اس کی طرف سے اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

"عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: **الأيّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها، وفي رواية: الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها، وفي رواية: البكر يستأذنها أبوها في نفسها**"(۲)۔

(بے شوہر والی (أیم) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے رائے لی جائے گی، اور اس کی رائے خاموشی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ باکرہ کے بارے میں اس کے والد اس سے اجازت لیں گے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"(۳)۔

(خنساء بنت خذام سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی بغیر ان کی اجازت کے کردی جب کہ وہ ثیبہ تھیں، وہ اس شادی سے خوش نہیں تھیں، لہذا انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی تو جناب رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح کو رد فرمادیا)۔

(۱) مسلم ۵/ ۲۱۸ ووافقہ البخاری، والنسائی عن یحی بن أبی کثیر بہ۔

(۲) مسلم: باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق ۵/ ۲۲۰۔

(۳) رواہ البخاری۔ مشکاۃ ۲/ ۲۷۰۔

اس باب سے متعلق روایات پر اصولی بحث:

وہ تمام روایات جن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ "ولی کی اجازت کے بغیر باکرہ کا نکاح باطل ہے، یا جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلیا تو وہ زانیہ ہے" ان تمام روایات کی سندی حیثیت کو بھی سامنے رکھنا چاہئے۔

حضرت خنساء بنت خذامؓ (۱) والی حدیث جس میں جناب رسول اللہ ﷺ نے نکاح کو رد فرمادیا تھا یہ حدیث بھی مرسل ہے اور اس کی روایت ابوسلمہ نے کی ہے۔ فرواه ابو سلمة مرسلاً، اور مرسل روایات علی الاطلاق قابل حجت نہیں ہوتیں (۲)۔

حدیث: "لا نکاح إلا بولی" یہ روایت بھی عن ابی اسحاق عن أبی بردة مرسل ہے (یعنی وہ حدیث جس میں سند کا آخری حصہ یعنی تابعی سے اوپر کے راوی کا نام غائب ہو) سفیان ثوری کے بعض تلامذہ نے اسحاق کے واسطے سے اسے مرفوع یعنی (وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو اور بیچ میں کوئی راوی غائب نہ ہو) ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ عثمان زیلعی کہتے ہیں: "واسنده بعض أصحاب سفیان عن أبی إسحاق ولا یصح"، البتہ موصوف عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن ابی موسیٰ عن النبی ﷺ والی روایت کو درست اور متصل قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: "ورواية هولاء الذين رووا عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ "لا نكاح إلا بولي" عندي أصح" (۳) اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، گویا یہ ثابت شدہ روایت ہے، مگر ضعیف ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ سند میں اختلاف ہے اور اسی اختلاف کا تذکرہ امام ترمذی نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی دو اور سندیں ہیں:

---

(۱) بخاری فی الحیل، احمد فی المسند ۶/ ۳۶۸۔

(۲) والمرسل لیس بحجة، نصب الرایہ ۳/ ۲۳۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/ ۲۳۲۔

ایک عن عروہ عن عائشہ جس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اس روایت میں ایک راوی حجاج ہے جوضعیف ہے، دوسری سندعن ہشام عن ابیہ عن عائشہ ہے، اس میں ایک راوی محمد بن یزید بن سنان ہیں اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ دونوں باپ بیٹے ضعیف ہیں(۱)، ابن حجر نے عدی بن الفضل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور عدی کو ضعیف گردانا ہے(۲)۔

حدیث:"لا تزوج المرأة نفسهافإن الزانية هي التي تزوج نفسها"اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ روایت ہے۔ اس میں دوراوی ہیں، ایک جمیل اور دوسرے مسلم ان دونوں کے بارے میں ابن الجوزی کہتے ہیں:"وجميل ومسلم هذان لا يعرفان" یہ روایت بھی موقوف ہے"ورواه بحر بن نضر......عن ابن سيرين عن ابی هريرة موقوفا وهو اشبه"(۳)۔اس زمرے کی تقریباً تمام روایات کو ابن الجوزی نے"أحاديث واهية ضعيفة "یعنی ضعیف و بے حیثیت کہا ہے(۴)۔

حدیث:"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل......الخ"۔

اس روایت میں ایک راوی عمر بن صبیح ہے جوضعیف ہے، اس حدیث کی ایک سند حضرت انس کے واسطے سے ہے، ایک حضرت علی کے واسطے سے، دوحضرت ابوہریرہ کے واسطے سے، ایک حضرت جابر سے اور ان تمام سندوں میں کوئی نہ کوئی ضعف ہے، حضرت ابوہریرہ والی دونوں سندوں میں سے ایک میں سلیمان بن ارقم جن کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے میں عزرمی ہیں جن کو بخاری، نسائی اور ابن معین نے کمزور قرار دیا ہے، عثمان زیلعی آخر میں لکھتے ہیں:"وهذه الأحاديث كلها غير محفوظة انتهى"یعنی یہ تمام حدیثیں غیر محفوظ

---

(۱) دیکھئے: نصب الرایہ ۳/ ۲۳۶۔

(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۲/ ۱۶۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/ ۲۳۷۔

حوالہ سابق۔

ہیں(۱)، مستدرک نے اس روایت کو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق قرار دیا ہے۔ امام ترمذی نے حسن کہا ہے، باوجود اس کے کہ اس روایت پر کلام کیا گیا ہے، صاحب نصب الرایہ آگے تحریر کرتے ہیں: "وفيه كلام تقدم، وتقدم ذلك في حديث ابن عباس، وفي حديث جابر، وفي حديث علي، وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وكلها معلولة" یعنی ان سب میں کمزوری ہے(۲)۔

حدیث: "لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن إلا الأولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" یہ حدیث بھی اسی باب سے متعلق ہے۔ اس کی روایت بیہقی نے سنن میں کی ہے، اس کے راوی مبشر بن عبید ہے جو متروک الحدیث ہے اس کے اوپر جھوٹ اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے، امام احمد بن حنبل نے ان سے مروی روایات کے متعلق کہا ہے: "أحاديث مبشر بن عبيد موضوعة كذب" یعنی ان کی روایات موضوع ہیں(۳)۔

یہاں سے یہ شبہ کہ اولیاء کو ثیبہ پر کسی جبر کا اختیار نہیں لیکن باکرہ پر ہے ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ بیہقی کی وہ روایت جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اس میں بصراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ثیبہ اور باکرہ دونوں کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف کئے جانے کو رد فرمادیا: "عن ابن عباس أن النبي ﷺ رد نكاح بكر وثيب أنكحهما أبوهما وهما كارهتان فرد النبي ﷺ نكاحهما"(۴)۔

مذکورہ تشریحات سے یہ بات تو ثابت ہوہی جاتی ہے کہ اس باب کی تمام روایات متکلم فیہ یا مرسل، یا ضعیف ہیں یا ان میں کوئی نہ کوئی فنی کمی ہے، اس لئے مسائل کے استنباط میں علماء اور مجتہدین کو اسے پیش نظر ضرور رکھنا چاہئے۔

---

(۱) نصب الرایہ ۲۴۵/۔

(۲) حوالہ سابق ۲۴۶/۔

(۳) حوالہ سابق ۲۴۸/۔

(۴) بیہقی ۳/ ۲۳۳ حدیث نمبر ۴۸۔ بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۲۴۱۔

ائمہ کے نقاط نظر:

مذکورہ بالا نصوص اور آیات واحادیث سے اتنا تو واضح ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت اور رضامندی شرط ہے، عاقلہ بالغہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی نہیں کرسکتی، اور اگر کرلیا تو نکاح درست نہیں ہوگا، خواہ ثیبہ ہو، یا باکرہ، چنانچہ علامہ نووی ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

''واختلف العلماء فی اشتراط الولی، فقال مالک والشافعی: یشترط ولا یصح نکاح إلا بولی، وقال أبوحنیفة رحمه الله: لا یشترط فی الثیب ولا فی البکر البالغة، بل لها أن تزوج نفسها بغیر إذن ولیها''(۱)۔

(نکاح میں اولیاء کے شرط قرار دیے جانے کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کا ہونا شرط ہے، اور نکاح ولی کے بغیر درست نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ تو ثیبہ کے نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے، اور نہ باکرہ بالغہ کے، اسے پورا اختیار ہے کہ وہ ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلے)۔

اور ''ہدایہ'' میں ہے:

''ولا یجوز للولی إجبار البکر البالغة علی النکاح خلافا للشافعی رحمه الله له الاعتبار بالصغیرة، وهذا، لأنها جاهلة بأمر النکاح لعدم التجربة، ولهذا یقبض الأب صداقها بغیر أمرها، ولنا أنها حرة مخاطبة فلا یکون للغیر علیها ولایة، والولایة علی الصغیرة لقصور عقلها، وقد کمل بالبلوغ بدلیل

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۲/۴۵۵، طبع مختار اینڈ کمپنی سہارنپور۔

توجه الخطاب، فصار كالغلام وكالتصرف في المال، وإنما يملك الأب قبض الصداق برضاها دلالة، ولهذا لا يملك مع نهيها"(۱)۔

(ولی کے لئے باکرہ بالغہ پر نکاح میں جبر کرنا جائز نہیں، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ باکرہ بالغہ کو صغیرہ پر قیاس کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے ہے کہ وہ عدم تجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ولی اپنی صغیرہ بچی کا مہر اس کی اجازت کے بغیر بھی لے سکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ چونکہ آزاد ہے، اور براہ راست شریعت کی مخاطب ہے، لہذا اولیاء کو اس پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور جہاں تک صغیرہ پر ولایت کا تعلق ہے تو وہ صرف عقل وشعور کی کمی کی وجہ سے ہے، اور یہ کمی بالغ ہونے سے پوری ہوجاتی ہے، جس کی دلیل اس کا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا ہے، لہذا وہ ایسے ہی ہوگئی، جیسے لڑکا کہ اس کو اپنے اوپر تصرف کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور جس طرح اپنے مال میں وہ پوری طرح تصرف کی حقدار ہے (اپنے نفس پر بھی حقدار ہوگی)۔ اور جہاں تک باپ کے مہر وصول کرنے کے اختیار کا تعلق ہے، تو وہ اس کی رضامندی اور اشارہ کی بنیاد پر ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اپنے والد کو مہر وصول کرنے سے منع کردے تو وہ وصول نہیں کرسکتا)۔

ترجیح:

اس باب میں چونکہ روایات دونوں طرح کی ہیں جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہوا، اس لئے بظاہر یہ دقت محسوس ہوتی ہے کہ کس پر عمل کیا جائے، یا کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں دونوں پر عمل ممکن ہوسکے، لہذا اس کے لئے ترجیح وتطبیق کا راستہ ہی اختیار کیا جانا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، تاکہ روایات کی بے جا تاویل اور نقد وتبصرہ سے بچا جاسکے۔

---

(۱) الہدایۃ مع الفتح ۳/۲۵۱-۲۵۶۔

امام شافعیؒ کا اس باب میں اگر چہ اختلاف منقول ہے مگر خود شافعیہ کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، اور نووی اور قاضی عیاض کی رائے اس سے مختلف ہے، اور جہاں تک ثبوت حق کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حق اولیاء کے بھی ہیں، اور عاقلہ کے بھی ہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ شرعاً کس کا حق مقدم ہے؟ اس بارے میں نووی لکھتے ہیں:

"أن لفظة "أحق" هنا مشاركة، معناه أن لها في نفسها في النكاح حقا، ولوليها حقا، وحقها أو كد من حقه، فإنه لو أراد تزويجها كفوا وامتنعت لم تجبر، ولو أرادت أن تتزوج كفواً فامتنع الولي أجبر، فإن اسرّ زوجها القاضي، فدلّ على تاكد حقها"(۱)۔

(لفظ "اَحق" یہاں پر دونوں کے حق کو شامل ہے، لہٰذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ عاقلہ بالغہ کا بھی نکاح میں اپنے اوپر حق ہے اور ولی کا بھی اس پر حق ہے، اور عاقلہ کا حق ولی کے حق پر مقدم اور مؤکد ہے، لہٰذا ولی اگر اس کی شادی کفو میں کرنا چاہے اور عاقلہ بالغہ انکار کرے تو اس کو اس شادی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ خود کفو میں شادی کرنا چاہے اور ولی کو اس سے انکار ہو تو ولی کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنے انکار پر مصر رہے تو قاضی اس کی شادی کرائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق ولی کے حق پر مقدم ہے)۔

اسی لئے فقہاء حنفیہ نے ولایت کی دو قسمیں کی ہیں اور نابالغہ پر ولایت اجبار اور بالغہ عاقلہ پر ولایت استحباب کو ثابت کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں:

"والولاية في النكاح نوعان: ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت أو ثيبا......"(۲)۔

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۲/ ۴۵۵۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۵۹۔

(نکاح میں ولایت دوطرح کی ہوتی ہے، ولایت استحبابی، اور وہ عاقلہ بالغہ پر ہے، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ......)۔

اور در مختار میں ہے:

"**وهي نوعان: ولاية ندب على المكلفة ولو بكرا، وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيبا ومعتوهة**" (ولایت کی دو قسم ہے: ندب، یہ مکلفہ پر ہے اگر چہ باکرہ ہو، اور اجبار، یہ صغیرہ پر ہے اگر چہ وہ ثیبہ ہو اور کم عقل ہو)۔

یک شبہ اور اس کا ازالہ:

دونوں طرح کی روایات کو اگر سامنے رکھا جائے تو تجزیاتی پہلو سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سارے حقوق خود عاقلہ بالغہ کے ہیں اور اولیاء کو کوئی اختیار اس پر نہیں تو پھر ان روایات کی کیا توجیہ کی جائے گی جن میں اولیاء کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور جیسا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ ان کے بغیر نکاح ہی درست نہیں ہے، اس سے تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، اور دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش بھی کی ہے، اور جواب بھی دیا ہے، چنانچہ قرآن کریم کی ان دو آیات: "**وإذا طلقتم النساء فبلغهن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف** "(۱) اور "**فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير**"(۲) میں یہ بات کہی گئی ہے کہ محض دفع عار اور سماجی اعتبار سے باعث ننگ ہونے کی بنیاد پر عاقلہ بالغہ اور ثیبہ یعنی شوہر دیدہ عورت کو شرع کے دیئے ہوئے شخصی اور ذاتی حقوق پر عمل کرنے سے روکنے کا اولیاء کو

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

کوئی حق نہیں ہے، اور نہ ان کو یہ اختیار ہے کہ اس کی مرضی کے خلاف جبر واکراہ کے ذریعہ جہاں چاہیں نکاح کردیں، یا ان کو اپنا نکاح مرضی کے مطابق کرنے سے روکیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"فإن له أدلة أخرى سمعية هي المعمول عليها، وهي قوله تعالى: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" نهى الأولياء عن منعهن من نكاح من أن ينكحن إذا أريد بالنكاح العقد، هذا بعد تسليم كون الخطاب للأولياء، وإلا فقد قيل للأزواج: فإن الخطاب معهم في أول الآية: "وإذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن" اى لا تمنعوهن حسا بعد انقضاء العدة أن يتزوجن"(۱)۔

(جولوگ اجبار کے قائل نہیں ان کے پاس دوسری بھی سماعی اور نقلی دلیلیں ہیں جو ان کے دلائل کو مزید معتمد بناتی ہیں اور وہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" اس میں اولیاء کو عاقلہ بالغہ کے اپنے نکاح سے روکنے سے منع کیا گیا ہے، جب وہ شادی کرنا چاہیں، اور یہ بھی اس بات کے تسلیم کرلینے کے بعد کہ اس آیت میں خطاب اولیاء کو کیا گیا ہے، کیونکہ شوہروں کو تو پہلی آیت میں مخاطب کیا ہی گیا ہے: "فلا جناح عليكم فيما فعلن الخ" (جب تم عورتوں کو طلاق دے دو تو ان کو عدت کے بعد حسی طور پر اور قید کرکے نکاح سے نہ روکو)۔

اسی طرح دونوں روایت کے تعارض سے متعلق لکھتے ہیں:

"وأما الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث فمعارضة بقوله ﷺ: الأيّم أحق بنفسها من وليها، رواه مسلم وأبوداؤد والترمذي والنسائي ومالك في المؤطا، والأيّم لازوج لها بكرا كانت أوثيبا، وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منها ومن الولي حقا في ضمن قوله "أحق"، ومعلوم أنه ليس للولي

---

(۱) فتح القدیر ۳/۲۵۰۔

سوى مباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها أحق منه به، فبعد هذا إما أن يجرى بين هذا الحديث وما رواه الحاكم المعارضة والترجيح، أو طريقة الجمع فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فى صحته بخلاف الحديثين – فإنهما ضعيفان فحديث "لا نكاح إلا بولى" مضطرب فى أسناده فى وصله وانقطاعه وإرساله – قال الترمذى : هذا حديث فيه اختلاف"(۱)۔

(مذکورہ حدیث اور ان کے ہم معنی روایات رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد: "الأيم أحق بنفسها من وليها" سے معارض ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ "أحق" کے ضمن میں ولی کے لئے بھی حق ثابت کیا گیا ہے اور "ایامیٰ" کے لئے بھی، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اولیاء کے لئے صرف یہ حق ہے کہ جب وہ (عاقلہ) کسی نکاح پر راضی ہو تو وہ ان کا نکاح کر دیں، گویا اس نے رضامندی کے بعد ولی کو عقد کا حق سونپا ہے، اس تفصیل کے بعد یا تو اس حدیث اور وہ روایت جسے حاکم نے کی ہے، کے درمیان معارضہ اور ترجیح کو باقی رکھا جائے، یا پھر دونوں میں تطبیق کا راستہ تلاش کیا جائے، لہذا پہلی صورت میں سند کی قوت اور اس کی صحت میں عدم اختلاف کی بنیاد پر اس کو ترجیح دی جائے گی، بخلاف اولیاء کی شرط والی دونوں حدیثوں کے، کیونکہ وہ دونوں ضعیف ہیں، حدیث "لا نکاح إلا بولی" کی سند میں اتصال، انقطاع اور ارسال کے سلسلہ میں اضطراب پایا جاتا ہے، اور ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اختلاف ہے)۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تمام تفصیلات اور نصوص، نیز تجزیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، بلکہ ولایت استحباب ہے، اور جن روایات میں اولیاء

---

(۱) فتح القدیر ۳/۲۵۰۔

کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے، یا اجازت کی بات کہی گئی ہے وہ استحباب کے طور پر ہے، نہ کہ وجوب کے، لہذا کوئی شخص اگر لڑکی کی شادی جبراً کفو، یا غیر کفو میں اپنی پسند سے کر دیتا ہے اور لڑکی اسے ناپسند کرتی ہے تو لڑکی کو قاضی کی عدالت میں اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، یا نکاح کے وقت ایسا ماحول پیدا کر دیا گیا کہ شرم وحیا اور حالات کے جبر کی بنیاد پر کچھ بول نہ سکی یا ہاں کہہ دیا اور نکاح ہو گیا تو نکاح تو منعقد ہو جائے گا، البتہ اسے بعدالت قاضی فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، اس طرح کا ماحول بنا کر جبراً شادی کرنے کا اولیاء کو شرعی نقطہ نظر سے کوئی حق حاصل نہیں، ولی خواہ باپ ہی کیوں نہ ہو۔

البتہ لڑکی کو چاہئے کہ اپنی پسند کی بابت اپنے والدین اور اولیاء کو بتائے، اور اگر کوئی رشتہ پسند ہو تو اولیاء کو اپنا معاملہ اخلاقی طور پر سپرد کرے تاکہ لوگ معاشرے میں اسے گری نظروں سے نہ دیکھیں، فقہاء نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ درمختار میں ہے: "یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها کی لا تنسب إلی الوقاحة" (عورت کے لئے بہتر بات یہ ہے کہ وہ اپنا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کر دے تاکہ لوگ اسے بے حیائی کی طرف منسوب نہ کریں)۔

جبری شادی

مولانا عبدالاحد تاراپوری
دارالعلوم گجرات

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح میں خودمختار ہے، اسے کوئی بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت کے بغیر کسی نے اس کی طرف سے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح درست نہیں ہے، غرض یہ کہ عاقلہ بالغہ جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے، اس کی رضا کے بغیر اس کے والدین کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

"الأیم أحق بنفسها من ولیها"[۱] (شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے)۔

حدیث: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد" (تین امور میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے) کے پیش نظر اگر لڑکی نے زدوکوب کے ڈر سے یا نفسیاتی دباؤ میں آکر یا پاسپورٹ ضائع کرنے کی دھمکی سے بچنے کے لئے رضامندی ظاہر کردی جب کہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے تو اس کا نکاح ہوجانا چاہئے۔

۲- قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں، اس کی دلیل ایک حدیث شریف ہے:

---

(۱) مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زّوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها" (حضرت خنساء بنت خذام انصاریہ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہوں نے اس نکاح کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا) اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے "نكاح أبيها" (آپ ﷺ نے ان کے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کر دیا)۔

فقہاء کرام نے کفاءت کا اعتبار چار چیزوں میں کیا ہے: ۱-نسب، ۲-دین، ۳-مال، ۴-پیشہ، لہذا برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس بنیاد پر اگر لڑکی یہ دعوی کرے کہ میرا نکاح کفو میں نہیں ہوا اور اس بنا پر مجھے تفریق کا حق حاصل ہے تو اسے اس طرح کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبری شادی

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم، نور محل روڈ، بھوپال

۱- ایسا نکاح جائز نہیں ہے[۱]۔

۲- ولی اگر دھوکہ دے کر نکاح کر دے تو حقیقت کی خبر ہونے پر عاقلہ بالغہ اس نکاح کو رد کر سکتی ہے[۲]۔

نکاح کے سلسلے میں عاقلہ بالغہ کی رضامندی کے متعلق ولی کا قول معتبر نہیں:

"ولا يقبل عليها قول وليها بالرضاء، لأنه يقر عليها بثبوت الملك للزوج، وإقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح"[۳] (اس کے خلاف اس کی رضامندی کے بارے میں اس کے ولی کا قول قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے خلاف شوہر کے لئے ثبوت ملک کا اقرار کر رہا ہے، اور اس کے بلوغ کے بعد اس کے خلاف اس کا اقرار صحیح نہیں ہے)۔

۳- زوج اور زوجہ کے درمیان کفاءت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے بالغ لڑکی کو تفریق کرانے کا حق حاصل رہے گا۔

---

(۱) فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۲) فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۳) فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۹۔

"لو شرطت الكفاء ة بقي حقها(شامی)تعتبر الكفاء ة للزوم النكاح ای علی ظاهر الرواية ولصحته علی رواية الحسن المختارة للفتوی"[1] (اگر کفاءت کی شرط لگائی گئی تو عورت کا حق باقی رہے گا (شامی) کفاءت کا اعتبار ہوگا، لزوم نکاح کے لئے یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق اور صحت نکاح کے لئے حسن کی روایت کے مطابق جو فتوی کے لئے مختار ہے)۔

بالغ لڑکی کو تفریق کا حق حاصل رہے گا۔

۴- زن وشوئی کے تعلقات لڑکی کو مجبور کر کے قائم کئے ہیں تو نکاح کو رد کرنے کا بالغہ لڑکی کا قول معتبر ہوگا[2]۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو عاقلہ بالغہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر مان کر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۱۸۔

(۲) شامی ۲/ ۳۰۲۔

جبری نکاح کی شرعی حیثیت

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
شکر پور بھرواره، دربھنگہ

۱- بحالت اکراہ نکاح کی اجازت کا شرعی حکم:

اس صورت میں اس کا نکاح شرعاً منعقد و نافذ ہو جائے گا۔

"وإن أكره على النكاح جاز العقد"[1] (اگر نکاح پر مجبور کیا گیا تو عقد نافذ مانا جائے گا)۔

اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد ولا ضمان على المكره"[2] (جب کسی عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے نکاح کر لیا تو عقد جائز ہو گیا اور مجبور کرنے والے پر کسی بھی حال میں تاوان نہیں ہے)۔

کون نہیں جانتا کہ مذہب اسلام کو قبول کرنے کے لئے اِکراہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "لا إكراه في الدين"[3] تاہم حالت اکراہ کے اسلام کو بھی حضرات

(۱) الجوہرة النیرة، الجزء الثانی من المجلد الثانی رص ۱۳۰۔
(۲) فتاوی عالمگیری ار ۲۹۴۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۵۶۔

فقہاء نے معتبر مانا ہے[۱]۔

بحالت اِکراہ اسلام قبول کرنے ہی کی طرح بحالت اکراہ نکاح کے اذن کو سمجھنا چاہئے۔ایک حدیث نبوی میں صاف صراحت موجود ہے:

"ثلاث جدھن جد وھزلھن جد : النکاح والطلاق والرجعة"[۲] (تین چیزیں بالقصد اور پختگی کے ساتھ ہوں یا مذاق کے ساتھ ہوں انہیں بالقصد ہی مانا جائے گا،نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس حدیث پاک سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نکاح وطلاق اور رجعت کے معاملہ کو مذہب اسلام نے ہر حال میں یہاں تک کہ حالت اکراہ میں بھی معتبر مانا ہے، کیونکہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول سے ہوتا ہے جس کا تکلم زبان سے کیا جاتا ہے،اس لئے زبانی اذن کے سبب جبری نکاح بھی شرعاً معتبر تسلیم کیا جائے گا[۳]۔

۲-بحالت اکراہ نکاح کی زبانی وتحریری اجازت کا حکم:

اگر زبانی اجازت کے بجائے زبردستی اس سے تحریر لکھوا کر دستخط کروالیا گیا،اور بحالت اکراہ ہی تحریری اجازت نامہ حاصل کیا گیا مگر زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا تو شرعاً حالت اکراہ کی اس تحریر کو حقیقی اذن و رضا نہیں مانا جائے گا اور اس حالت میں کیا ہوا نکاح شرعاً معتبر نہ ہوگا[۴]۔

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ،کتاب الاکراہ ۲/۳۰ا۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۹۸،ابن ماجہ ۱/۱۴۸،مشکاۃ ۲/۲۸۴،ترمذی ۱/۱۴۲،شرح معانی الآثار ۲/۵۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/۲۳۴۔

(۴) ردالمحتار ۲/۱۵۷،فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۷۴،قواعد الفقہ،قاعدہ ۲۵۵ص ۱۰۷۔

۳-عورت کے ولی کے غیر کفو مرد سے بحالت اکراہ شادی کر دینے کے دعوی کی بنیاد پر فسخ نکاح کی شرعی حیثیت:

اگر برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی کی ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے سے دباؤ ڈال کر شادی کر دی جائے پھر شادی کے بعد دونوں ملک کے طرز رہائش، طور وطریق، معاشرت ومزاج اور زبان کے فرق کے سبب لڑکی شوہر کو اپنے لئے بے جوڑ پا کر قاضی کی عدالت میں یا شرعی پنچائت میں فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو شرعاً عورت کا یہ مطالبہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرات فقہاء نے مذکورہ امور میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا ہے، البتہ اگر واقعۃً شوہر غیر کفو ہو، مثلاً فاسق ہو، فقیر ہو، بالکل ہی ادنی پیشہ والا ہو، یا نسبی اعتبار سے بے جوڑ ہو تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور قاضی ان صورتوں میں نکاح فسخ کر دے گا، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"وأما إذا أكرهت على ان تزوج نفسها من غير الكفوء أو بأقل من مهر المثل ثم زال الإكراه فلها الخيار، كذا في المحيط"[1] (جب کسی عورت کو غیر کفو مرد یا مہر مثل سے کم مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا تو اکراہ کے ختم ہونے کے بعد عورت کو خیار فسخ ہوگا)۔

۴-بحالت اکراہ بے جوڑ شوہر سے شادی ہونے کی صورت میں عورت کو حق تفریق حاصل ہونے میں تفصیل:

اگر جبری شادی ہونے کے بعد عورت نے خود کو شوہر کے حوالہ کر دیا، یا شوہر سے اس نے مہر کی رقم کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے، اور اس رضامندی کے بعد عورت کو مہر مسمی

---

(۱) فتاوی ہندیہ ۱/ ۲۹۷۔

ملے گا اور اسے شرعاً فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، چنانچہ ''السراج الوہاج'' کے حوالہ سے فتاوی عالمگیری میں ہے:

"إذا مكنت الزوج بعد ما زوّجها الولي فهو رضا وكذا لوطالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا"[1] (جب عورت نے ولی کے شادی کرادینے کے بعد اپنے اوپر شوہر کو قدرت دے دی اسی طرح نکاح کے علم کے بعد عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے)۔

ہاں اگر عورت نے بخوشی شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ شوہر نے زبردستی اس سے وطی کر لی ہو تو عورت کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق باقی رہے گا[2]۔

اسی طرح زوجین میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تب بھی عورت کو شوہر کے غیر کفو ہونے کے صورت میں فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، اور دخول سے پہلے نکاح فسخ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر کی رقم میں سے کچھ نہیں ملے گا[3]۔

اور اگر عورت کے اولیاء نے کسی عورت کا نکاح مہر مثل پر کفو مرد سے زبردستی کر دیا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو ہرگز ہرگز فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها عن كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[4] (جب عورت کو مہر مثل پر کفو سے شادی کرنے پر مجبور کیا گیا تو ازالہ اکراہ کے بعد عورت کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

---

(۱) فتاوی ہندیہ ۱؍۲۸۷۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) حوالہ بالا۔

۵-بحالت اکراہ منعقد ہونے والی شادی کا اگر قاضی کو علم ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

محض جبر واکراہ کی بنیاد پر قاضی نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا، ہاں اگر ولی نے غیر کفو مرد سے اور مہر مثل سے کم پر، بحالت اکراہ بے جوڑ نکاح کردیا ہو اور نکاح کے بعد برضا ورغبت میاں بیوی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا تعلقات قائم ہوگئے ہوں مگر عورت نے خوشی سے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ مرد نے زبردستی وطی کی ہو تو ان صورتوں میں قاضی یا شرعی کونسل عورت کے فسخ نکاح کے مطالبہ کے بعد نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، ورنہ نہیں، اور عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق بچہ کی ولادت سے پہلے تک رہے گا[1]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/۳ ۲۸۳۔

جبری شادی

مولانا محمد اقبال قاسمی
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھروارہ دربھنگہ

عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح:

شریعت میں عقل اور بلوغ پر احکام اصلیہ اور فرعیہ کا مدار ہے، جب تک یہ دونوں چیزیں انسان میں موجود نہ ہوں وہ احکام کا مکلف نہیں ہوتا، اسی لئے بچہ اور مجنون غیر مکلف ہیں، اور جب آدمی عاقل، بالغ ہو جائے تو وہ احکام شرع کا مکلف ہو جاتا ہے، مرد ہو یا عورت، اور بندہ مجبور محض نہیں ہے، اس لئے احکام شرع پر عمل کرنے کی صورت میں ثواب کا اور عمل نہ کرنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب مجبور محض نہیں ہے تو اس کو کسی کام پر مجبور کرنا اور اس پر دباؤ ڈالنا یا زدوکوب کرنا شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"إنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا"[1]۔

(ہم نے انسان کو راستہ بتادیا، اب اس کو اختیار ہے کہ وہ شکر گذار بنے یا ناشکرا)۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بالکل آزاد ہے، وہ جو چاہے کرے، اور جیسی چاہے زندگی گذارے بلکہ اس کو ایک قانون دیا گیا ہے، اسی قانون میں شادی اور نکاح ہے،

---

(۱) سورۂ ہود: ۳۔

شادی اور نکاح کے جو اصول وضوابط ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ زوجین کے مابین توافق، ہم آہنگی اور مودّت ومحبت تا حیات برقرار رہے، اسی مقصد کے پیش نظر جہاں عورت کو جب وہ عاقلہ بالغہ ہو جائے اپنے اختیار اور رضا ورغبت سے نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کے پسند کردہ شوہر سے نکاح کو شریعت نے نافذ مانا ہے:

"وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي"(1)۔

(آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے، اگرچہ ولی نے عقد نہ کرایا ہو)۔

اور اولیاء پر پابندی لگادی ہے کہ وہ اس کو نکاح پر مجبور نہ کریں:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"(2)۔

(بالغہ باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا ولی کے لئے جائز نہیں ہے)۔

وہیں عورت پر یہ پابندی بھی لگادی ہے کہ وہ اپنی شادی غیر کفو میں نہ کرے، اگر کر لیتی ہے تو حسن بن زیاد کے قول کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا اور جمہور کے قول کے مطابق نکاح لازم نہیں ہوگا اور اولیاء کو اختیار ہے کہ وہ قاضی شریعت سے نکاح کو ختم کروالے۔

''عدم کفاءت کے وقت ولی کے لئے نکاح فسخ کرانا جائز ہے، اور یہ مبنی ہے ظاہر الروایۃ پر کہ عقد صحیح ہے اور ولی کو حق اعتراض حاصل ہے، اور حضرت حسنؒ کی روایت کے مطابق عقد صحیح نہیں ہے، اور یہی قول فتوی کے لئے پسندیدہ ہے''(3)۔

اور عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے وہ نکاح کے نشیب وفراز اور اس کے مصالح سے

---

(1) الہدایہ ۲/ ۳۱۳۔

(2) الہدایہ ۲/ ۳۱۴۔

(3) رد المحتار ۲/ ۳۴۴۔

واقف نہیں ہوتی، اس لئے عورت کے لئے عاقلہ بالغہ ہونے کے باوجود مستحب یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ خود سے اپنا نکاح نہ کرے بلکہ نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردے:

"یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها کیلا تنسب إلی الوقاحة"[۱]۔

(عورت کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے معاملہ کو اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ اس کی طرف بے حیائی منسوب نہ ہو)۔

جب شریعت نے عورت کے عاقلہ بالغہ ہونے کی حالت میں اس کے کئے ہوئے نکاح کو جائز اور درست مانا ہے اور اسے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے مستحب یہی قرار دیا ہے کہ وہ نکاح خود سے نہ کرے بلکہ ولی سے کرائے تو اب ولی کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے کرائے، کسی ایسے لڑکے کا انتخاب نہ کرے جو لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو، جب لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے ہوگا تو ایسی صورت میں لڑکی اور ولی دونوں کی رضامندی پائی جائے گی اور نکاح لازم ہوگا، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ بے جوڑ لڑکے سے اس کو نکاح پر بیجا مجبور کرے، اور لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کرکے یا نفسیاتی دباؤ ڈال کر کے نکاح کرادے حالانکہ وہ لڑکی اس سے نکاح کرنے کے لئے بالکل آمادہ نہ ہو، کیونکہ ولی کی ولایت کا مقصد یہ ہے کہ صحیح جگہ نکاح ہو ورنہ اس طرح بے جوڑ شادی تو وہ خود بھی کرسکتی تھی لیکن اگر ولی اس کا رشتہ اس کے میل اور کفو میں کرائے یا غیر کفو میں کرائے اور لڑکی زبان سے ہاں نہ کہے تو اس صورت میں نکاح ہی درست نہ ہوگا، ردالمحتار میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"لیس للولي إلا مباشرة العقد إذا رضیت"[۲] (ولی کو حق نہیں ہے مگر عقد کو انجام دینا جب کہ وہ راضی ہو)۔

---

(۱) ردالمحتار ۳۲۱/۲۔

(۲) ردالمحتار ۳۲۲/۲۔

اور اگر ولی نے لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا غیر ملکی لڑکی کو پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جب کہ دل سے وہ اس پر راضی نہیں ہے اور اس کا نکاح کرادیا تو یہ نکاح شرعاً درست ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد"[1]۔

(جب عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے کر لیا تو بلاشبہ عقد درست ہے)۔

اور یہ صورت رضامندی میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں ہے، اس نے تو ولی کے دباؤ میں آ کر نکاح کی اجازت دی ہے۔ رضامندی کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ خوش ہو کر قبول کرے، دباؤ میں آ کر نہیں، چنانچہ مفتی عمیم الاحسان صاحب مجددی "التعریفات الفقہیہ" میں رضا کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"الرضاء الاختيار والقبول......وهو اسم من رضى ضد سخط"[2]۔

(رضا کے معنی پسند کرنا اور قبول کرنا......اور یہ رضی کا اسم ہے جو سخط بمعنی ناراضگی کی ضد ہے)۔

ہاں یہ جبر و اکراہ ہے، کیونکہ اس کو دھمکی دے کر ہاں کہنے پر مجبور کیا جارہا ہے، اور اکراہ کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی شخص کو بغیر اس کی رضامندی کے دھمکی دے کر کسی کام پر مجبور کیا جائے۔

"الإكراه هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]۔

(اکراہ کسی شخص کو ناحق بغیر اس کی رضا کے ڈرا کر کسی کام کے کرنے پر مجبور کرنا ہے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) التعریفات الفقہیہ رص ۳۰۸۔

(۳) التعریفات الفقہیہ رص ۱۸۸۔

اور جب اس پر اکراہ کی تعریف صادق آتی ہے تو پھر رضا کی تعریف صادق نہیں آسکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ لفظ دون رضاہ دلالت کر رہا ہے۔

رضا اور اذن کی حقیقت اور لڑکی سے زبردستی دستخط کرانا:

فقہاء کرام نے عاقلہ بالغہ لڑکی کے جواز نکاح کے لئے اذن کو لازم قرار دیا ہے، رضا اور خوشی کو نہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيباً فإن فعل ذلك فالنكاح موقوف على إجازتها"[1]۔

(کسی شخص کا نکاح بالغہ عاقلہ پر بغیر اس کی اجازت کے نافذ نہیں ہوگا، خواہ باپ ہو یا بادشاہ، لڑکی کنواری ہو یا بیاہی، پس اگر ایسا کیا تو لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

اور اذن کی حقیقت کسی شئ کو نافذ یا جائز قرار دینے کی اطلاع اور رخصت دینا ہے، "المعجم الوسیط" میں ہے:

"الإذن الإعلام بإجازة الشئ والرخصة فيه"[2]۔

(اذن کسی چیز کو جائز قرار دینے سے باخبر کرنا اور اجازت دینا ہے)۔

اور رضا کی حقیقت ہے کسی چیز کو پسند کرنا، دل سے قبول کرنا، اور اس کی ضد ناراضگی آتی ہے[3]۔

اور ان دونوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی صرف اذن پایا جائے گا، رضا نہیں جیسے زبان سے کسی شخص کو اپنا کوئی سامان لینے کی اجازت دینا اور دل سے اس پر

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۲) معجم الوسیط ۱/ ۱۲۔

(۳) التعریفات الفقہیہ رص ۳۰۸۔

ناپسندیدگی کا اظہار کرنا اور کبھی رضامندی پائی جائے گی، اذن نہیں جیسے دل سے کسی شخص کو کوئی سامان دینے کے لئے تیار اور آمادہ رہنا لیکن نہ صراحتاً اجازت دینا اور نہ دلالۃً اور کبھی دونوں پائے جائیں گے جیسے بخوشی اجازت دینا، پھر اذن کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً اجازت دینا دوسرے دلالۃً اجازت دینا جیسے کنواری لڑکی کی خاموشی بوقت اجازت دلالۃً اذن ہے۔

"وإن استأذن الولي البكر البالغة فسكتت فذلك إذن منها"(۱)۔

(اگر ولی نے کنواری بالغہ لڑکی سے اجازت لی اور وہ چپ رہی تو یہ اس کی جانب سے اجازت ہے)۔

زیر بحث مسئلہ میں جب لڑکی نے ہاں کہہ دیا تو کیسے اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ اس نے اجازت نہیں دی ہے، اس نے اجازت دی ہے اور وہ بھی زبان سے دی ہے، اگرچہ دلالۃً لڑکی کی طرف سے اجازت نہیں ہے اور فقہاء اصولیین کے نزدیک صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں، قواعد الفقہ میں ہے:

"لا عبرة بالدلالة في مقابلة الصريح"(۲)۔

(صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں)۔

دوسری جگہ ہے:

"يسقط اعتبار دلالة الحال إذا جاء التصريح بخلافها"(۳)۔

لہذا زبردستی ہاں کہلوالینا اذن صریحی ہے اور دستخط کرالینا نہ اذن صریحی ہے نہ کنائی، اس لئے پہلی صورت میں نکاح کا انعقاد ہو جائے گا، دوسری صورت میں نہیں۔

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۲) قواعد الفقہ (قاعدہ ۲۵۵) مفتی عمیم الاحسان صاحب/ص ۱۰۷۔

(۳) قواعد الفقہ (قاعدہ ۴۰۸)/ص ۱۴۱۔

لڑکی کی طرف سے عدم کفاءت کا دعوی:

برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان اگر چہ معاشرتی فرق ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے کفو نہیں ہو سکتے۔ کفو کے لئے شریعت نے جن چیزوں میں برابری کو معتبر مانا ہے، وہ حریت، اسلام، نسب، دیانت وتقوی، مالداری اور صنعت وحرفت ہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"الكفاءة تعتبر في أشياء، منها النسب ومنها الإسلام ومنها الحرية ومنها الكفاءة في المال ومنها الديانة ومنها الحرفة"(۱)۔

(کفاءت چند چیزوں میں معتبر ہے، نسب میں، اسلام میں، آزادی میں، مال میں، دیانت میں اور پیشہ میں)۔

اور کچھ فقہاء نے عقل، خاندانی وجاہت اور عیوب سے پاک ہونے کو بھی امور کفاءت میں شمار کیا ہے لیکن اصحاب متون نے ان سب کو معتبر نہیں مانا ہے اور صرف امور بالا ہی کو ذکر کیا ہے(۲)۔

اب اگر والدین یا دیگر اولیاء نے لڑکی کا نکاح ایسے لڑکے سے کرایا ہے جس میں کفاءت کے مذکورہ بالا امور موجود ہیں اور لڑکا لڑکی کے جوڑ اور میل کا ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ جس شخص سے میری شادی کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها من كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"(۳)۔

(۱) الہندیہ ۱/۲۹۰، ۲۹۱، کنز الدقائق علی ہامش، البحر الرائق ۳/۱۳۹۔
(۲) البحر الرائق ۳/۱۴۳۔
(۳) عالمگیری ۱/۲۹۴۔

(جب عورت لواس پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی شادی کفو سے مہر مثل میں کر لے پھر جبر ختم ہو جائے تو عورت کے لئے کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

اور اگر لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے تو ایسی صورت میں لڑکی عدم کفاءت کا دعوی کر کے نکاح فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب موقوف ہے اس پر کہ کفاءت عورت کا حق ہے یا ولی کا یا دونوں کا، تو فقہاء کی عبارتیں اس بابت مختلف ہیں، صاحب درمختار لکھتے ہیں:

"والكفاءة هي حق الولي لاحقها فلونكحت رجلا ولم تعلم حاله فإذا هو عبد لاخيار لها بل للأولياء"[1]۔

(کفاءت ولی کا حق ہے، عورت کا نہیں، لہذا اگر عورت نے کسی شخص سے نکاح کیا اور اس کا حال نہ جان سکی پھر اچانک معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو عورت کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اولیاء کو ہے)۔

اس قول کے اعتبار سے جب کفاءت عورت کا حق ہے ہی نہیں تو پھر اس کو ولی کے خلاف عدم کفاءت کا دعوی کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا، اور جب حق دعوی نہیں تو حق تفریق کہاں سے حاصل ہوگا، لیکن علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ کفاءت عورت اور ولی دونوں کا حق ہے، دلیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ اگر کوئی دوسرا ولی صغیرہ کا نکاح غیر کفو سے کر دے تو یہ درست نہیں ہے[2]۔

اور یہی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ کفاءت دونوں کا حق ہے، اس لئے کہ لڑکے کا غیر کفو ہونا جس طرح والدین اور خاندان والے کے لئے شرم و عار کی بات ہے اس سے کہیں زیادہ لڑکی کے لئے عار کا سبب ہے، اسی لئے شریعت نے لڑکی کے لئے لڑکے کا کفو ہونا معتبر گردانا ہے، نہ کہ لڑکے کے لئے لڑکی کا کفو ہونا، اور جب کفو عورت کا بھی حق ہے تو غیر کفو سے

---

(۱) درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔
(۲) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

شادی کرنے کی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہے کہ میری جس شخص سے شادی کی گئی ہے وہ میرا کفونہیں ہے، اس لئے بر بنائے کفاءت مجھے حق تفریق حاصل ہے[1]۔

جبری شادی کے بعد زنِ وشوئی تعلقات:

اس طرح جبری شادی کے بعد اگر میاں بیوی میں زن وشوئی تعلقات قائم ہوجاتے ہیں اور لڑکی نے برضاء ورغبت لڑکے کو اپنے اوپر قدرت دی ہے تو یہ رضامندی شمار کی جائے گی، اس لئے کہ بخوشی اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے۔ اسی طرح اگر لڑکی شادی کے بعد لڑکے سے مہر کا مطالبہ کرے تو وہ بھی رضامندی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"وكذا إذامكنت الزوج من نفسها بعد مازوّجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا كذا في السراج الوهاج"[2]۔

(اسی طرح جب وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے بعد اس کے کہ ولی نے اس کی شادی کرائی تھی تو یہ رضامندی ہے، اسی طرح اگر وہ شادی کے علم کے بعد اپنے مہر کا مطالبہ کرے تو یہ بھی رضا ہے)۔

اور اس صورت میں لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہوگا اگر چہ لڑکا غیر کفو ہو۔

"وإن دخل بها طائعة يلزمه المسمى ولا يزاد عليه ويكون هذا رضا منها بالنكاح لأن تمكينها من نفسها إجازة للعقد كقولها: رضيت ويسقط الخياران الثابتان لها: التفريق لعدم الكفاء ة وإتمام مهر المثل"[3]۔

(اور اگر اس نے عورت سے رضامندی کے ساتھ دخول کیا تو شوہر پر مہر مسمی لازم ہوگا، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا اور یہ عورت کی جانب سے نکاح پر رضامندی ہوگی، اس لئے کہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

عورت کا اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے جیسے یہ کہنا کہ میں راضی ہوں اور وہ دونوں اختیار ساقط ہو جائیں گے جو عورت کے لئے ثابت تھے، تفریق بر بنائے عدم کفاءت اور مہر مثل کی تکمیل)۔

اور اگر لڑکی نے بخوشی وطی کی اجازت نہیں دی اور اس نے اس سے زبردستی وطی کر لی تو یہ رضامندی شمار نہیں ہوگی اور لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا۔

"فإن دخل بها إن كانت مكرهة لزمه مهر المثل، وحق الاعتراض لعدم الكفاء ة باقٍ"(1)۔

(اگر اس نے اس سے دخول کیا تو اگر زبردستی کیا ہو تو شوہر پر مہر مثل لازم ہو جائے گا اور بر بنائے عدم کفاءت حق اعتراض باقی رہے گا)۔

اسی طرح اگر زن وشوئی تعلقات زوجین کے مابین قائم نہیں ہوئے ہیں تو عورت کو عدم کفاءت یا مہر کے مہر مثل سے کم ہونے کی بنا پر حق تفریق حاصل ہے، وہ چاہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کو فسخ کرنے کی درخواست دے سکتی ہے جیسا کہ اوپر آ چکا ہے (2)۔

اگر قاضی یا شرعی کونسل نکاح فسخ کر دے تو شوہر پر نہ مہر مثل لازم ہوگا اور نہ مہر مسمی، اس لئے کہ تفریق عورت کی جانب سے آئی ہے اور وہ بھی دخول سے پہلے ہے۔

"ولو فرق بينهما قبل الدخول لايلزمه شئ كذا فى السراج الوهاج"(3)۔

(اور اگر دونوں میں دخول سے پہلے تفریق ہو گئی تو شوہر پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا)۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو، اور اگر کفو ہے اور مہر مہر مثل

---

(1) الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(2) المحیط بحوالہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

(3) الہندیہ ۱/ ۲۹۴۔

ہے یا مہر پر اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے تو پھر لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہے نہ دخول سے پہلے نہ دخول کے بعد[1]۔

قاضی شریعت یا شرعی کونسل کا نکاح کو فسخ کرنا:

قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو محض جبر واکراہ کی بنیاد پر فسخ نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ جبر واکراہ اسباب فسخ میں سے نہیں ہے، ہاں لڑکا لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو اور دونوں کے درمیان شرعی اعتبار سے برابری نہ پائی جاتی ہو یا مہر مہر مثل سے کم ہو اور دونوں میں برضاء ورغبت زن وشوئی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں اگر لڑکی فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہے تو پھر قاضی یا شرعی کونسل فریقین کے بیانات اور شہادت کے بعد دلائل کی بنیاد پر نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں اور اگر دونوں میں برابری پائی جاتی ہو اور مہر پر لڑکی کو کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر جبر واکراہ کے باوجود ان کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

جبری شادی

مفتی عبدالرحیم
دارالعلوم مصطفوی، محلّہ توحید گنج، بارہ مولہ کشمیر

۱- عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے اختیارات اور حدود فقہاء کی نظر میں:

بالغہ، عقل مند اور آزاد عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، خواہ وہ کنواری ہو یا غیر کنواری (بیوہ، مطلقہ وغیرہ) یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مشہور مذہب ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی عورت کا نکاح بغیر ولی کے درست نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک ولی کی اجازت پر موقوف ہے[1]۔

یہاں جو موقف امام محمدؒ کا بیان ہوا ہے بعد میں انہوں نے اس رائے سے رجوع فرما کر وہی قول اختیار کر لیا تھا جو اوپر حضرات شیخین کا بیان ہوا ہے جیسا کہ خود صاحب ہدایہ نے اس کی تصریح فرمادی ہے، نیز ہدایہ میں ہی آگے چل کر (۲/۳۰۱) پر "وقد صح ذلک" سے اس رجوع کی مزید تائید ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح ہی درست نہیں (صاحب بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد الحفید مالکیؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں اس موضوع پر

---

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

تفصیل سے کلام کیا ہے اور فریقین کے دلائل نقل کرنے کے بعد مالکی ہونے کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مسلک کی کھل کر تائید کی ہے اور فریق مخالف کی پیش کردہ تمام آیات وروایات کو ان کے دعوے کے لئے ناکافی قرار دیا ہے۔

پوری بحث کے بعد وہ یوں تبصرہ کرتے ہیں:

جو بات دل کو زیادہ لگتی ہے وہ یہ ہے کہ شارع نے (نکاح میں) ولایت کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ اگر نبی ﷺ (عاقلہ بالغہ کے لئے) ولایت کی شرط لگاتے تو لازمی طور پر اولیاء کی جنس، ان کی قسمیں اور ان کے مراتب بیان فرماتے، وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ولایت عامۃ الورود ہے اور اس قدر کثرت سے پیش آنے والے اہم مسئلہ میں وضاحت طلب چیزوں کی وضاحت میں تاخیر ناقابل فہم ہے اور یہ بات حضور ﷺ کے منصب نبوت کے خلاف ہے اور آپ ﷺ کی شان سے بعید تر، لہذا یہی ماننا پڑے گا کہ دراصل ولایت کی شرط لگانا شارع علیہ السلام کا مقصد ہی نہیں ہے)۔

اس کے بعد صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ظاہر روایت میں ہے کہ ولی کو اس صورت میں اعتراض (اور فسخ نکاح) کا حق ہوگا جبکہ بالغہ عاقلہ عورت غیر کفو میں نکاح کرلے اور امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک غیر کفو میں نکاح جائز ہی نہیں، اس لئے کہ بہت سے اولیاء ناپسندیدگی کے باوجود غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں متعدد وجوہات کی بنا پر قاضی شرعی کے پاس اعتراض ودعوائے فسخ پیش نہیں کرسکتے اور اگر پیش کر بھی دیں تو قاضی انصاف کے تقاضوں کو پورا کرے اس کی کوئی ضمانت نہیں۔

اسی وجہ سے اب فتوی یہ ہے کہ بے جوڑ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، چنانچہ فقہ حنفی کی مستند کتاب ''مجمع الانہر میں فتاوی قاضی خانؒ سے یہ فتوی نقل کیا گیا ہے:

''نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي وله الاعتراض في غير الكفوء وروى

الحسن عن الإمام عدم جوازه وعليه الفتوی "، پھر مصنف خود فرماتے ہیں:"وهذا أصح وأحوط والمختار للفتوی في زماننا"(۱)۔

۲-عاقلہ، بالغہ آزادلڑکی کا نکاح جبراً کرنا ناجائز ہے:

الف۔"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح(إلى قوله)ولنا أنها حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الاجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب"(۲)۔

(کنواری بالغ لڑکی کے ولی کو شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کرے، کیونکہ یہ بالغہ ہے، آزاد ہے، شرعاً مکلّف ہے اور بالغ ہو جانے کی وجہ سے فہم کا وہ قصور اور کمی جس کی وجہ سے اولیاء کو اس پر ولایت اجبار اور بالادستی حاصل تھی اب باقی نہیں رہی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اب یہ بالغہ بلا واسطہ احکام خداوندی کی مخاطب و مکلّف بن چکی ہے، لہذا کسی کو بھی اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے)۔

"(قوله وهو السنة) بان يقول له قبل النكاح فلان يخطبک أو يذكرک فسكتت وإن زوجها بغيراستئمار فقد أخطأ السنة وتوقف على رضاها۔ بحر عن المحيط۔واستحسن الرحمتي ما ذكره الشافعية من أن السنة في الا ستئذان أن يرسل إليها نسوة ثقات ينظرن ما في نفسها والأم بذلک أولى، لأنها تطلع على مالا يطلع عليه غيرها"(۳)۔

(اورسنت یہ ہے کہ نکاح سے قبل ولی بالغہ لڑکی سے باقاعدہ مشورہ کرے اور اس سے

---

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۳۳۲۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۹۴۔

(۳) شامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع نعمانیہ۔

اجازت لے مثلاً فلاں شخص نے تمہارے لئے نکاح کا پیغام بھیجا ہے یا فلاں شخص تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے (وغیرہ) تو اگر یہ سن کر بالغہ خاموش رہے تو یہ نکاح درست ہے، لیکن ولی کا بالغہ سے پوچھے بغیر ہی نکاح کر دینا سنت کے بالکل خلاف ہے اور ایسا نکاح منعقد نہ ہوگا تا آنکہ بالغہ اپنی آزادانہ رضامندی سے اُسے قبول نہ کرے، یہ صاحب بحر نے "المحیط" سے نقل کیا ہے اور رحمتی نے اس سلسلے میں شافعیہ کا بیان کردہ یہ طریقہ پسند کیا ہے کہ ولی کو چاہئے کہ بالغہ کی آزادانہ رائے و حقیقی رضامندی معلوم کرنے کے لئے چند قابل اعتماد عورتوں کو اس کے پاس بھیج دے، سب سے بہتر اس معاملے میں اس کی والدہ رہے گی، کیونکہ والدہ اس کے تعلق سے بہت سے ان حالات سے بھی یقیناً واقف ہوگی جن کی دوسروں کو ہوا تک نہ لگی ہو، لہذا حال دل کی صحیح ترجمانی وعکاسی بھی کما حقہ والدہ ہی کر پائے گی)۔

درمختار ہی میں ہے:

اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور شوہر کے رشتہ دار شوہر کی وراثت سے محروم کرنے کے لئے اس عورت سے یہ کہیں کہ تمہارا نکاح مرحوم سے درست نہیں تھا، لہذا تم اس کی وارث نہیں بن سکتیں، ادھر عورت کا دعویٰ ان کے برعکس ہو اور یہ معاملہ عدالت شرعی تک پہنچ جائے تو قاضی شرعی اس عورت سے سوال کرے گا کہ بتاؤ تمہارا نکاح تمہارے باپ نے تمہاری اجازت سے کیا تھا یا نہیں؟ اس پر اگر عورت جواب میں یہ کہہ دے کہ میرا نکاح میرے باپ نے میری اجازت سے کیا تھا اور شوہر کے رشتہ دار اس کی بات سے انکار کر دیں جب بھی یہ نکاح درست ہی سمجھا جائے گا اور مرحوم کے رشتہ داروں کے برخلاف وہ اپنے شوہر کی وارث قرار پائے گی، نیز عدت وفات گذارے گی، (لیکن اگر عورت کا جواب اس طرح ہو کہ) گو میرا نکاح میرے باپ نے مجھ سے پوچھے بغیر ہی کر دیا تھا مگر جب مجھے اس کی خبر ملی تو میں اس نکاح پر رضامند ہوگئی تھی، تو اب اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس عورت کے خلاف اور اس کے مخالفین شوہر کے رشتہ داروں کے حق میں جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ولی نے پہلی صورت میں نکاح سے قبل ہی

بالغہ سے اجازت لی تھی، لہذا ابلا کسی شک وشبہ کے وہ نکاح درست قرار دیا گیا لیکن دوسری صورت میں بغیر اجازت جو نکاح ہوا وہ نکاح کے وقت درست نہیں ہوا البتہ بعد میں اگر چہ بالغہ اپنی رضامندی کا اقرار کررہی ہے جس کی وجہ سے نکاح درست ہو جاتا ہے مگر چونکہ خاص طور پر یہ جگہ تہمت سے خالی نہیں، لہذا قاضی نکاح کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرے گا[1]۔

غور فرمایئے کہ بالغہ کی اجازت پر نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا کس قدر دارومدار ہے جیسا کہ اس مسئلہ سے واضح ہے۔

۳-بالغہ کی اجازت وانکار کی چند صورتیں اوران کا حکم:

۱۔ولی نے مسنون طریقے پر از خود بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی مثلاً فلاں تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے کیا تمہیں یہ رشتہ منظور ہے؟ یا ولی کے وکیل یا قاصد نے بالغہ سے اجازت لی اور اس نے اپنی فطری شرم وحیا کی وجہ سے بجائے صاف جواب دینے کے خاموشی اختیار کی تو یہ شرعاً اس کی طرف سے اجازت ہے اور یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

۲۔ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بعد میں از خود یا اپنے قاصد کے ذریعہ بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع دی جس کو سن کر بالغہ نے حیاء کی وجہ سے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا[3]۔

۳۔ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور کسی معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی جس پر اس نے حیاءً خاموشی کو اپنالیا تو یہ نکاح بھی صحیح ہو گیا[4]۔

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/ ۲۹۹۔

(۲) درمختار علی الشامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۳) درمختار علی شامی ۲/ ۲۹۹۔

(۴) درمختار علی ہامش الشامی ۲/ ۲۹۹۔

۴۔مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں بالغہ خاموش نہیں بلکہ جس وقت اس سے اجازت لی جارہی تھی یا اطلاع دی جارہی تھی تو وہ ہنس پڑی یا مسکرانے لگی یا (یا اپنے والدین، بھائی بہنوں اور متعلقین کی جدائی کا تصور کر کے) چپکے چپکے رونے لگی تو ان صورتوں میں بھی نکاح منعقد ہوگیا[1]۔

۵۔ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ وغیرہ بیان کر کے بالغہ سے اس کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت مانگی جس پر پہلے تو اس نے نامنظور کر دیا مگر کچھ عرصہ کے بعد (جبکہ اس شخص کے متعلق بالغہ کو مکمل اطمینان ہو چکا تھا) ولی نے بغیر پوچھے اسی سے بالغہ کا نکاح کر دیا اور معلوم ہونے پر اب کی بار شرم کی وجہ سے بالغہ نے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہوگیا۔صاحب فتح القدیر اور صاحب البحر الرائق کے نزدیک اس صورت میں نکاح درست نہیں لیکن معتبر قول صحت نکاح کا ہی ہے[2]۔

۶۔ولی نے بالغہ کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور وہ شرم کی بنا پر خاموش رہی تو نکاح درست ہوگیا بشرطیکہ نکاح کے وقت ہی اپنے ہونے والے شوہر کو پہچان رہی ہو[3]۔

اوپر وہ صورتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں نکاح درست ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان صورتوں کا مع حوالہ ذکر کیا جاتا ہے جن میں نکاح درست نہیں ہوتا۔

۱۔جس وقت بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی جارہی تھی اس نے اسی وقت رشتے

---

(۱) درمختار علی ہامش الشامی ۲/۲۹۹۔

(۲) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۳) حوالہ بالا ۲/۳۰۱۔

کومنظور کرنے سے انکار کر دیا مثلاً یہ کہا کہ وہ تو دباغ ہے یا دوسرا شخص اس سے اچھا ہے، وغیرہ وغیرہ تو نکاح ہی درست نہیں ہوا[1]۔

۲۔ جب بالغہ سے اجازت لی گئی یا اس کو نکاح کی اطلاع دی گئی تو وہ زور زور سے رونے لگی یا طنز و تمسخر کے انداز پر ہنسنے لگی (جو کہ حاضرین کو محسوس ہو جاتا ہے) تو اس صورت میں بھی نکاح نہیں ہوگا[2]۔

۳۔ بالغہ سے نکاح کی اجازت ولی، اس کے وکیل یا اس کے قاصد نے نہیں لی بلکہ کسی اجنبی یا دور دراز کے رشتہ دار یا دوسرے و تیسرے درجہ کے ولی نے حقیقی ولی کی موجودگی کے باوجود نکاح کی اجازت چاہی اور بالغہ خاموش رہی تو نکاح درست نہیں جب تک کہ وہ زبان قال یا زبان حال سے اس رشتے پر رضامند نہ ہو، مثلاً صاف صاف قبول یا رد کرے یا زبان سے کچھ نہ کہے بلکہ مہر طلب کرے یا شوہر کے ساتھ صحبت وغیرہ پر راضی ہو تو ان شرائط کے ساتھ نکاح درست ہو جائے گا[3]۔

۴۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع نہ ولی کے ذریعہ ملی نہ اس کے وکیل یا قاصد نے اسے مطلع کیا بلکہ کسی غیر معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی اور وہ یہ خبر سن کر خاموش ہوگئی تو اس صورت میں بھی نکاح منعقد نہیں ہوا البتہ درج بالا (۳) میں مندرج شرائط کے ساتھ یہاں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

۵۔ ولی نے بالغہ سے نکاح کی اجازت لیتے وقت ناکح کا نام نہیں لیا نہ بالغہ کو وہ ناکح پہلے سے معلوم ہے تو ایسے وقت بالغہ کے چپ رہنے سے رضامندی ثابت نہ ہوگی اور اجازت نہ سمجھیں گے بلکہ نام و نشان بتلانا ضروری ہے جس سے بالغہ اتنا سمجھ جائے کہ یہ فلاں شخص ہے،

---

(۱) درمختار علی الشامی ۲/۲۹۹۔
(۲) درمختار ۲/۱۹۸، بہشتی زیور اختری حاشیہ ۴/۲۸۵۔
(۳) فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۷، اختری بہشتی زیور حاشیہ ۴۰/۲۸۶۔

اسی طرح اگر مہر نہیں بتلایا اور مہر مثل سے بہت کم پر نکاح کر دیا تب بھی بالغہ کی اجازت کے بغیر نکاح نہ ہوگا بلکہ اس سے از سر نو اجازت لینا ضروری ہے، فقہاء متاخرین کی رائے یہی ہے اور فتح القدیر میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے (۱)۔

۶۔ اجازت مانگنے پر بالغہ کا ردِ عمل کچھ ایسا تھا کہ جس میں رضامندی کا بھی احتمال ہے اور انکار و ناپسند کا بھی تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے انکار ہی سمجھا جائے گا اور نکاح منعقد نہ ہوگا (۲)۔

۷۔ ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ بتلا کر جب بالغہ سے نکاح کی اجازت چاہی تو اس نے رشتہ رد کر دیا پھر کچھ عرصہ گذرنے کے بعد ولی نے بالغہ سے پوچھے بغیر ہی اس شخص سے اس کا نکاح کر دیا، جب بالغہ کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے دوبارہ پھر انکار کر دیا یا صرف اتنا کہا کہ ''میں پہلے ہی کہہ چکی ہوں کہ مجھے فلاں پسند نہیں'' تو ایسا نکاح منعقد نہیں ہوگا حتی کہ اگر بالغہ اس مکرر انکار کے بعد اس رشتے پر راضی بھی ہو جائے جب بھی نکاح درست نہ ہوگا (۳)۔

۸۔ جب بالغہ سے نکاح کی اجازت لی جا رہی تھی تو اسے کھانسی یا چھینک آنے لگی اور کھانسی و چھینک بند ہوتے ہی اس نے کہا: مجھے یہ رشتہ منظور نہیں یا جس وقت وہ کچھ جواب دینا چاہتی تھی تو زبردستی اس کا منہ بند کر دیا گیا اور جونہی اس کا منہ آزاد ہوا اس نے فوراً رشتہ نامنظور کر دیا، ان سب صورتوں میں بھی نکاح درست نہیں ہوگا اور بالغہ کے انکار کو درست مانا جائے گا، کیونکہ کھانسی، چھینک یا منہ بند ہو جانے کی وجہ سے بالغہ کی عارضی و جبری خاموشی درحقیقت وہ خاموشی ہی نہیں ہے جس کو شریعت مطہرہ نے اقرار و رضامندی کا بدل قرار دیا ہے، لہٰذا اس اختیاری خاموشی اور اس اضطراری سکوت میں فرق لازمی چیز ہے (۴)۔

---

(۱) عالمگیری ملخصاً ۱/۳۸۸ حاشیہ بہشتی زیور ملخصاً حصہ ۴/۲۸۵۔

(۲) شامی ۲/۳۰۰۔

(۳) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۴) شامی ۲/۲۹۹۔

۴-نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا شرعی حکم:

علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں فرمایا: (جس صورت میں زوجین کے متضاد دعووں اور شرعی ثبوت نہ ہونے پر زوجہ کے حق میں اس کے قسم کھانے کی بنا پر فیصلے کا حکم ہے جبکہ زوجین میں صحبت نہ ہوئی ہو) تو وہاں صحبت نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یا تو بالکل صحبت نہ ہوئی ہو، یا صحبت تو ہوئی لیکن اس میں عورت کی رضا شامل نہ ہو، لہٰذا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ زوجہ صحبت پر رضا مند تھی تو پھر اس کا نکاح منعقد ہونے سے انکار کرنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کر دیا جائے گا، حاشیۃ الغزی علی الاشباہ میں صحبت ہو جانے کے بعد عورت کے انکار کے متعلق فقہاء کرام کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ صحبت ہو جانے کے باوجود بھی اگر عورت سرے سے ہی نکاح منعقد ہونے کا انکار کر رہی ہو تو اس کا انکار درست اور معتبر ہے، کیونکہ یہ تحریم فرج کا معاملہ ہے جو انتہائی حزم واحتیاط کا متقاضی ہے بلکہ مذکورہ مؤلف علامہ غزیؒ نے اپنے شیخ علامہ مقدسیؒ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تالیف فرما کر اس میں زوجین کے صحبت کرنے کے باوجود سرے سے ہی نکاح کے انعقاد کے متعلق عورت کے انکار کو معتبر وراجح قرار دیا ہے[1]۔

پھر اس مسئلہ میں عورت کے قول کا اعتبار کرنے کے متعلق علامہ شامیؒ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ چونکہ عورت مرد کے بقول عقد نکاح کے لازم ہونے اور اس کے نتیجے میں اسے ملک بضعہ حاصل ہونے کا انکار کر رہی ہے، لہٰذا شریعت مقدسہ کے مقرر قواعد کی روشنی میں اس کے انکار کرنے اور قسم کھانے کی وجہ سے فیصلہ اسی کے حق میں کیا جائے گا، کیونکہ ضابطہ ہے: "الیمین علی من أنکر"[2]۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۵۔

اس کے بعد صاحب فتح القدیر اور الکافی للحاکم الشہیدؒ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں عورت کا ولی (باپ، دادا اور بھائی وغیرہ) بھی شوہر کے حق میں شہادت دے تو اس کے باوجود فیصلہ عورت کے ہی حق میں ہوگا اور نکاح باطل قرار دیا جائے گا(۱)۔ واضح رہے کہ زیر بحث صورت میں عورت کے قسم کھانے کا مسئلہ صاحبین کی رائے پر ہے اور اسی پر فتوی ہے ورنہ امام اعظمؒ کے نزدیک عورت کی بات بغیر قسم کے ہی معتبر ہے یعنی انعقاد نکاح کے متعلق اس کے انکار پر بغیر قسم لئے ہی فیصلہ کر دیا جائے گا(۲)۔

مزید توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: فتاوی محمودیہ ۳/ ۲۴۰۔

۶- خلاصہ بحث:

۱- مذکورہ صورتوں میں ہرگز نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

۲- جبر، زبردستی اور نفسیاتی دباؤ کے تحت اگر بالغہ بظاہر نکاح کے لئے ہاں کہہ دے یا نکاح نامہ وغیرہ پر اپنے دستخط بھی ثبت کر دے تب بھی حقیقی اجازت اور آزادانہ رضامندی کے فقدان کی وجہ سے نکاح نہ ہوگا اور شرعاً اسے اذن اور رضا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

۳- شریعت مطہرہ میں نکاح کے سلسلے میں برابری اور کفاءت کا اعتبار مسلمہ حقیقت ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا یزوجن إلامن الأکفاء"(۳) (عورتوں کے نکاح کفو میں کئے جائیں)۔

لیکن چونکہ زیر بحث مسئلہ میں دوسری وجوہات کی بنا پر نکاح باطل ہو چکا ہے، لہذا بالغہ کو یہ دعوائے کفاءت پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲) شامی ۲/ ۳۰۳، ہدایہ ۲/ ۲۹۶۔

(۳) ہدایہ ۲/۔

۴- جیسا کہ شامی، درمختار، ہدایہ اور فتاوی محمودیہ کی تصریحات سے قبل ازیں ثابت ہو چکا ہے کہ شرعی وجوہات کی وجہ سے جس طرح قبل صحبت وہمبستری تفریق کر دی جائے گی، اسی طرح قاضی شرعی، عالم ومفتی اور مسلمان حاکم بعد صحبت وانعقاد نکاح بھی تفریق کا مجاز ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے۔

۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب قاضی یا شرعی کونسل پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ جبر واِکراہ کے مختلف حربے اختیار کر کے بالغہ کو نکاح پر مجبور کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ قاضی صاحب وشرعی کونسل وغیرہ صرف برائے نام ہی فسخ نکاح کی خانہ پری فرمائیں گے، کیونکہ سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔

جبری نکاح

مولانا ابوالعاص وحیدی، سدھارتھ نگر

تمہیدی بحث:

مذہب اسلام تمام انسانوں کا انتہائی ہمدرد وغمگسار مذہب ہے۔ اس نے انسانوں کے تمام طبقات کے ساتھ بڑی محبت ورافت اور اعتدال وتوازن کا معاملہ کیا ہے۔ طبقۂ نسواں پر ایک نظر ڈالئے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ عورتیں مختلف مذاہب اور تاریخی مراحل میں حد درجہ مظلوم رہی ہیں۔ انہیں صرف اسلام کے دامن رحمت میں پناہ ملی ہے۔

مذہب اسلام نے ایک طرف عورتوں کی شرم و حیاء کا لحاظ اور تحفظ کیا ہے تو دوسری طرف اس کی آزادی ضمیر اور پسندو ناپسند سے بھی صرف نظر نہیں کیا ہے، چنانچہ عورتوں کی حیا کے تحفظ کے پیش نظر اور اس اندیشہ کے پیش نظر کہ ان کے اندر حد درجہ شوخی و بے باکی نہ پیدا ہو جائے، اسلامی شریعت نے کہا کہ عورت کے لئے ولی ضروری ہے، چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، بنابریں نہ وہ اپنا نکاح کرسکتی ہے اور نہ دوسرے کا نکاح کرا سکتی ہے، لیکن مردوں کے حق ولایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عورتوں کے ساتھ جبر واکراہ کا معاملہ کریں، اس لئے شریعت نے نکاح وغیرہ میں جبر واکراہ سے روک دیا ہے اور یہ واضح فیصلہ کردیا ہے کہ "**الثیب أحق بنفسها من**

ولیھا" مگر یہاں "احق" اسم تفضیل استعمال کیا گیا ہے جس سے لطیف انداز میں حق ولایت کا ثبوت بھی ہو رہا ہے، پھر بھی کسی مرد کو عاقلہ و بالغہ کے معاملہ میں اجبار و اکراہ کا حق نہیں ہے، صغیرہ نابالغہ کے ساتھ اس کا ولی اجبار کا معاملہ کرسکتا ہے مگر بالغ ہونے کے بعد اسے شریعت نے خیار بلوغ دے کر اس کی آزادی رائے کا پورا لحاظ رکھا ہے، عورتوں کی آزادی ضمیر کا لحاظ مذہب اسلام نے یہاں تک کیا ہے کہ اگر کسی ولی نے کسی عورت کی شادی اس کی مرضی کے خلاف کہیں کر دی تو اسے عدالت میں جا کر احتجاج اور سخت ردعمل کا پورا حق دیا ہے۔

اور ایک زاویہ سے طبقۂ نسواں کے معاملہ میں مذہب اسلام کا اعتدال و توازن دیکھئے کہ اس نے اگر ایک طرف مرد کو حق طلاق دیا ہے تو دوسری طرف عورت کو حق خلع دیا ہے تا کہ ناخوشگوار ماحول میں وہ گھٹ گھٹ کر زندگی گذارنے پر مجبور نہ ہو۔

میں نے مندرجہ بالا امور روح کتاب وسنت اور جمہور فقہاء و ائمہ کے نقطۂ نظر کے مطابق لکھے ہیں اگر چہ علماء حنفیہ نے ولایت اور خلع وغیرہ کی بعض جزئیات سے اختلاف کیا ہے، بہر حال ضروری ہے کہ عورتوں کے بارے میں مندرجہ بالا نکات کا لحاظ رکھا جائے تا کہ آزادی نسواں اور حقوق انسانی کی پرفریب تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ مذہب اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق کو پامال کیا گیا ہے۔

مذہب اسلام میں اولاد کی صحیح تعلیم و تربیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے، اگر ان کی صحیح تعلیم و تربیت ہو تو مسلمان لڑکے یا لڑکیاں مشرقی ماحول میں رہیں یا مغربی ماحول میں رہیں، ان کے قدم غلط سمت نہیں بڑھ سکتے۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں!

۱- اس صورت کو اس کی رضامندی ہر گز نہیں تصور کیا جائے گا جب کہ وہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے۔

دراصل جبر و اکراہ کے نتیجہ میں نکاح، طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوتا، اس لئے کہ جبر و

اکراہ کے نتیجہ میں جو فیصلہ آدمی کرتا ہے اسے اضطراری ترجیح تو کہا جاسکتا ہے مگر اسے اختیاری فیصلہ نہیں کہا جاسکتا، اختیاری فیصلہ کا تعلق تو داخلی جذبہ وشعور سے ہوتا ہے جو حالت اکراہ میں مفقود ہے۔

۲- اگر جبر واکراہ کے نتیجہ میں کسی عاقلہ بالغہ نے نکاح کے لئے ہاں کرلیا تو اسے اس کی رضا اور حقیقی اذن ہرگز تصور نہیں کیا جائے گا۔ عہد نبوی کا یہ واقعہ ملاحظہ ہو کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میرے والد نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کردی ہے جو مجھے ناپسند ہے تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا، مگر اس دانشمند عورت نے بعد میں کہا: "قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن اعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء"[1] اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

یعنی میرے والد صاحب نے جو کیا میں اسے درست قرار دیتی ہوں، لیکن میں نے یہ چاہا کیا کہ دوسری عورتوں کو بتادوں کہ باپ کو عورت کے معاملہ میں کچھ بھی (جبر واکراہ کا) حق نہیں ہے۔ اس طرح کا ایک دوسرا واقعہ مسند احمد، سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں بھی آیا ہے۔

اور طلاق وعتاق میں بھی جبر واکراہ معتبر نہیں، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق" (ابوداؤد، ابن ماجہ)[2]۔

یعنی جبر واکراہ کی طلاق وعتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان یقیناً بڑا معاشرتی فرق ہوتا ہے مگر اس فرق کی وجہ سے لڑکی کو دعوی کرنے کا کوئی حق

---

(۱) فقہ السنہ ۲/۲۶۶۔

(۲) مشکاۃ المصابیح ۲، باب الخلع والطلاق۔

نہیں کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام اور دینداری میں کفاءت کا اعتبار ہے، دیگر امور میں نہیں۔

۴- اگر جبر واکراہ سے نکاح ہوا ہے اور کسی طرح زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے تو چونکہ وہ نکاح ہوا ہی نہیں، اس لئے دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور عورت مہر کی مستحق ہوگی جیسا کہ سنن ابی داؤد میں بصرہ بن اکثم کا واقعہ آیا ہے کہ ایک عورت سے ان کی شادی ہوئی مگر وہ حاملہ تھی تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"لها الصداق بما استحللت من فرجها...... وفرق بينهما"[1]۔

وہ جماع کی وجہ سے مستحق مہر ہوگی، اس کے بعد آپ ﷺ نے دونوں میں تفریق کرادی۔

اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے تو تفریق کرادی جائے گی۔

۵- اگر لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا تو فریقین کے بیانات کے بعد قاضی یا شرعی کونسل کو چاہئے کہ نکاح فسخ کردے، چونکہ وہ نکاح منعقد نہیں ہوا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲/ ۲۹۸ بحث المہر۔

جبری شادی

مفتی عزیز الرحمن بجنوری
مدنی دار الافتاء، مدرسہ عربی مدینۃ العلوم، بجنور

اللہ تعالی نے انسانوں ہی میں نہیں بلکہ جانوروں اور حیوانوں میں بھی جوڑے پیدا فرمائے ہیں۔ اس سے مقصد جہاں ازدیاد نسل ہے وہیں ایک دوسرے کے لئے باعث راحت اور سکون ہے۔

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"[1] (اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے نفوس سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم کو سکون حاصل ہو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت قائم کردی ہے)۔

معلوم ہوا کہ جوڑا اور برابری ہونا باعث سکون اور راحت ہے، اگر یہ نہ ہو تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ولا يزوجن إلّا من الأكفاء "[2] (عورتوں کی شادی ان کے کفو ہی سے کی جائے)۔

---

(۱) سورۂ روم۔

(۲) الہدایہ۔

اسی وجہ سے ہمارے فقہاء اور مشائخ نے ارشاد فرمایا ہے:

۱-"الكفاء ة معتبرة في ابتداء النكا ح لزومه وصحته"[۱] (ابتدائے نکاح میں اس کے لازم ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے کفاءت معتبر ہے)۔

۲-"إن الولي لوزوج الصغيرة غير الكفوء لا يصح مالم يكن أبا وجدا"[۲] (ولی اگر نابالغہ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بشرطیکہ باپ اور دادا نہ ہو)۔

۳-"والمختار للفتوى أنه لا يصح العقد"[۳] (مفتی بہ قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں ہوگا)۔

۴-امام محمدؒ فرماتے ہیں: غیر کفوء میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا[۴]۔

۵-"العجمي لا يكون الكفوء للعربية ولو كان عالما أو سلطانا" (عجمی مرد عربی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے اگر چہ وہ عالم ہو یا بادشاہ)۔

مندرجہ بالا تصریحات سے چند باتیں ثابت ہیں:

۱۔ غیر کفو میں نکاح جائز نہیں ہے اگر ہوگا تو منعقد نہیں ہوگا۔

۲۔ عجمی عربی کا کفو نہیں ہوتا اگر چہ وہ عالم ہو یا سلطان ہو، ان تمام صورتوں میں علت عدم سکون اور انتظام عالم میں بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

---

(۱) درمختار۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

(۴) درمختار۔

لہذا وہ لڑکیاں جو دوسرے ملکوں میں پیدا ہوئیں ہیں، وہاں کا ماحول پایا اور تربیت پائی وہ اگر کسی دوسرے ملک میں جبراً یا بلا رضامندی کے بیاہ دی جائیں تو ایسے نکاح منعقد نہ ہوں گے، جبکہ عاقلہ بالغہ کا نکاح کسی دباؤ سے نہیں کیا جا سکتا ہے، ان حالات میں جبری شادیاں نہ ہوں گی، بلکہ ان کا انعقاد ہی نہ ہوگا، تاہم قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجھک نکاح فسخ کر دینا چاہیے، یہ احتیاطاً ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

جبری نکاح

مولانا محمد انظار عالم قاسمی
مرکزی دارالقضاء، امارت شرعیہ، پٹنہ

اِکراہ کی لغوی تعریف:

انسان کا کسی ایسی چیز کے کرنے پر مجبور ہونا جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اکراہ ہے۔ "حمل الإنسان على شيء يكره"[1]، اِکراہ رضا اور محبت کی ضد ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل استعمال کیا جاتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم"[2]۔

اِکراہ کی شرعی تعریف:

ناحق کسی شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر کسی کام کے کرنے پر ڈرا کر مجبور کرنا اکراہ ہے۔

"هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]، اور بعض فقہاء کرام نے اکراہ کی شرعی تعریف اس طرح کی ہے:

(۱) البحر الرائق ۸/ ۷۲، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۹/ ۱۷۷، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۱۶۔

(۳) التعریفات الفقہیہ علی قواعد الفقہ/ ص ۱۸۸، البحر الرائق ۸/ ۱۲۸۔

"وشرعاً حمل الغير على فعل بما يعدم الرضا دون اختياره لكنه قد يفسد وقد لا يفسد"[1]۔

اِکراہ کی اقسام:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- ملجی، ۲- غیر ملجی، اکراہ ملجی: جس میں رضا معدوم اور اختیار فاسد ہوتا ہے، جیسے کسی انسان کو ناحق مجبور کرنا کہ اگر تم فلاں کام نہیں کروگے تو تم کو قتل کر دیں گے، یا یہ کہ فلاں عضو کاٹ دیں گے، اکراہ غیر ملجی: ایسا اکراہ جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، یعنی کسی انسان کو پٹائی یا قید کی دھمکی دے کر کسی کام کے کرنے پر ناحق مجبور کرنا۔

"هو أن الإكراه نوعان: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار ...... ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار......"[2]۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کی تمام صورتوں میں رضا معدوم ہے، اور اصل اختیار تمام صورتوں میں ثابت ہے، ہاں البتہ اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اصول وفروع کی تمام کتابوں میں ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر فى جميع صور الإكراه وأصل الاختيار ثابت في جميع صوره لكن في بعض الصور يفسد الاختيارو في بعضها لا يفسد"[3]۔

---

(۱) اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷۔

(۲) شرح بدایۃ المبتدی علی ہامش الہدایہ ۶/ ۱۴، ۱۵، ۴، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۰۷، البحر الرائق ۸/ ۷۰، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی، کتاب الاکراہ ص ۲۶۹۔

(۳) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۲/ ۲۶۹۔

اکراہ مکرہ کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی حالت اکراہ میں مکرہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، کیونکہ دراصل مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور مبتلی سے اہلیت اور خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکرہ حالت اکراہ میں فرض، حظر، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

"ثم اعلم أن الإكراه لا ينافي أهلية المكره ولا يوجب وضع الخطاب عنه بحال؛ لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب والدليل عليه أن أفعاله تتردد بين فرض و حظر وإباحة ورخصة ويأثم تارة ويؤجر أخرى"۔

رضا کی لغوی تعریف:

رضا، رضي يرضى رضىً ورضواناً مرضاة سے ماخوذ ہے، جس کے معنی راضی ہونا، پسند کرنا، خوش ہونا وغیرہ ہے، رضا سخط (امور کراہت) کی ضد ہے اور صوفیاء کے یہاں رضا سے مراد سرور قلب ہے۔

رضا کی اصطلاحی تعریف:

حنفیہ نے رضا کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اختیار کا ایسا کامل ہونا ہے کہ جس کا اثر چہرہ کے ظاہر سے جانا جاتا ہو۔

"في الاصطلاح عرفه الحنفية بأنه امتلاء الاختيار أي بلوغه ونهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها"[1]۔

اور جمہور فقہاء کرام نے رضا کی تعریف: "أنه قصد الفعل دون أن يشوبه إكراه"[2] سے کی ہے۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۵۔

(۲) الحواشی علی مختصر الخلیل ۵/۹۔

اب فقہاء حنفیہ اور جمہور میں اختلاف اس بات میں ہے کہ رضا اور اختیار دونوں ایک ہیں، یا دو الگ الگ چیزیں ہیں تو اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں، جب کہ جمہور علماء کرام کا کہنا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، یعنی دونوں مترادف الفاظ ہیں۔

"ذهب الحنفية إلى أن الرضا والاختيار شيآن مختلفان من حيث المعنى الاصطلاحي والآثار في حين الجمهور إلى أنهما مترادفان"[1]۔

مذکورہ باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تصرفات مکرہ کے سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور کے درمیان دراصل اختلاف کی بنیاد رضا اور اختیار پر ہی ہے، کیونکہ جمہور کے نزدیک حالت اکراہ میں مکرہ سے رضا اور اختیار دونوں معدوم ہو جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک مکرہ سے حالت اکراہ میں صرف رضا معدوم ہوتی ہے نہ کہ اختیار، بلکہ حنفیہ کے نزدیک اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو اختیار بھی فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقیقت رضا:

اب غور طلب امر یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں رضا کی کیا حقیقت اور اہمیت ہے؟ آیا رضا احکام شرعیہ کے لئے شرط صحت ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں جمہور نے تمام احکام شرعیہ میں رضا کو شرط صحت قرار دیا ہے، سوائے ان احکام کے جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو جیسے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والعتاق والنكاح"[2] (اگر کسی شخص نے مذاق سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، یا کسی سے مذاق میں نکاح کرلیا، یا اپنے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، کشف الاسرار ۴/ ۳۸۳۔

(۲) ترمذی وابوداؤد۔

غلام کو مذاق ہی میں آزاد کر دیا تو سب نافذ ہوں گے)، حنفیہ کے نزدیک بعض تصرفات شرعیہ میں رضا شرط صحت ہے اور بعض میں نہیں (آگے تفصیلی بحث آرہی ہے)۔

اب حالت اکراہ میں مکرہ کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں یا نہیں تو اس سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور میں اختلاف ہے۔

تصرفات کی دو قسمیں ہیں: تصرفات حسیہ اور تصرفات شرعیہ، پھر تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔انشاء، ۲۔اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ جو تصرفات شرعیہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، نکاح، ظہار، یمین، قصاص کا معاف کرنا وغیرہ، اور وہ تصرفات شرعیہ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں وہ بیع، اجارہ وغیرہ ہیں۔

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والرجعة والعتاق والنكاح واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيئ فی الإيلاء والتدبير والعفوعن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعندالشافعي لاتجوز"[1]۔

جمہور کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے جب کہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور نہ ان میں رضاء شرط ہے تو ان احکام میں اکراہ مؤثر نہیں اور ایسے تصرفات حالت اکراہ میں بھی مکرہ کے کرنے سے نافذ ولازم ہوں گے، پس اگر کسی شخص کو ناحق مجبور کیا گیا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور اس شخص نے بھی حالت اکراہ میں ڈر کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، اسی

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۱۸۲۔

طرح سے اگر کسی شخص کو کسی سے نکاح کرنے پر ناحق مجبور کیا گیا اور زبردستی اس سے ڈرا دھمکا کر نکاح پر ہاں کہلوالیا گیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

"وضابط ذلك أن كل مالا يؤثر فيه الفسخ بعد وقوعه لا يعمل فيه الإكراه من حيث منع الصحة، لأن الإكراه يفوت الرضا وفوات الرضا يؤثر في عدم اللزوم وعدم اللزوم يمكن المكره من الفسخ، فالإكراه يمكن المكره من الفسخ بعدا لتحقق، فما لا يحتمل الفسخ لا يعمل فيه الإكراه"(۱)۔

جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے، اور حالت اکراہ میں کئے گئے تصرفات شرعیہ نافذ نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جمہور کے نزدیک تمام تصرفات شرعیہ میں رضا شرط ہے اور حالت اکراہ میں رضا معدوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی مکرہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوتا ہے، بلکہ تمام تصرفات شرعیہ حالت اکراہ میں فاسد ہوتے ہیں۔

"ويرى جمهور العلماء غير الحنفية أن الإكراه يؤثر في هذه التصرفات فيفسدها، فلا يقع طلاق المكره مثلا، ولا يثبت عقد النكاح بالإكراه ونحوها"(۲)۔

شریعت میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی:

شریعت اسلامیہ نے عاقلہ بالغہ عورت کی رضامندی کو نکاح میں بڑی اہمیت دی ہے جیسا کہ آیت قرآنی اور احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبارت نساء سے حنفیہ

---

(۱) فتح القدیر ۹/ ۲۵۴، شرح النقایہ ۲۱/ ۵۲۹۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۱۸، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۴، نیز دیکھئے: المحلی لابن حزم ۹/ ۲۵۸، التفسیر الکبیر ۲/ ۹۹، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۱۳، الإنصاف ۸/ ۴۴۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

کے نزدیک نکاح منعقد ہوجاتا ہے، جبکہ بعض فقہاءکرام کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صحت نکاح کے لئے ولایت شرط ہے، اس لئے اگر کوئی عورت ازخود اپنا نکاح کرلے تو نکاح درست نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے:

"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره"(۱)۔

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن"(۲)۔

ان دونوں آیتوں میں زواج کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی اور اسناد میں اصل فاعل حقیقی ہے، اب زواج کی نسبت عورت کی طرف ہونے سے یہ واضح ہوا کہ عورت کو بھی نکاح کرنے کا حق ہے (۳)۔ حدیث شریف میں بھی عورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ حدیث پاک ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها"(۴)۔

الأیم: ایسی عورت کو کہا جاتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ شریعت نے ایسی عورت کو دوسرے سے زیادہ اپنے نفس کا حقدار بنایا ہے اور زبانی حق کا صدور اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنا نکاح ازخود ولی کی رضامندی کے بغیر کرنے کی مجاز ہوگی (۵)۔

باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا:

ولی کے لئے بالکل مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی عاقلہ بالغہ لڑکی کو کسی ایسے شخص سے نکاح

---

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۳۰۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۳۲۔

(۳) فقہ السنۃ ۲ر ۲۹، ۱۲۸۔

(۴) مسلم شریف۔

(۵) البحر الرائق ۳ر ۱۱۷، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۴ر ۱۵۵۔

کرنے پر مجبور کرے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے۔ اگر کوئی ولی ایسا کرتا ہے تو وہ شریعت اسلامیہ کے خلاف کرتا ہے۔ اس کو ایسی حرکت سے باز آ جانا چاہئے، اس لئے کہ نکاح کے باب میں شریعت نے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی اور اجازت کو ملحوظ رکھا ہے۔

"ولا إجبار علىٰ البكر البالغة في النكاح"(۱)۔

مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں سوالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

۱- ایسی صورت میں رضا نہیں پائی جائے گی اور لڑکی کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں یعنی خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی رضا معدوم ہوتی ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه"(۲)۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کے باب میں انعقاد نکاح کے لئے رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ کتب فقہ میں ہے، چنانچہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل"(۳)۔

۲- اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اس کی رضا اور حقیقی اذن تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کی حالت میں مکرہ سے حنفیہ کے نزدیک اختیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب اس کو اختیار ہے اور وہ اہلیت بھی رکھتا ہے تو اس کے اذن کو حقیقی اذن شمار کیا جائے گا، ہزل پر قیاس کرتے ہوئے(۴)، چنانچہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والعتاق"(۵)۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۹۲۔

(۲) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی/ ۲۶۹۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۱، البحر الرائق/۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۶۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۳، البحر الرائق ۳/ ۲۴۶، درمختار علی ہامش رد المحتار ۲/ ۴۲۱، کتاب الطلاق۔

(۵) ترمذی، ابوداؤد۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نکاح بذریعہ دستخط کا حکم:

اگر کسی لڑکے یا لڑکی کو غیر معمولی دباؤ میں لا کر بوقت نکاح دستخط کرالیا تو یہ نکاح درست ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح منعقد ہونے کے لئے عاقدین کا ایجاب وقبول، زبان سے کہنا اور سننا ضروری شرائط میں سے ہے۔ اسی طرح شاہدین کا بھی عاقدین کے ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے، صرف کسی سے دستخط کروا لینے سے نکاح منعقد نہیں ہوگا[1]۔

۴- اس صورت میں لڑکی کو قطعاً یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ میری شادی جس لڑکے سے کی جارہی ہے یا کی گئی وہ میرا کفو نہیں ہے اور نہ ہی اس لڑکی کو معاشرتی فرق کو کفاءت کی بنیاد بنا کر حق تفریق حاصل ہے۔

۵- چونکہ یہ ایک قسم کا ظلم ہے اور رفع ظلم قضاء یا شرعی کونسل کا فریضہ ہے، اس لئے ایسی صورت میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل کو بر بنائے ناحق جبر واکراہ لڑکی کا نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے اور لڑکی کو بھی بر بنائے جبر واکراہ فسخ نکاح کا حق دیا جائے۔

(۱) الدر المختار ۱/۱۸۶، البحر الرائق ۳/۲۴۶، رد المحتار ۲/۴۲۱۔

جبری شادی

مولانا اعجاز احمد قاسمی
مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دملہ

نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کا اختیار:

عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خودمختار ہے۔ اس کو کوئی شخص نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا۔ حدیث صحیح میں ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها" (عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اس کی اجازت اور مرضی معلوم کی جائے اور اس کی اجازت خاموش رہنا ہے)، نیز دیکھئے: درمختار ۴۱۰/۲۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ويجب علي ولي المرأة أن يتقي الله فيمن يزوجها به وينظر في الزوج هل هو كفوء أو غير كفوء، فإنه إنما يزوجها لمصلحتها لا لمصلحته، وليس له أن يزوّجها بزوج ناقص لغرض له"(1)۔

(عورت کے ولی پر ضروری ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس سے اس کی شادی کرنا

(1) فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/۳۲۔

چاہتا ہے اللہ سے ڈرے، اور شوہر کے بارے میں غور کرے کہ آیا وہ کفو ہے یا نہیں، اس لئے کہ وہ عورت کی شادی کرا رہا ہے اس کی مصلحت کی خاطر، نہ کہ اپنی مصلحت کے پیش نظر اور ولی کے لئے جائز نہیں اپنی غرض کو حاصل کرنے کے لئے کسی ناقص شوہر سے اس کی شادی کر دے)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"أما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والنقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع وإجارة إلا بإذنها ولا على طعام أو شراب أو لباس لاتريده فكيف يكرهها على مباضعة و معاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته"[1]۔

(ولی کا عورت کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرانا اصول ونقول سب کے خلاف ہے۔ اللہ نے کسی ولی کے لئے جائز قرار نہیں دیا کہ وہ عورت کی مرضی کے بغیر کسی شی کی بیع اور اجارہ پر اس کو مجبور کرے اور نہ ایسی چیز کے کھانے، پینے، اور پہننے پر مجبور کر سکتا ہے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے، تو ولی کس طرح عورت کی مرضی کے خلاف کسی شخص سے نکاح پر اس کو مجبور کر سکتا ہے؟ اور ایسے شخص کے ساتھ معاشرت پر مجبور کر سکتا ہے جس کی معاشرت کو وہ پسند نہیں کرتی)۔

حالت اِکراہ کا نکاح:

کسی ولی نے تمام تر شرعی ذمہ داریوں کو فراموش کرتے ہوئے عاقلہ بالغہ کو کسی ناپسندیدہ شخص سے نکاح پر مجبور کر دیا اور بحالت مجبوری اس نے قبول کر لیا تو حنفیہ کی رائے کے مطابق یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۳۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/۵۷۹۔

قاضی یا شرعی کونسل کے ذریعہ فسخ:

عورت کسی طرح شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے پر راضی نہ ہوتو اپنے دعوی کو ثابت کرکے بذریعہ قاضی نکاح فسخ کرالے[1]۔

---

(1) شامی ۲/ ۴۳۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ، مئو

۱-　یہ صورت رضامندی پر محمول ہوگی، اور نکاح صحیح ہوگا۔

۲-　اولیاء کے بارے میں یہ پہلو غالب ہے کہ وہ لڑکی کے حق میں خیر خواہی، شفقت اور اس کے مفادات کی رعایت کو ملحوظ رکھیں گے۔ اگر اس سے ہٹ کر کسی جذبہ کے تحت وہ لڑکی پر دباؤ ڈالتے ہیں تو ان کا یہ فعل باعث گناہ ہوگا، مگر لڑکی کی اجازت جو جبر واکراہ کے تحت حاصل ہو رہی ہے، نکاح کے باب میں اس کی رضامندی پر ہی محمول ہوگی۔

۳-　نکاح کے باب میں شرعاً صرف دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا چاہئے جیسا کہ احادیث نبویہ اور عہد رسالت وقرون مشہودہ کی شادیوں سے معلوم ہوتا ہے[(۱)] اور امام مالکؒ نیز امام کرخی، ابوبکر الجصاص اور دیگر علماء عراق نے بھی صرف اسی کا اعتبار کیا ہے، اگر چہ بعض خارجی امور (فخر ومباہات) کا لحاظ کرتے ہوئے عرفاً دیگر امور میں بھی حنفیہ کے نزدیک کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ امور یہ ہیں:

نسب، اسلام، پیشہ، آزادی، دیانت اور مال[(۲)]۔

(۱)　تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انساب وکفاءت کی شرعی حیثیت تالیف محدث حبیب الرحمن الاعظمیؒ۔
(۲)　رد المحتار ۴/۲۰۹۔

برطانوی لڑکی کے نکاح کی جو صورت سوالنامہ میں مذکور ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لڑکی کے اولیاء اس کا نکاح اپنے خاندان اور گھرانہ میں ہی کرتے ہیں اگرچہ ملک اور وطن بدلا ہوا ہے، لہذا لڑکی کا یہ دعوی کہ میرا نکاح غیر کفو میں ہو رہا ہے، جائز نہیں ہوگا۔

اول تو اس لئے کہ کفاءت کو اولیاء کا حق شمار کیا گیا ہے۔

دوم: اس لئے کہ لڑکی کو اس کا علم ہوتا ہے کہ اس کا نکاح کس سے کیا جا رہا ہے اور اس کی اجازت شامل ہوتی ہے اگر چہ اکراہ کے ساتھ ہو۔

سوم: اس لئے کہ ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے [1]۔

لہذا جن کے نزدیک دین کے علاوہ دیگر امور میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، ان کے نزدیک بھی اختلاف بلد یا شہری اور دیہاتی ہونے کی بنا پر کفاءت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا، اور ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا لحاظ کرتے ہوئے برطانوی نژاد لڑکی کا کفو ہندوستانی یا پاکستانی نژاد لڑکا ہو سکتا ہے، لہذا لڑکی کا مطالبہ تفریق درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس بنیاد پر کہ نکاح کے وقت لڑکی نے جبر اور دباؤ میں اجازت دی تھی، ورنہ وہ اس نکاح پر راضی نہیں تھی، قاضی کو اس نکاح کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۴؍۲۱۹۔

جبری شادی

مولانا بہاء الدین ندوی، کیرالا

۱- شافعی مسلک کے مطابق لڑکی کی رضامندی کی اہمیت ہے، لیکن اگر لڑکی کنواری (بکر) ہو تو اس لڑکی کے باپ (باپ نہیں ہے تو دادا) اس لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کرسکتا ہے، جبکہ وہ شادی کفو سے ہوجائے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ایک لڑکی کے مستقبل کے بارے میں لڑکی سے بھی اچھی طرح باپ یا دادا جانتے ہیں اور اپنی بیٹی کو کسی طرح کی مضرتآنے کی خواہش عموماً ان کو نہیں ہوگی، تو لڑکی کے کنواری ہونے کی صورت میں اس کی پوری اجازت شافعی مسلک میں ضروری نہیں ہے اور اگر ثیب (جو کنواری نہیں ہے) ہے تو اس کی اجازت کے بغیر شادی صحیح نہیں ہے۔

"وللأب تزوج البكر صغيرة وكبيرة بغير إذنها لكمال شفقته ويستحب استئذانها أي الكبيرة تطييبا لخاطرها، وليس له تزويج ثيب إلا بإذنها فإن كانت صغيرة لم تتزوج حتى تبلغ، لأن الصغيرة لا إذن لها، والجد كالأب عند عدمه في جميع ماذكر"

لیکن ہمارے مسئلہ میں رضامندی کی بات آتی ہے۔ اس میں شافعی مسلک کا حکم یہ ہوگا کہ اگر شادی کفو سے نہیں ہے تو وہ باطل ہے، چاہے ولی کو جبر کرنے کا حق ہو یا نہ ہو۔ امور کفاءت کی جو خصلتیں آتی ہیں وہ فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

"لوزوّجها الولي غير كفء أو بعض الأولياء المستووين برضاها ورضا الباقين صح التزويج، ولو زوّجهاالأقرب برضاها فليس للأب اعتراض، ولوزوّجها أحدهم بغير كفء برضاها دون رضاهم لم يصح: وفى قول: يصح، ولهم الفسخ، ويجري القولان في تزويج الأب أو الجد، بكراً صغيرة أو بالغة غير كفء بغير رضاها، ففى الأظهر باطل، وفي الآخر: يصح، وللبالغة الخيار وللصغيرة إذا بلغت".

۲- نکاح کے انعقاد میں یا دوسرے کسی معاملے کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، لیکن اِکراہ اس صورت کو بولا جاتا ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط موجود ہوں:

ا۔ اِکراہ کرنے والے کو جس بات کو بول کر کے وہ اِکراہ کرتا ہے، اس کو نافذ کرنے کی طاقت ہو۔

۲۔ اِکراہ معجّل یعنی حالی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر کل یا پرسوں یا ایک مہینہ کے بعد قتل کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ اِکراہ میں شامل نہیں ہے۔

۳۔ اس دھمکی سے سلامتی پانا ناممکن ہو۔

"وشرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ماهدد به عاجلاً بولاية أو تغلب، وعجز المكره عن دفعه بفرار أو استغاثة وظنه أنه ان امتنع فعل ماخوّفه به ناجزاً فلا يتحقق العجز بدون اجتماع ذلک كله".

پاسپورٹ جلادینے کی دھمکی اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ عموماً وہ بات بعد کی ہوگی، ہاں اگر لڑکی کے سامنے پاسپورٹ جلادینے کی دھمکی ہو تو وہ اِکراہ ہے۔

میرا شک یہ ہے کہ اِکراہ کی بات اس میں کیسے آئے گی، لڑکی پر اِکراہ کرنا ہماری بحث کا موضوع نہیں ہے۔ اگر ولی کو کوئی شادی پر مجبور کرے تو اس کو اِکراہ (عقد یا معاملے میں اِکراہ) بولا جاتا ہے۔ ولی لڑکی پر اِکراہ کرے تو یہ شادی یا معاملے میں اِکراہ نہیں ہوگا۔

۳- کفاءت میں جو باتیں معتبر ہیں ان میں سے ''نسب'' (خاندان) کے تحت اس مسئلہ کو رکھا جا سکتا ہے، اگر لڑکا کفو نہیں ہے تو اس صورت میں تفریق کا حق مسلک شافعی کے مطابق خود لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کے بعد تفریق کرنا اور اس کے پہلے تفریق کرنا دونوں کا حکم ہر ایک مسئلہ میں ایک ہے، یعنی اگر زن وشوئی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہوتی ہے تو مہر واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس کے قبل ہے تو مہر کا آدھا حصہ واپس دینا واجب ہے۔

۵- جواب نمبر (۳) کی عبارت سے واضح ہے کہ اگر غیر کفو سے شادی ہوگی تو لڑکی کو خود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر بالغ نہیں ہے تو بالغ ہونے کے بعد بھی یہ حق حاصل ہے، تو لڑکی کے قول پر عمل کرنا قاضی اور شرعی کونسل کے لئے جائز ہے، لیکن فسخ کا صیغہ لڑکی کے منہ سے آنا چاہئے، کیونکہ فسخ کا حق اس کا ہے۔

جبری شادی

شیخ عبدالقادر عبداللہ القادری، کیرالا

عربی سے ترجمہ

ولی کو عاقلہ شوہر دیدہ لڑکی کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دے، کیونکہ مسلم کی روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" (ثیبہ اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ حق دار ہے)، اس کی علت یہ ہے کہ مردوں سے سابقہ پیش آنے کی وجہ سے اس کی ناواقفیت ختم ہو چکی ہوتی ہے اور وہ مردوں کی طرف سے پہنچنے والے نفع ونقصان کو سمجھ لیتی ہے برخلاف کنواری لڑکی کے[1]۔

نکاح میں عورت کی رضامندی شرط ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے[2] اور عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ۱- ثیبہ (شوہر دیدہ)، ۲- باکرہ (کنواری)[3]، اور "والنساء علی ضربین" سے مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلے میں جبر نہیں کیا جا سکتا اور کنواری لڑکیوں کے معاملہ میں باپ اور دادا کو جبر کرنے کا حق ہے[4]۔

---

(۱) التحفۃ ۷/ ۲۴۵۔

(۲) تحفۃ الطلاب بشرح تنقیح اللباب ج ۲/ ۲۲۴۔

(۳) شرح ابن قاسم الغزی علی متن ابی شجاع۔

(۴) حاشیۃ الباجوری ۲/ ۱۱۲۔

ثیبہ بالغہ پر جبر کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کی شادی کرائی جا سکتی ہے، اِلا یہ کہ وہ اجازت دے اور اس کا یہ کہنا: "اگر میرے والد رضامند ہیں تو میں بھی رضامند ہوں" کافی نہ ہوگا اگر اس کا مقصد اپنی رضامندی کو اپنے والد کی رضامندی پر معلق کرنا ہو۔ اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ میرے والد جو کریں میں اس پر راضی ہوں تو یہ جائز ہے اور اس وقت یہی دستور ہے [(۱)]۔

عقد کے مکمل ہونے سے قبل عورت کا رجوع نہ کرنا بھی شرط ہے، لیکن اگر وہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد رجوع کرے تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی بینہ پیش کیا جائے۔

نکاح دو گواہوں کی موجودگی ہی میں صحیح ہوگا اور ان کا آزاد، مرد، عادل (راست باز) اور سننے والا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ جس چیز پر گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط ہے، اور دیکھنا بھی شرط ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے کہ اقوال دیکھنے اور سننے کے ذریعہ ہی ثابت ہوتے ہیں [(۲)]۔

آواز پر اعتماد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر دونوں گواہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کو دیکھے بغیر ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں لیکن قطعی طور پر ان کے دل میں یہ خیال ہو کہ ایجاب کرنے والا فلاں ہے اور قبول کرنے والا فلاں تو یہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی علت ذکر کی جا چکی ہے یعنی یہ کہ ان دونوں کو ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح کے دو گواہوں سے مقصود یہ ہے کہ تنازع کی صورت میں عقد کو ثابت کیا جا سکے جو علم نہ ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہوسکتا۔" النہایہ" ۶ / ۲۱۸ میں ہے:" وشرطهما حرية وسمع" (گواہوں میں آزادی اور سننا شرط ہے) اس لئے کہ جس چیز کی گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط قرار دیا گیا اور دیکھنا بھی، کیونکہ اقوال کا ثبوت دیکھ کر اور سن کر ہی ہوتا ہے۔

---

(۱) الانوار فی عمل الابرار ۲ / ۵۳، ۵۲۔

(۲) التحفۃ مع المنہاج ۷ / ۲۲۸۔

اگر عورت کی طرف سے رضا مندی نہیں پائی گئی یا اس کے ساتھ زبردستی کی گئی اور نکاح جبر کے ساتھ ہوا اور زن وشوئی کے تعلقات نہیں قائم ہوئے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے، اگر مرد کفو نہ ہو۔ کفاءت کا اعتبار پانچ امور میں ہوتا ہے جن کو شارع نے بیان کیا ہے اور اختلاف مکان نے اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نکاح اور دیگر عقود و معاملات کے درمیان فرق ہے، چنانچہ عقد نکاح میں دونوں گواہوں کا موجود رہنا بھی شرط ہے برخلاف معاملات کے جو غیر موجودگی میں بھی درست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ''اسنی المطالب'' میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

جبری شادی

مولانا نیاز احمد عبدالحمید طیب پوری
الجامعۃ الاسلامیہ خیر العلوم، سدھارتھ نگر

۱- جی نہیں، یہ رضامندی تصور نہ ہوگی، اس لئے کہ لڑکی مکرہ ہے اور قبول نکاح میں مکرہ کے ارادہ کی تنفیذ کر رہی ہے نہ کہ اپنے جذبات کی ترجمانی۔

"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهو عل "(میری امت سے .. بھول، چوک اور اس چیز کو معاف کر دیا گیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

۲ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی رضامندی کا پورا اختیار ہے لیکن اس اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اپنی شادی کے تعلق سے مختار کل ہے، بلکہ حدیث کی صراحت کے بموجب ولایت کی شرط باقی رہے گی۔

۳- لڑکی کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ عدم کفاءت کا دعوی کرے اور اس کے ذریعہ حق تفریق حاصل کرے۔ اصل کفاءت اسلام ہے اور سارے کلمہ گو مسلمان اور بھائی بھائی ہیں، پیشے بھلے ہی الگ الگ ہوں، کوئی مسلمان لڑکا لڑکی برضا و رغبت کسی بھی سماج میں بسنے والی لڑکی یا لڑکے سے شادی کر سکتے ہیں، اگر سماجی تفاوت اور رہن سہن کے اختلاف سے کوئی منفی پہلو سامنے آتا ہے اور ازدواجی زندگی میں ایسی کڑواہٹ پیدا ہوتی ہے جو معاشرتی زندگی کی گاڑی

کے آگے بڑھنے میں سخت مانع ہے تو شریعت نے اس کے لئے استثنائی صورتیں رکھی ہیں، لیکن محض سماجی رکھ رکھاؤ اور معاشرتی تفاوت کو عدم کفاءت قرار دینا زیادتی اور اسلامی تصور کے خلاف ہے۔

۴- اکراہ کی کوئی چیز واقع نہیں ہوتی ہے، چاہے طلاق ہو یا عتاق، صورت مسئولہ میں لڑکی مکرہ ہے، اس لئے اس کا نکاح ہی نہیں ہوا، اب اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہیں تو لڑکی مہر مثل کی مستحق ہوگی، لڑکے کو زانی نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس پر شرعی حد جاری کی جاسکتی ہے، اگرچہ نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

جسمانی تعلقات قائم نہ ہونے کی صورت میں لڑکی مستحق نہ ہوگی، ایک بات اور ملحوظ خاطر رہے کہ نکاح فاسد سے وطی کی صورت میں عدت واجب ہوگی، سید سابق فقہ السنہ میں رقمطراز ہیں:

"من وطي امرأة بشبهة وجبت عليها العدة؛ لأن وطأ الشبهة كالوطأ في النكاح في النسب، فكان كالوطأ في إيجاب العدة، وكذلک تجب العدة في زواج فاسد إذا تحقق الدخول۔

أما الظاهرية فقالت: لا تجب العدة فی النكاح الفاسد ولو بعد الدخول لعدم وجود دليل على إيجابه من الكتاب والسنة"[1] (جو کسی عورت سے شبہ کی بنا پر وطی کر لے تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ کی وطی نسب کے سلسلے میں نکاح کی وطی کی طرح ہے، لہٰذا یہ عدت کو واجب کرنے میں وطی کی طرح ہو گیا۔ اسی طرح نکاح فاسد میں اگر دخول ہو جائے تو عدت واجب ہوگی۔ جہاں تک ظاہریہ کا تعلق ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ نکاح فاسد میں عدت واجب نہیں ہے، خواہ دخول ہو چکا ہو، اس لئے کہ کتاب وسنت سے اس کو واجب کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے)۔

(۱) فقہ السنہ ۲/ ۴۷۵۔

جبری شادی

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- صورت مسئولہ میں عاقلہ بالغہ سے زبردستی ہاں کہلوالینا نکاح کے لئے اس کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ جبر واکراہ کی مذکورہ صورتیں اس کی عدم رضا پر دلالت کر رہی ہیں۔

۲- اگر والدین یا اولیاء محض شفقت اور مصلحت دین ودنیا کی بنا پر استیذان وانکاح کے لئے بالغہ پر جبر واکراہ کا شائستہ طریقہ اختیار کریں، اس میں ان کی اپنی یا خاندان وغیرہ کی غرض یا مفاد شامل نہ ہو اور کوئی فریب ودھوکہ کی حرکت نہ ہو تو یہ رضا ونکاح درست ہے، ورنہ سوال میں جبر واکراہ کے مذکورہ طریقوں سے جو نکاح ہوگا وہ فاسد ہوگا، کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک رضا اور عدم اکراہ انعقاد نکاح کے لئے شرط ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"الرضا والاختيار من العاقدين أو عدم الإكراه . هو شرط عند الجمهور غير الحنفية، فلا يصح الزواج بغير رضا العاقدين، فإن أكره أحدهما على الزواج بالقتل أو بالضرب الشديد أو بالحبس المديد كان العقد فاسداً، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وأخرج النسائي عن عائشة أن فتاة هي الخنساء ابنة خذام

الأنصارية دخلت عليها فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه يرفع بي خسيسته وأنا كارهة......فجاء رسول الله ﷺ ......فجعل الأمر إليها" الحديث۔

(حنفیہ کو چھوڑ کر جمہور کے نزدیک رضامندی، اختیار اور عدم اکراہ دونوں کی جانب سے شرط ہے، چنانچہ بغیر رضائے عاقدین نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی قتل، شدید مار، یا طویل مدت تک قید کا خوف دلا کر نکاح کے لئے راضی کر لیا گیا تو یہ نکاح فاسد ہوگا، حضور ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا کہ میری امت کو اللہ تعالیٰ خطا ونسیان اور اکراہ کی حالت میں معاف کرتا ہے، اور ایک حدیث جس کو امام نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، یہ ہے کہ خنساء بنت خذام انصاریہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ میرے والد نے اپنے چچازاد بھائی سے میری شادی کر دی ہے تاکہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے اور اسے میں ناپسند کرتی ہوں، اسی دوران حضور ﷺ تشریف لائے پھر یہ بات آپ کو بتائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں اختیار ہے)[1]۔

امام ابن تیمیہؒ نے جبری شادی کو حرام اور جاہلی عمل قرار دیا ہے[2]۔

یہ بھی ایک المیہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں پسند کی شادی کا رجحان روز افزوں ہے۔ کفاءت کا معیار بھی ماڈرن ہو گیا ہے، جو بیشتر محرمات کے ارتکاب کا شاخسانہ ہے، اس کے اولین مجرم اولیاء ہیں جن کی تربیت و سرپرستی میں معیار کفاءت "الخبيثات للخبيثين" کی منزل تک پہنچ گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مرحلے میں اولیاء کے حق اجبار استعمال کرنے سے عظیم مفاسد پیدا ہونے لازمی ہیں، اس لئے اولیاء کو چاہئے کہ ان حالات میں عاقدین پر ظالمانہ جبر واکراہ کا ارتکاب کر کے اپنے جرائم کے کھاتے کو ضخیم نہ بنائیں۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۸۷۔

(۲) فتاوی شیخ الاسلام ۳۲/۵۲۔

۳- اسلام کی عظیم خصوصیات میں مساوات انسانی ایک ایسی حقیقت ہے جس نے عرب وعجم کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے، طبقاتی، علاقائی اور نسلی امتیازات وفرق درجات کو جس طرح مٹایا ہے وہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ شادی کے معاملے میں کفاءت کے جتنے معیارات قائم کئے گئے ہیں جن کا ثبوت کتاب وسنت میں نہیں ہے، وہ سب قرون اولی کے بعد کی پیداوار ہیں، اس لئے مغربی وایشیائی معاشرتوں کے فرق کو عدم کفاءت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ مشرق ومغرب میں آباد مسلمانوں کے درمیان نکاح اور قرابت کے لئے دین وایمان اور کردار واخلاق میں کفاءت ساری کفاءتوں پر مقدم ہے۔ اگر دو ملکوں یا ایک ہی ملک وبستی میں رہنے والے طرفین کے درمیان یہ شرعی کفاءت معدوم ہو تو بلا شبہ سوال میں مذکور دعوی کرنے کا حق لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- یہ سوال مبہم ہے۔ جب تک یہ واضح نہ ہو کہ عقد نکاح رضا یا اکراہ کی حالت میں ہوا ہے اور اس رضا یا اکراہ کی کیفیت کیا رہی؟ پھر کن حالات میں زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے، یا کیوں نہیں ہوئے؟ شرعی حکم کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے؟ البتہ فسخ نکاح کی صورت میں مہر کے وجوب وعدم وجوب کا فرق ہوگا۔

۵- فسخ کر سکتے ہیں جیسا کہ جواب نمبر ۲ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مذکور جو خنساء انصاریہ کے واقعہ پر مشتمل ہے، اس پر بین دلیل ہے۔

جبری شادی

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱۔ سوال نامہ میں درج تفصیلات کی روشنی میں صورت مسئولہ میں رضا مندی کا تحقق نہیں ہوگا اور اس طرح زبردستی نکاح کے لئے کہلوایا گیا ''ہاں'' معتبر نہیں ہوگا۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسے جبری نکاح کو مسترد کرتے ہوئے کفو سے اپنی پسند کا دوسرا نکاح کر سکے۔ اسلامی معاشرے پر واجب ہے کہ وہ اپنے ہاں مصالح کے تحفظ کو یقینی بنائے اور جزئیات فقہ کے غلط استعمال پر قابو پائے۔ اس طرح کی صورت حال میں شرعی عدالتوں کو بھی ایسی مظلوم خواتین کی بھرپور دادرسی کرنی چاہئے۔ اپنی کتاب ''اسلام کا نظریہ جنس'' میں راقم ''جوڑ کا نکاح'' اور ''شادی میں اولیاء کا دخل'' کے عنوانات کے تحت مسئلہ کی جزئیات پر تفصیل سے لکھ چکا ہے جس کے دہرانے کی اس وقت ضرورت نہیں ہے(۱)۔

۲۔ صورت مسئولہ میں یہ لڑکی کی رضا اور اس کا حقیقی اذن نہیں ہوگا، اور اس کی بنیاد پر ہونے والا نکاح بھی اسی طرح غیر حقیقی اور غیر مؤثر ہوگا۔

۳۔ ہاں! صورت مسئولہ میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہوگا اور بر بناء کفاءت اس کو تفریق کا اختیار حاصل ہوگا۔

---

(۱) مطبوعہ ادارہ علم وادب علی گڑھ طبع دوم ۲۰۰۰ء۔

۴- دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی صورت میں رشتہ کو ممکن حد تک نبھانے کی کوشش کی جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

۵- ہاں! جبر واکراہ کا یقین ہونے کی صورت میں شرعی کونسل یا قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری نکاح

قاضی محمد کامل قاسمی
آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ، نئی دہلی

اسلام نے ازدواجی رشتوں کے انتخاب کے لئے زوجین اور ان کے متعلقین کو کئی بنیادی ہدایات دی ہیں۔ ان پر عمل کرنے سے یہ رشتہ ہمیشہ خوشگوار اور مستحکم رہتا ہے، مثلاً رشتہ کرتے وقت لڑکے یا لڑکی کے انتخاب میں ترجیح کی بنیاد دینداری اور حسن اخلاق ہونی چاہئے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "تنکح المرأة لأربع: لما لها و لحسبها ولجمالها و لدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك"[1]۔

(عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، اس کی خاندانی خوبیوں کی وجہ سے، اس کے حسن و جمال کی وجہ سے اور اس کے دین کی وجہ سے، تم دیندار عورت سے نکاح کر کے کامیابی حاصل کرلو۔ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں) (بخاری ومسلم)۔

دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: إذا خطب إليكم

---

(1) مشکاۃ ۲/۲۶۷۔

من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إن لا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض و فساد عريض[1]

(جب تمہیں کوئی ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو، تو تم اس سے نکاح کرادو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بڑا فتنہ اور فساد ہوگا)۔

و يندب .... والنظر إليها قبله[2]۔

(نکاح سے پہلے عورت کو دیکھنا مندوب ہے)۔

مخطوبہ کو دیکھنے سے متعلق حضور اکرم ﷺ کے ارشادات:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: "إنى تزوجت امرأة من الأنصار قال: فانظر إليها فإن فى أعين الأنصار شيئاً"[3]۔

(میں نے ایک انصاری خاتون سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دیکھ لو، اس لئے کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے)(مسلم)۔

(۲) حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى مايدعوه إلى نكاحها فليفعل[4]۔

(جب تم میں سے کوئی عورت کو پیغام نکاح دے تو اگر وہ ان خوبیوں کو جو اسے اس خاتون سے نکاح کرنے پر آمادہ کر رہی ہیں دیکھ سکتا ہو، تو اسے ایسا کر لینا چاہئے)۔

---

(۱) مشکاۃ ۲/۲٦۷۔

(۲) شامی ۲/۲٦۱، ۲٦۲۔

(۳) مشکاۃ ۲/۲٦۸۔

(۴) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔ دیکھئے: مشکاۃ ۲/۲٦۸۔

(۳) حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: خطبت امرأة فقال لي رسول الله ﷺ: هل نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤ دم بينكما"[1]۔

(میں نے کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا، تو مجھ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اسے دیکھ لیا ہے، اس لئے کہ دیکھنا تم دونوں کی الفت ومحبت کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اولیاء کو ہدایت کی گئی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ان کی اجازت اور رضامندی سے کریں، اس کے بغیر نہ کریں۔

اللہ تبارک وتعالی نے فرمایا ہے:

و إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف[2] (اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی، پھر وہ اپنی عدت کو پورا کر چکیں، تو ان کو اس سے نہ روکو کہ اپنے انہی خاوندوں سے نکاح کرلیں جب کہ آپس میں دستور کے موافق راضی ہو جاویں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الأيم أحق بنفسها من وليها و البكر تستأمر و إذنها سكوتها[3] (ثیبہ اپنے نفس کی، اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب قائم کیا ہے:

"باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها" (والد وغیرہ باکرہ اور ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہ کریں)۔

اس کے تحت انہوں نے حدیث پیش کی ہے۔

---

(۱) رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارمی، مشکاۃ ۲/ ۲۶۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۳) مسلم، بحوالہ مشکاۃ ۲/ ۲۷۰۔

عن أبي سلمة أن ابا هريرة حدثهم أن النبي ﷺ قال: "لا تنكح الأ يم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالو ا يا رسول الله :و كيف إذنها قال: أن تسكت[1]۔

(حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کی صریح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ (کنواری) لڑکی کا نکاح بھی اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا خاموش ہو جانا اس کی اجازت ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول الله ﷺ إن البكر تستحيي قال: رضاها صمتها" (یارسول اللہ ﷺ باکرہ حیا کرتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے) (حوالہ سابق)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها و إن أبت فلا جواز عليها۔

(یتیم لڑکی سے اس کے نفس کے متعلق اجازت چاہی جائے گی، چنانچہ اگر وہ خاموش رہے تو یہی اس کی اجازت ہے اور اگر وہ انکار کر دے تو اس پر جبر کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے)[2]۔

یتیمہ اس بالغ لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے والد کا انتقال ہو گیا ہو۔ اس حدیث میں یتیمہ سے مراد وہ باکرہ لڑکی ہے جس کے والد کا انتقال اس کے بالغ ہونے سے قبل ہو گیا ہو۔ اس

---

(۱) بخاری ۲/۷۷۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے کی ہے اور دارمی نے اسے حضرت ابوموسی سے نقل کیا ہے (مشکاۃ ۲/۲۷۱)۔

حدیث میں ایسی لڑکی کا نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر کوئی باپ یا اور کوئی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کردے تو وہ نکاح نافذ ولازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے: **أن رجلا زوج ابنته و هي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما** (۱)۔

(ایک آدمی نے اپنی باکرہ لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردی، وہ لڑکی نبی کریم ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب عثمان بن مظعونؓ کا انتقال ہوا تو انہوں نے ایک لڑکی چھوڑی، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے ماموں قدامہ نے میرا نکاح اس سے کردیا اور وہ اس لڑکی کے چچا تھے۔ اور انہوں نے اس سے مشورہ نہیں کیا۔ یہ واقعہ اس کے والد کے انتقال کے بعد کا ہے، اس نے اس نکاح کو ناپسند کیا اور لڑکی نے مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ نکاح کرانے کو پسند کیا، لہذا اس کا نکاح مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ کردیا گیا (۲)۔

اور شامی میں ہے: **وإن زوّجها بغير استئمار فقد أخطأ السنة و توقف على رضاها. بحر عن المحيط** (۳)۔

(اور اگر اس کا نکاح اجازت لئے بغیر کیا تو اس نے سنت کے خلاف کیا، اور نکاح اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا)۔

ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ابوداؤد شریف کے حوالہ سے آرہی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک باکرہ لڑکی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر

---

(۱) المحلی لابن حزم ۹/۶۱، ۴، بحوالہ المفصل فی احکام المرأة والبیت المسلم، دفعہ ۲۰۵۱ / ۳۴۶۔
(۲) ابن ماجہ، بحوالہ تحریر المرأة فی عصر الرسالہ ج ۵/۷۱۔
(۳) شامی ۲/۲۹۸، ۲۹۹۔

عرض کیا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو ناپسند کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس حدیث میں اس کی وضاحت نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے والد نے اس سے اجازت لے کر کیا تھا یا اس کی اجازت کے بغیر۔ ابوداؤد میں اس حدیث پر درج ذیل باب قائم کیا گیا ہے: **باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها** ۔ اور "بذل المجهود في حل أبي داؤد" میں اس کی تشریح "بغير إذنها" سے کی گئی ہے[1] اس تشریح سے معلوم ہوا کہ اس باکرہ لڑکی کا نکاح اس کے والد نے اس کی اجازت کے بغیر کیا تھا، لہذا حضرت خنساء بنت خذام رضی اللہ عنہا کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کے والد نے ان کا نکاح ان سے اجازت لئے بغیر کیا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: **إن جارية بكراً أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ**[2]۔

(ایک باکرہ لڑکی نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو پسند نہیں کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دے دیا)۔

حضرت خنساء بنت خذامؓ انصاریہ سے روایت ہے: **أن أباها زوّجها و هي ثيب فكرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها**[3]۔

(ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیبہ تھیں۔ انہوں نے اس نکاح کو پسند نہیں کیا، وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا)۔

ان حدیثوں کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ لڑکی پر جبر و اکراہ کر کے اس سے ایجاب یا

---

(۱) بذل المجہود فی حل ابی داؤد ۵ حصہ: ۱۰/ ۱۰۲ مکتبہ دارالباز، عباس احمد الباز، مکۃ المکرمہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، مشکاۃ ۲/ ۲۷۱۔

(۳) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲۔

قبول کرالیا گیا، اس کے بعد اس نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کی شکایت کی، اور اس کے اس نکاح کو ناپسند کرنے کا اظہار کرنے پر آپ علیہ السلام نے اس کے نکاح کو رد کر دیا ہو، یا اسے اختیار دے دیا ہو۔

ذیل میں مکرہ کے نکاح کا حکم بیان کرنے سے پہلے اِکراہ کے لغوی معنی، اصطلاحی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

اِکراہ کا لغوی معنی:

اِکراہ کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے "الموسوعۃ الفقہیہ" میں ہے:

"قال في لسان العرب : أكرهته، حملته على أمر هو له كاره ، و فى مفردات الراغب نحوه ـ لسان العرب ، و المصباح المنير ، مادة (كره) ...... ولخص ذلک كله فقهاؤنا إذ قالو ا : الإكراه لغة : حمل الإنسان على شئی يكرهه يقال : أكرهت فلاناً إكراها : حملته على أمر يكرهه "۔

"لسان العرب" میں اکرهته کے معنی میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر اکسایا، لکھے ہیں،" مفردات الراغب" میں بھی ایسے ہی ہے۔" لسان العرب"،" مصباح المنیر" مادہ "کرہ"......ہمارے فقہاء نے ان سب معانی کی تلخیص کر کے فرمایا ہے کہ اِکراہ کے لغوی معنی ہیں: انسان کو ایسی چیز کے کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، کہا جاتا ہے: اکرهت فلاناً إکراها میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر مجبور کیا) (1)۔

اِکراہ کی اصطلاحی تعریف:

" هو فعل يفعله الإنسان بغيره فيزول به الرضا " زاد فى "المبسوط":

(1) مجمع الانہر ۶/ ۴۱۲، شامی ۵/ ۸۰ بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۹۸۔

أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره ، أو يسقط عنه الخطاب"[1]۔

(اکراہ ایسا فعل ہے جسے انسان دوسرے کی وجہ سے کرتا ہے، لہذا اِکراہ کی وجہ سے مکرہ کی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ "المبسوط" میں اضافہ کیا ہے: یا اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی اہلیت ختم ہوئے بغیر اس کا اختیار بیکار ہوجاتا ہے، یا مکرہ سے خطاب ساقط ہوجاتا ہے)۔

اِکراہ کی قسمیں:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔تام، ۲۔ناقص۔

اِکراہ تام:

و أما بیان أنواع الإكره فنقول: إنه نوعان: نوع يوجب الإ لجاء والاضطرار طبعاً كا لقتل والقطع و الضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر ...... و هذا النوع يسمى إكراهاً تاماً[2]۔

(جہاں تک اِکراہ کی قسموں کی وضاحت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اِکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا طبعاً مجبور و مضطر ہونا لازم آتا ہے، جیسے مکرہ کو قتل کرنے یا اس کے کسی عضو کو کاٹنے، یا ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا، جس سے جان جانے یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، پٹائی کم ہو یا زیادہ، اس قسم کا نام اِکراہ تام ہے)۔

اِکراہ ناقص:

و نوع لا يو جب الإلجاء و الاضطرار و الحبس و القيد و الضرب

(۱) البحر الرائق ۸/۷۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۵۔

الذی لا یخاف منه التلف، ولیس فیه تقدیر لاز م ..... و هذا النوع من الإکراه یسمی إکراها ناقصاً [1]

(دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا مجبور ومضطر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔اس قسم میں قید کرنے، بیڑی ڈالنے اور ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا ہے جس سے جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس میں کوئی مقدار ضروری نہیں ہے۔اِکراہ کی اس قسم کا نام کراہ ناقص ہے)۔

اِکراہ کے ساتھ صحیح ہونے والے تصرفات:

فا لطلاق والعتاق والرجعة والنکاح والیمین والنذر و الظهار .... هذه التصرفات جائزة مع الإکراه عندنا [2]۔

(طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، قسم، نذر اور ظہار وغیرہ ایسے تصرفات ہیں جو حنفیہ کے نزدیک اِکراہ کے ساتھ (نہ چاہتے ہوئے کر لینے سے بھی) جائز ہو جاتے ہیں)۔

مکرہ کے نکاح کا حکم:

مکرہ کا نکاح وطلاق وغیرہ تصرفات صحیح ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ مکرہ سے اِکراہ کی صورت میں اس کی صرف طبعی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ وقوع طلاق کے لئے طبعی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق میں طلاق دینے والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالانکہ طلاق دینے پر وہ طبعًا راضی نہیں ہے۔

لأن الفائت بالإکراه لیس إلاالرضا طبعاً، وإنه لیس بشرط لوقوع

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۸۲۔

الطلاق . فإن طلاق الهازل واقع و ليس براضٍ به طبعاً[1]۔

صحت نکاح کے لئے عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے لفظ کو سننا شرط ہے۔ حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح اِکراہ اور مذاق میں کرنے سے صحیح ہو جاتا ہے۔

(و شرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر) ليتحقق رضاهما (قوله: ليتحقق رضاهما) أي ليصدر منها ما من شانه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل[2]۔

نکاح وطلاق کے مذاق میں صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ثلاث جد هن جد و هز لهن جد :النكاح و الطلاق و الرجعة"۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس لئے بھی کہ نکاح ایک قولی تصرف ہے، لہٰذا اس میں اِکراہ مؤثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق اور عتاق پر اِکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق[3]۔

جب نکاح میں اِکراہ مؤثر ہی نہیں ہوگا تو اِکراہ کے ذریعہ ہونے والا نکاح اور وہ نکاح جو بغیر اِکراہ کے ہو، دونوں کا حکم ایک ہی رہے گا، یعنی دونوں قسم کے نکاح صحیح ہو جائیں گے۔

۱- یہ صورت حقیقی رضامندی میں تو شامل نہیں ہوگی، البتہ اس صورت میں اس کے نکاح کے لئے ہاں کہہ دینے سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ صحت نکاح کے لئے حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ نکاح مذاق میں کرنے سے اور زبردستی کرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔
(۲) شامی ۳/ ۲۷۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۴۔

۲- عاقلہ بالغہ خاتون کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، اس اصول کا تعلق نکاح کے سلسلہ میں انعقاد نکاح سے پہلے کے حالات سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے اختیار ورضامندی کے بغیر اس کے نفس کے متعلق کسی کو کوئی تصرف کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ نکاح کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں، اس اصول کا تعلق اس صورت سے ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اِکراہ کرکے اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جائے، تو نکاح کے لئے ہاں کہلوانے پر اس اِکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس عاقلہ بالغہ لڑکی نے بغیر اِکراہ نکاح کے لئے ہاں کہا ہے۔ لہٰذا اس سے نکاح صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد میں اِکراہ مؤثر نہیں ہے، مکرہ کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

ہاں اگر زبان سے نکاح قبول نہیں کرایا گیا اور زبردستی نکاح نامہ وغیرہ پر دستخط کرالئے گئے تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔

۴- سوال ۱ و ۲ میں جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے، اگر اس میں شوہر خاتون کا کفو ہو اور مہر، مہر مثل یا اس سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو زوجین کے مابین ازدواجی تعلقات قائم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، دونوں صورتوں میں یہ نکاح صحیح ولازم ہو جائے گا۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس خاتون کا کفو ہو لیکن مہر، مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو۔ اور خاتون مہر مثل سے کم پر راضی نہ ہو اور زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو یہ خاتون قاضی کے پاس کیس کرکے تفریق کرانے کا مطالبہ کرسکتی ہے اور اگر زوجین کے مابین زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں، چاہے بیوی کے شوہر کو جماع پر قدرت دینے کی وجہ سے یا شوہر نے زبردستی اس سے جماع کرلیا ہو، دونوں صورتوں میں بیوی کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔ مہر کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر تفریق بیوی کے مطالبہ پر باہم زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہوئی ہو تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے اور یہ تعلقات بیوی کی رضا مندی سے ہوئے تو بیوی کو صرف مقررہ مہر ملے گا، خواہ وہ مہر مثل سے کتنا ہی کم ہو۔ اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ جماع کیا تو بیوی پورے مہر مثل کی حق دار ہوگی۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس کا کفو نہ ہو اور بیوی عدم کفاءت کی صورت میں اس کے ساتھ رہنے پر نہ صراحۃً راضی ہو اور نہ دلالۃً تو وہ قاضی کے پاس مقدمہ کر کے تفریق کرا سکتی ہے، بشرطیکہ باہم ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا شوہر زبردستی جماع کرلے۔ بیوی اپنی مرضی سے شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے۔ اگر بیوی عدم کفاءت کے باوجود شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کر دے یا دلالۃً، مثال کے طور پر شوہر کو جماع پر قدرت دے دے تو اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔

۵- اس صورت میں جواب ۴ کی تفصیل کے مطابق مہر مثل میں کمی یا عدم کفاءت کی بنیاد پر شرعی کونسل یا قاضی ان کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، یا شوہر سے زبردستی طلاق دلوا سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱- اسلامی معاشرہ کے ازدواجی سکون وطمانیت مزاج ومذاق کے توافق پر حاصل ہوتے ہیں، شرعی طور پر جبری نکاح کی اجازت نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:

ومن آياته "أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيت لقوم يتفكرون"[۱]۔

اسی لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے:

"ولا يجبر الولي بالغة ولو بكرا"[۲] (بالغہ پر خواہ وہ باکرہ ہی ہو ولی جبر نہیں کرے گا)۔

اور قدوری میں ہے:

"ولا يجوز للولي إجبار البالغة العاقلة" (بالغہ عاقلہ پر ولی کے لئے جبر کرنا جائز نہیں ہے)۔

---

(۱) سورۂ روم ر ۲۱۔

(۲) ہدایہ، باب الولی۔

شرعی طور پر ولی کو جبر واکراہ کی اجازت نہیں ہے: "وإن أبت لم يزوجها "(اگر لڑکی انکار کردے تو ولی اس کی شادی نہیں کرائے گا)۔

۲- شریعت میں عاقلہ بالغہ کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، عدم رضامندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، ڈرانا دھمکانا اور دھوکہ دے کر نکاح پر مجبور کرنا ہرگز جائز نہیں، نتیجتاً اس قسم کے نکاح کا انجام برا ہوتا ہے اور اگر گنہ گاری پر اتر جائے تو معاشرہ گندہ اور بدنام ہوگا۔

۳- بے جوڑ شادیوں میں معاشرتی سکون مفقود ہو جاتا ہے، لڑکی کو حق کفاءت کی بناء پر تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے۔

"الكفاءة تعتبر في النسب والدين والمال "[(۱)] (کفاءت کا اعتبار نسب، دین اور مال میں ہے)۔

۴- بالغہ کے لئے اجبار نکاح میں فساد کا امکان ہے، خواہ نکاح کے بعد زن وشوئی تعلقات قائم رہیں یا نہ رہیں۔

۵- زوجین کے مزاجی تفاوت وتنفر سے شرعی کونسل یا قاضی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔

---

(۱) باب النکاح، قدوری۔

جبری شادی

مفتی شیر علی گجراتی

۱- انعقادِ نکاح کے سلسلے میں تو اس کو رضامندی ہی مانا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کے باوجود زبان سے قبول کرنے اور رضامندی ظاہر کرنے سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے[۱]۔

حقیقی رضامندی نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط یا ضروری نہیں معلوم ہوتی، جیسے باپ یا دادا صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، حالانکہ ان کی رضامندی اس وقت تو معلوم ہی نہیں اور آئندہ اگر وہ اپنی عدم رضامندی کا اظہار کریں تب بھی ان کو اختیار نہیں ہے۔

۲- اذن ہی تسلیم کیا جائے گا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح ان امور میں سے ہے جن میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اور ایسے امور میں اِکراہ کا کوئی حکم نہیں ظاہر ہوگا[۲]۔

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه، لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[۳]

---

(۱) عالمگیری ۵؍۵۳ کتاب الإکراہ۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) درمختار بر شامی ۹؍۱۹۱ کتاب الاکراہ۔

(ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہو، وہ اِکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے، اس لئے کہ جو ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اس میں اِکراہ مؤثر نہیں ہوتا ہے)۔

۴- فقہاء کرام نے جن نو امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں سے معاشرتی اعتبار سے دونوں کا کفو ہونا نہیں ہے، اس لئے کفاءت کی بنیاد پر حق تفریق کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو بظاہر اس کے نکاح کے فسخ کرنے کا محض اس بنیاد پر حق نہیں ہوگا الا یہ کہ فسخ نکاح کے اسباب شرعیہ میں سے کوئی سبب پایا جائے۔

جبری شادی

مولانا محمد یعقوب قاسمی
جامعہ عربیہ امداد العلوم زید پور بارہ بنکی

۱- اگر بالغہ عورت حالت اکراہ میں زبان سے اپنے نکاح کی اجازت دے دے اگر چہ دل سے راضی نہ ہو تو شرعاً نکاح ہو جاتا ہے۔

"لأنه يصح النكاح مع الإكراه أي الإيجاب أو القبول مكرها"[۱]۔

(اس لئے کہ نکاح اکراہ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے ایجاب ہو یا قبول ہو زبردستی، دونوں حالتوں میں نکاح درست ہو جاتا ہے)۔

شامی ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"إذحقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل الخ"[۲]۔

(کیونکہ نکاح میں حقیقی طور پر رضامندی شرط نہیں ہے اس لئے کہ نکاح زبردستی اور مذاق میں بھی صحیح ہو جاتا ہے)۔

۲- اگر لڑکی کو نکاح کے لئے زدوکوب کیا گیا اور اس نے ڈر کی وجہ سے نکاح کے کاغذات

---

(۱) الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/ ۴۱۳۔

(۲) شامی ۲/ ۳۷۳۔

پر دستخط کر دیئے اور دل سے اس نکاح سے بیزار ہے اور نکاح کے متعلق زبان سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا جیسا کہ طلاق نامہ پر جبراً دستخط کرا لینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی[1]۔

بالغہ عورت کا زبردستی نکاح کر دینے سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اور احادیث نبویہ میں مذکور ہے:

"ولا تجبرالبالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ الخ"[2]

(بالغہ لڑکی پر نکاح کے سلسلہ میں زبردستی نہ کی جائے، کیونکہ لڑکی کے بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولایت ختم ہو جاتی ہے)۔

فتاوی ہندیہ میں مذکور ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيبا، فإن فعل ذلك فالنكاح موقوف على إجازتها فإن أجازته جاز وإن ردته بطل"[3]۔

(باپ دادا اور بادشاہ میں سے کسی کے لئے بالغہ صحیح العقل کا نکاح کرنا اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ بالغہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو اگر کسی نے نکاح کر دیا تو نکاح بالغہ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ باطل ہوگا)۔

احادیث نبویہ میں زبردستی نکاح کے منعقد نہ ہونے کے متعلق متعدد احادیث موجود ہیں:

---

(۱) فتاوی عالمگیریہ ۱/ ۶۳۔
(۲) درمختار ۲/ ۲۱۰۔
(۳) عالمگیری ۲/ ۱۳۔

"جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي أنكحني رجلا وأنا كارهة فقال لأبيها: لانكاح اذهبي فانكحي من شئت"(۱)۔

(ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے ماں باپ نے میری شادی ایک مرد کے ساتھ کردی ہے حالانکہ میں اس کو پسند نہیں کرتی تو اس کے باپ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تیرے نکاح کا اعتبار نہیں، تو جا اور جس سے چاہے نکاح کر)۔

بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

"لا تنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن "(۲)۔

(بے شوہر عورت کا نکاح مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے)۔

حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر اجبار شرعاً درست نہیں ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے:

"أن جارية أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ "(۳)۔

(ایک باکرہ لڑکی حضور ﷺ کے پاس آئی اور اس نے کہا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کردی ہے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو نکاح کے معاملہ میں اختیار دیا)۔

مشکاۃ شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ "ردنکاح ثیب وبکر أنکحهما أبوهما وهما کارهتان"(۴)۔

---

(۱) دراه ۲/ ۲۹۴۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱۔

(۳) ابوداؤد شریف/ ص ۲۸۵، ۲۸۶۔

(۴) مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(نبی ﷺ نے ایک ثیبہ اور ایک باکرہ کا نکاح رد فرمادیا جن کے والدین نے ان کی مرضی کے بغیر زبردستی ان کا نکاح کردیا تھا)۔

۳- صورت مسئولہ میں چونکہ بالغہ لڑکی کی شادی غیر کفو میں ہوئی ہے، اس لئے اس کو کفو میں شادی نہ ہونے کی وجہ سے حق تفریق حاصل ہوگا، کیونکہ جمہور کے نزدیک کفاءت اولیاء اور بالغہ دونوں کا حق ہے۔

"ولکن الکفاءة عند الجمهور حق للمرأة والأولیاء"[1]۔

(لیکن کفاءت جمہور کے نزدیک لڑکی اور اولیاء دونوں کا حق ہے)۔

۴- مذکورہ نکاح میں اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہوگئے تو پھر حق کفاءت وحق تفریق لڑکی کو حاصل نہ ہوں گے، البتہ اگر اس نکاح میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے ہیں اور لڑکی تاہنوز اس نکاح سے بیزاری کا اظہار کرتی ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو حق کفاءت وحق تفریق دونوں حاصل ہوں گے۔

۵- ایسی حالت میں قاضی اس نکاح کو حسب ضرورت فسخ کرسکتا ہے۔

---

(۱) زاد المعاد ۵/۱۶۱۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

حیرت انگیز واقعات	اسلام کا نظام عشر و خراج ۲ جلد
عبرت انگیز واقعات	زکاۃ کے جدید مسائل ۲ جلد
اکابرین کے پاکیزہ لطائف	قسطوں پر خرید و فروخت
جدید تجارتی شکلیں	زکاۃ اور مسئلہ تملیک
سوال و جواب (آپ کے مسائل اور ان کے حل کے لیے ۲ ج)	بنیادی فقہی احکام ۲ جلد
ضرورت و حاجت کا احکام شرعیہ میں اعتبار	چالیس بڑے مسلمان
وقف املاک کے شرعی احکام	جدید فقہی مباحث ۲۴ جلد
عصر حاجر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل	شیئرز اور کمپنی طریقہ کار و احکام
تحفہ افواج اسلام دو جلد	حج عمرہ اور ان کے جدید مسائل
مذاہب عالم اور عصر حاضر کی فکری جماعتیں	لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار
برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں	مجموعہ قوانین اسلامی
متاع نور (سوانح مولانا نور احمد)	احکام و آداب طہارت، وضو، نماز

☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک و بیرون ملک ترسیل۔
☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام
☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔

ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت و بلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی بحوث، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ۔

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی / فون: ۴۹۶۵۸۷۷

جدید فقہی مباحث

میڈیکل انشورنس
فقہ اسلامی کی روشنی میں

بحث وتحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

.... جملہ حقوق محفوظ ہیں ....

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین، اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

فہرست مضامین

ابتدائیہ:	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۹

پہلا باب: تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ		۱۵
سوالنامہ		۱۶
تلخیص مقالات:	مفتی محمد سراج الدین قاسمی	۲۳
عرض مسئلہ:	مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی	۳۸

دوسرا باب: میڈیکل انشورنس کا تعارف

میڈیکل انشورنس اور صحت کارڈ	پروفیسر الصدیق محمد الامین الضریر	۵۱
میڈیکل انشورنس، تعارف اور مقاصد	ڈاکٹر محمد ہیثم الخیاط	۶۵

تیسرا باب: فقہی نقطہ نظر

تفصیلی مقالات:

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کا حکم	مولانا زبیر احمد قاسمی	۸۳
صحت بیمہ کے احکام	مولانا خورشید احمد اعظمی	۸۶
میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات	مفتی جنید عالم قاسمی ندوی	۹۳
میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم	مولانا ابوسفیان مفتاحی	۹۸
شرعی نقطہ نظر سے میڈیکل انشورنس	مولانا قمر الدین بروڈوی	۱۰۱
میڈیکل انشورنس کا شرعی پہلو	مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی	۱۰۵
ہیلتھ انشورنس کتاب وسنت کی روشنی میں	مولانا خورشید انور اعظمی	۱۰۹

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے	مفتی حبیب اللہ قاسمی	۱۱۶
صحت بیمہ کا شرعی حکم	مولانا نور الحق رحمانی	۱۱۹
شرعی تناظر میں میڈیکل انشورنس	مفتی عبد الرحیم قاسمی	۱۲۴
علاج ومعالجہ کی اسکیموں سے فائدہ اٹھانے کا حکم	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱۲۸
ہیلتھ انشورنس کا شرعی حکم	مولانا ارشد مدنی چمپارنی	۱۳۱
صحت بیمہ	مولانا محمد ارشد فاروقی	۱۳۸
میڈیکل انشورنس کی شرعی حیثیت	مفتی اقبال احمد قاسمی	۱۴۱
علاج ومعالجہ کا انشورنس اور اس کے احکام	مفتی سعید الرحمٰن قاسمی	۱۴۵
میڈیکل انشورنس	مولانا محمد ابرار خان ندوی	۱۴۸
ضرورت کے وقت صحت بیمہ	مولانا رحمت اللہ ندوی	۱۶۳
موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس	مولانا محی الدین غازی فلاحی	۱۶۶
صحت کی حفاظت کے لئے انشورنس	مفتی تنظیم عالم قاسمی	۱۷۰
صحت بیمہ کے شرعی احکام	مفتی شاہد علی قاسمی	۱۷۶
موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس	مولانا عطاء اللہ قاسمی	۱۸۲

تحریری آرا:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم	مولانا محمد برہان الدین سنبھلی	۱۸۷
میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات	مولانا قاضی عبد الجلیل قاسمی	۱۸۹
صحت بیمہ قمار اور سود پر مبنی ہے	مفتی محبوب علی وجیہی	۱۹۰
میڈیکل انشورنس خالص قمار آمیز ہے	مفتی ثناء اللہ الہدی قاسمی	۱۹۱
صحت بیمہ ناجائز ہے	مفتی جمیل احمد نذیری	۱۹۳
میڈیکل انشورنس	مفتی عبد اللطیف پالنپوری	۱۹۵

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز	مولانا نیاز احمد عبد الحمید	۱۹۷
میڈیکل انشورنس میں قمار کا عنصر ہے	مولانا محمد نعمت اللہ قاسمی	۱۹۸
یہ انشورنس غیر شرعی ہے	مولانا ابو العاص وحیدی	۲۰۰
میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم	مولانا نعیم اختر قاسمی	۲۰۲
مناقشہ		۲۰۴

☆☆☆

ابتدائیہ

یہ دور جمہوریت کا دور ہے اور جمہوریت عوام پر عوام کی حکومت سے عبارت ہے؛ لیکن سرمایہ دارانہ نظام کے غلبہ کی وجہ سے جمہوری حکومتوں میں بھی عوام کی بنیادی ضرورتوں سے سرکار اپنا دامن بچار رہی ہے، صحت، انصاف اور تعلیم ایسی ضرورتیں ہیں جن سے نہ وہ سرمایہ دار مستغنی ہوسکتا ہے جو سونے کی پلنگ پر سوتا ہے، اور نہ وہ مزدور بے نیاز ہوسکتا ہے جس کے لئے فٹ پاتھ پر بچھی ہوئی چٹائی بستر ہے اور ابھرے ہوئے اینٹ اور پتھر تکئے، اس لئے حکومت کا فریضہ ہے کہ ان بنیادی ضرورتوں کو وہ خود ہر شہری کے لئے فراہم کرے، لیکن پرائیویٹیشن کے موجودہ رجحان کی وجہ سے اب یہ سارے بوجھ عوام کو خود اٹھانے پڑتے ہیں، تعلیم اور انصاف گو ضروری چیزیں ہیں، لیکن انسان ان کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے، مگر صحت تو ایسی لازمی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تو انسان زندہ بھی نہیں رہ سکتا۔

ایک طرف حکومت کی یہ عنایت اور دوسری طرف علاج کی گراں باری کی وجہ سے آج ترقی یافتہ ملکوں میں میڈیکل انشورنس کمپنیاں نہ صرف وجود میں آچکی ہیں، بلکہ وہ ایک سماجی ضرورت بن گئی ہیں، اور بہت سے ملکوں میں تو ہر شہری کے لئے انشورنس کی یہ صورت لازم کردی گئی ہے، ہندوستان کے حالات ابھی ایسے نہیں ہوئے ہیں، یہاں علاج نسبتاً سستا ہے، اور لوگوں پر اس کا قانونی لزوم نہیں ہے، ہندوستان میں سرکاری انشورنس کمپنیاں تو پہلے سے موجود ہیں، جو میڈیکل انشورنس بھی کرتی ہیں، اب پرائیوٹ اور غیر ملکی کمپنیاں بھی اس میدان میں قدم رکھ رہی ہیں، ابھی گو یہ کمپنیاں خسارہ میں چل رہی ہیں، لیکن انہیں امید ہے کہ مستقبل

میں جب ان کے گاہک بڑھ جائیں گے تو انشورنس کے دوسرے شعبوں کی طرح یہ بھی ایک نفع آور شعبہ بن جائے گا۔

اس پس منظر میں اکیڈمی نے مناسب سمجھا کہ اس ابھرتے ہوئے مسئلہ پر علماء اور ارباب افتاء کی اجتماعی رائے حاصل کی جائے، چنانچہ مؤرخہ ۱۱ - ۱۳؍ مارچ ۲۰۰۶ء کو منعقد ہونے والے پندرہویں فقہی سمینار 'میسور' میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا، اس سلسلہ میں انشورنس کے شعبہ سے متعلق لوگوں سے معلومات بھی حاصل کی گئیں، سمینار میں بھی انھوں نے صورت حال کی وضاحت کی، اس سلسلہ میں ارباب افتاء جس نتیجہ پر پہنچے وہ یہ ہے کہ انشورنس کی یہ شکل بھی قمار سے خالی نہیں ہے، اور ہندوستان میں ابھی ایسے ناگفتہ بہ حالات پیدا نہیں ہوئے ہیں کہ میڈیکل انشورنس کے بغیر انسان کے لئے علاج کرانا ممکن نہ رہے اور نہ حکومت نے اسے قانونی طور پر لازمی قرار دیا ہے؛ اس لئے ہمارے ملک کے حالات میں میڈیکل انشورنس جائز نہیں ہے۔

اکیڈمی کا یہ نقطۂ نظر نہ صرف ''میڈیکل انشورنس'' کے بارے میں ہے، بلکہ یہی رائے جان و مال کے انشورنس کے بارے میں بھی ہے، قمار اور ربا کی آمیزش کی وجہ سے اکیڈمی انشورنس کی ان صورتوں کو بھی اصولاً ناجائز سمجھتی ہے، البتہ فرقہ وارانہ فسادات اور فسادات میں خاص طور پر مسلمانوں کی جان و املاک پر حملہ نیز حکومت کی طرف سے نہ صرف مسلمانوں کے تحفظ سے پہلو تہی؛ بلکہ مفسدین کی حوصلہ افزائی کے پس منظر میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مسلمانوں کے لئے ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا انشورنس کرانے کی اجازت ہے، اب اگر فسادات میں جان و مال کا نقصان ہو تو انشورنس کی پوری رقم حلال ہوگی؛ کیوں کہ یہ حکومت سے اپنے نقصان کا حرجانہ وصول کرنا ہے اور اگر فساد میں جان و مال کا نقصان نہیں ہوا، طبعی اسباب یا فرقہ وارانہ فساد کے علاوہ کسی اور سبب سے نقصان ہوا تو صرف

اپنی جمع کی ہوئی رقم حلال ہوگی، اوراس سے زائد ملنے والی رقم کو بلانیت ثواب غرباء پر خرچ کردینا یا رفاہی کاموں میں لگادینا واجب ہوگا، یہ نہ صرف اکیڈمی کا فیصلہ ہے، بلکہ اس سے پہلے مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ اور ادارۃ المباحث الفقہیہ، جمعیۃ علماء ہند بھی یہی فیصلہ کرچکی ہے، اور ملک کے متعدد اکابر اور ارباب افتاء پہلے سے یہ فتویٰ دیتے رہے ہیں۔

میڈیکل انشورنس کے موضوع پر مقالات وتحقیقات اور شرکاء سمینار کے مناقشات کے اس مجموعہ کو محبّ عزیز مفتی احمد نادر القاسمی (رفیق شعبہ علمی) نے بڑی خوش سلیقگی کے ساتھ مرتب کیا ہے، اور حسب ضرورت مجلس ادارت کے ارکان کے مشورہ اور رہنمائی سے بھی استفادہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سبھوں کو اجر خیر عطا فرمائے، اور اس مجموعہ کو صواب وسداد کی رہنمائی کا ذریعہ بنائے۔

(خالد سیف اللہ رحمانی)

(جنرل سکریٹری)

۲۸؍محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

17؍فروری 2007ء

☆☆☆

پہلا باب

تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

میڈیکل انشورنس

شریعت اسلامی میں جوے کی کوئی بھی شکل جائز نہیں۔ اس وقت میڈیکل انشورنس کی جوصورت رائج ہے وہ اپنے نتیجہ کے اعتبار سے جوا میں شامل ہے اوراس نے علاج کوخدمت کے بجائے نفع آور تجارت بنادیا ہے۔ اس پس منظر میں سمینار نے میڈیکل انشورنس کے بارے میں درج ذیل فیصلے کئے ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس، انشورنس کے دوسرے تمام شعبوں کی طرح بلا شبہ مختلف قسم کے ناجائز امور پر مشتمل ہے، لہذا عام حالات میں میڈیکل انشورنس ناجائز ہے اوراس حکم میں سرکاری وغیر سرکاری اداروں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۲- اگر قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس لازمی ہوتو اس کی گنجائش ہے، لیکن جمع کردہ رقم سے زائد جو علاج میں خرچ ہو، صاحب استطاعت کے لئے اس کے بقدر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا واجب ہے۔

۳- موجودہ مروج انشورنس کا متبادل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ممکن ہے اور آسان صورت یہ ہے کہ مسلمان ایسے ادارے ونظام قائم کریں، جن کا مقصد علاج ومعالجہ کے ضرورت مندوں کی ان کی ضرورت کے مطابق مدد کرنا ہو۔

سوالنامہ:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

صحت اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی نعمت ہے اور حتی المقدور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ اور اس کی ذمہ داری بھی ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں صنعتی انقلاب، ماحولیاتی عدم توازن اور غذائی اجناس میں اضافہ کے لئے نئے نئے تجربات کی وجہ سے بیماریاں بڑھ رہی ہیں اور امراض پیچیدہ تر ہوتے جارہے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ امراض کی تشخیص اور علاج کے نت نئے زود اثر طریقے بھی دریافت ہورہے ہیں، لیکن جدید طریقہ علاج اتنا گراں ہوچکا ہے کہ متوسط معاشی صلاحیت کے حامل لوگوں کے لئے بھی اس کے اخراجات ناقابل برداشت ہوجاتے ہیں، اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ طب وعلاج جو خدمت خلق کا ذریعہ اور ایک باعزت پیشہ تھا اب اس نے تجارت کی صورت اختیار کرلی ہے۔

اس صورت حال نے میڈیکل انشورنس کی صورت کو وجود بخشا ہے، میڈیکل انشورنس کرنے والے ادارے سرکاری بھی ہیں اور نجی بھی، دونوں طرح کی کمپنیوں میں یہ بات مشترک ہے کہ آدمی اپنے اختیار سے ایک طے شدہ رقم سال بھر کے لئے جمع کرتا ہے جس کی بنیاد پر اس سال کے درمیان ہونے والی کسی پیچیدہ بیماری کے علاج کے لئے وہ ایک بڑی رقم (جس کی زیادہ سے زیادہ حد معاملہ کے وقت متعین ہوجاتی ہے) کا مستحق قرار پاتا ہے، اور اس سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں اس کی جمع کی ہوئی رقم یا اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا ہے، نیز ہر سال اس انشورنس کی تجدید کے لئے طے شدہ رقم دینی ہوتی ہے۔

انشورنس انفرادی طور پر افراد کے لئے اور اجتماعی طور پر خاندان یا ادارہ کے لئے بھی

کرایا جاسکتا ہے، واقف کار حضرات کا کہنا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا شعبہ مسلسل اور بہت زیادہ خسارہ میں چل رہا ہے، حکومت اس تصور کے ساتھ اسے چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے، اور نجی کمپنیاں اس توقع کے ساتھ اسے چلا رہی ہیں کہ آئندہ یہ ان کے لئے نفع کا باعث ہوگا۔

بعض ملکوں میں اپنے شہریوں بلکہ دوسرے ملکوں سے آنے والوں کے لئے اس انشورنس کو لازم قرار دے دیا گیا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ بہت سے مواقع پر میڈیکل انشورنس غریب اور نادار لوگوں کے لئے سہولت کا باعث ہوتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ مسلمان اللہ اور رسول کے احکام کا پابند ہے، اور اس کے لئے اسی وقت سہولتیں اور آسانیاں قابل استفادہ ہوسکتی ہیں جب کہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہو۔

اسی پس منظر میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱-میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

۲-صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳- سرکاری ونجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنا پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف ہوگا یا دونوں کا حکم ایک ہوگا؟

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

۵- اگر میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہیں ہے تو کیا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی کوئی متبادل صورت ہوسکتی ہے جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقصد-غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا-کو بھی پورا کرتا ہو اور شرعاً دائرہ جواز میں بھی ہو۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑجائیں تو کیا ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا؟

☆☆☆

میڈیکل انشورنس — ایک تعارف

ماہرین سے حاصل معلومات کی روشنی میں ضروری نکات

موجودہ دور میں تیزی سے بڑھتے امراض اوران کے علاج میں زبردست مہنگائی کے پس منظر میں میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) لوگوں کی سہولت اور بالخصوص متوسط طبقہ کی آسانی کے لئے رائج ہوا ہے۔اس انشورنس کا بنیادی مقصد کسی فریق کی جانب سے نفع اندوزی نہیں ہے بلکہ یہ حکومت کی سوشل سیکورٹی (سماجی تحفظ) کی ذمہ داری ادا کرنے کی ایک صورت ہے۔

ہندوستان میں اس وقت صحت بیمہ پالیسی جو سرکاری ادارہ چلا رہا ہے، اس کا نام ''جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا'' ہے،اس میں گاڑی، سامان ودکان وغیرہ کی طرح صحت بیمہ کا بھی ایک شعبہ ہے،اس شعبہ کو مذکورہ اداروں کی زیرنگرانی چار ذیلی ادارے پورے ملک میں چلارہے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱- یونائیڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۲- اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۳- نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۴- نیو انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

ان چاروں ذیلی اداروں میں باہم کوئی بنیادی فرق نہیں ہے، کیونکہ یہ سب ایک ہی جنرل انشورنس کارپوریشن کے اصول وضوابط کے پابند ہیں۔

انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلف عمر کے افراد کے لئے پریمیم کی علاحدہ علاحدہ رقمیں طے ہیں، مثال کے طور پر ۳۵؍سال کی عمر کے افراد اگر انشورنس کراتے ہیں تو ایک لاکھ کا

انشورنس کرانے پر ایک سال کے لئے =/۱۳۱۰ روپے جمع کرنے ہوں گے۔ دولاکھ کے انشورنس کے لئے ۲۴۶۹ روپے ایک سال کے لئے ہیں، اسی طرح انشورنس کی علاحدہ رقموں کے لئے علاحدہ پریمیم کی پوری فہرست موجود رہتی ہے۔ عمر کے بڑھنے سے پریمیم کی رقم بھی کسی قدر بڑھتی ہے، ۴۵/سال سے اوپر والوں کے لئے انشورنس کے وقت کچھ خاص قسم کے چیک اپ بھی ضروری ہوتے ہیں۔

انشورنس کی پریمیم ایک سال کے لئے ہوتی ہے اور اس سال کے اندر بیماری ہو تو انشورنس کی رقم کی حد تک علاج کا خرچ انشورنس کمپنی فراہم کرتی ہے، سال گزر جانے پر پالیسی ختم ہو جاتی ہے، اور اگلے سال کے لئے پھر پریمیم دینی ہوتی ہے۔ بیماری نہ ہونے کی صورت میں پریمیم کی رقم واپس نہیں ملتی ہے۔

میڈیکل انشورنس میں صرف اسی وقت علاج کا خرچ انشورنس کمپنی دیتی ہے جب داخل اسپتال ہونا پڑے۔ آؤٹ ڈور علاج اور سردی کھانسی وغیرہ جیسی بیماریوں کا علاج انشورنس کے ذیل میں نہیں آتا ہے۔ اسی طرح جو امراض انشورنس کرانے کے پہلے سے موجود ہوں انہیں شامل نہیں کیا جاتا ہے۔ صرف بعض حالات میں مزید رقم پریمیم میں لے کر بعض امراض موجودہ کو شامل کرتے ہیں۔

انشورنس کے بعد اسپتال میں علاج کی ادائیگی کے دو طریقے ہیں: علاج کرانے کے بعد بل انشورنس کمپنی کو دیا جائے، کمپنی کا ڈاکٹر بل اور کاغذات چیک کرتا ہے، پھر کمپنی انشورنس ہولڈر کو وہ رقم فراہم کرتی ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انشورنس کمپنی سے بیمہ کارڈ حاصل کرلیا جائے، اس کارڈ کے ساتھ پورے ملک کے ایسے اسپتالوں کی ایک فہرست ہوتی ہے جہاں اس کارڈ کا اعتبار ہوتا ہے، درج فہرست کسی بھی اسپتال میں وہ کارڈ دکھا کر داخلہ لیا جا سکتا ہے، اور علاج کے بعد مریض کو ادائیگی سے کوئی مطلب نہیں ہوتا۔ اسپتال کو ہی کمپنی رقم ادا کرتی ہے۔

میڈیکل انشورنس انفرادی بھی کرایا جاتا ہے اور گروپ انشورنس بھی، گروپ انشورنس

میں پوری فیملی کا انشورنس یا کسی ادارہ کے تمام ملازمین کا انشورنس کرایا جاتا ہے، گروپ انشورنس میں پریمیم کی ایک ہی رقم دی جاتی ہے اور جتنی مقدار کا انشورنس ہے، اس میں گروپ کے مذکورہ ممبران میں سے ایک، چند یا تمام کا علاج ہوتا ہے، گروپ انشورنس کی صورت میں پریمیم کے اندر تخفیف بھی رکھی جاتی ہے، نیز بعض موجودہ امراض کا علاج بھی شامل کیا جاتا ہے۔

خاص طور پر شہروں میں میڈیکل انشورنس کا رواج اب بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے، اس وقت ایک اندازہ کے مطابق ۸۰ رفی صد لوگ میڈیکل انشورنس کرا چکے ہیں، چونکہ انشورنس کے لئے پریمیم کی رقم بہت معمولی ہوتی ہے اور علاج کے بڑے اخراجات کی ادائیگی ہوتی ہے، اس لئے انشورنس کمپنیوں کے پاس اتنی رقم نہیں ہوتی کہ وہ اس سے نفع کما سکیں، چنانچہ اس وقت میڈیکل انشورنس کمپنیاں بڑے خسارے میں جارہی ہیں، لیکن چونکہ یہ سرکاری ادارے ہیں، اس لئے یہ اپنے نقصان کی تلافی دوسرے ذرائع سے کرتی ہیں، البتہ اس کی وجہ سے اب یہ کمپنیاں اپنی شرائط وضوابط کو سخت کر رہی ہیں، چنانچہ ۴۵ رسال سے زائد عمر والے افراد کا انشورنس مشکل سے کرتی ہیں، بغیر چیک اپ کے ان کا انشورنس نہیں ہوتا ہے۔

اس وقت ملک کے اندر مذکورہ سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ کچھ پرائیوٹ کمپنیوں کو بھی میڈیکل انشورنس کرنے کی اجازت دی گئی ہے، چنانچہ ٹاٹا کی AIG کمپنی، ICICI بینک، HDFC بینک وغیرہ کمپنیاں میڈیکل انشورنس کر رہی ہیں، ان پرائیوٹ کمپنیوں کے پیش نظر نفع اندوزی ہوتی ہے، اس لئے یہ بظاہر اپنی پالیسیوں کو زیادہ جاذب نظر بنا کر پیش کرتی ہیں، لیکن ان میں شرائط زیادہ سخت ہیں، ویسے بنیادی ضوابط میں سرکاری اور نجی کمپنیوں کے درمیان زیادہ فرق نہیں ہے۔ پرائیوٹ کمپنیوں میں ۲۰ رفی صد غیر ملکی کمپنیوں کے شیئرز ہوتے ہیں، جب کہ سرکاری کمپنیوں کا سارا سرمایہ اپنا ہوتا ہے۔ یہ کمپنیاں بھی ابھی خسارہ میں چل رہی ہیں۔ تاہم آئندہ نفع کی امید پر کام کر رہی ہیں۔

بعض ممالک میں قانونی طور پر انشورنس کرانا ضروری ہے، البتہ ہندوستان میں

میڈیکل انشورنس ابھی قانوناً ضروری نہیں ہے، ویسے بڑی تیزی سے لوگ انشورنس کرار ہے ہیں، ادارے اپنے ملازمین کا گروپ انشورنس کراتے ہیں۔ ہندوستان سے باہر بعض ممالک کے سفر کے وقت تو وہاں داخلہ کے ساتھ میڈیکل انشورنس قانوناً ضروری ہے۔

☆☆☆

تلخیص :

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مفتی محمد سراج الدین قاسمی

۱-میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ عمومی حالات میں میڈیکل انشورنس کرانا حرام ہے، جبکہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی بنیاد چونکہ باہمی تعاون اور جذبہ ہمدردی پر ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہے۔

حرام قرار دینے والوں کے دلائل الفاظ وتعبیرات کے کچھ فرق کے ساتھ تقریباً یکساں ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱-میڈیکل انشورنس اداروں کے طریقہ کار اسلام کے منافی ہیں، جن میں سود، قمار، غرر اور ظلم شامل ہیں، کیونکہ میڈیکل انشورنس کے اندر پالیسی ہولڈر (مدت متعینہ کے لئے) ایک متوہم بیماری کے علاج کے لئے ایک رقم جمع کرتا ہے، اگر پالیسی ہولڈر اس متعینہ مدت کے اندر بیمار ہوجاتا ہے تو پالیسی کے طے شدہ وقت میں بوقت معاملہ طے شدہ رقم تک کمپنی اس کا علاج کراتی ہے اور اگر بیمار نہیں ہوا تو یہ رقم پالیسی ہولڈر کو واپس نہیں کی جاتی ہے، اور یہی میسر (جوا) ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" (سورۂ مائدہ: ۹۰)۔

۲-اس میں غرر بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ عقد ایک امکانی خطرہ کے پیش نظر طے پاتا ہے، جو موہوم اور معدوم کی قبیل سے ہے، اور ایسے معاملات کو جن میں غرر ہو، شریعت نے منع کیا ہے، روایت میں ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة ، عن بيع الغرر" (صحیح مسلم)۔

۳-یہ پالیسی سود کو بھی متضمن ہے، اس لئے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے، حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس سے زائد رقم کی ادائیگی یا زیادہ مالیت کے علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، یہ قرض کے ساتھ مشروط منفعت کی صورت ہے، اور یہ قاعدہ ہے: "كل قرض جر نفعاً فهو حرام – أي إذا كان مشروطاً" (شامی ۷/۳۹۵)۔

عمومی دلائل پر ایک جھلک کے بعد اب مقالہ نگاروں کی آراء پیش کی جاتی ہیں:

مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی لکھتے ہیں: صحت بیمہ جس کا رواج آج عام ہوتا جارہا ہے، سود و قمار پر مشتمل ہے جس کی حرمت منصوص و متفق علیہ ہے، قمار یعنی ملکیت کو ایسی صورت پر معلق کردینا جس میں خطر ہو، یعنی اس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو، اس کے اندر مکمل طور سے پایا جارہا ہے، اس لئے کہ اگر پالیسی ہولڈر بیمار ہوجاتا ہے تو کمپنی اس کے جمع کردہ روپے سے زائد ایک متعین رقم ادا کرے گی، اور اگر بیمار نہیں ہوا تو اس کی جمع کردہ رقم بھی سوخت ہوجائے گی، یہ واضح ہے کہ اس کا بیمار ہونا یا نہ ہونا ایک امر موہوم ہے اور امر موہوم کو عقد کا دارومدار قرار دینا بھی قمار ہے جس کی حرمت قرآن سے ثابت ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: اس میں غرر کثیر ہے، کیونکہ یہ عقد مستقبل میں پیش آنے والی امکانی بیماری پر ہورہا ہے۔ شیخ شریف جرجانی کے حوالہ سے غرر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "الغرر ما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أيكون أم لا" (کتاب التعریفات)، غرر کہتے ہیں جس کا نتیجہ مجہول ہو اور اس کا وجود و عدم وجود معلوم نہ ہوسکے۔ مزید لکھتے ہیں: صحت بیمہ کے عدم جواز کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس میں بیمار نہ ہونے کی صورت میں رقم واپس نہ کرنے کی

شرط ہے، اور معاملات میں ایسا کرنا قطعاً درست نہیں ہے، فقہاء نے تجارت کے اندر معاملہ طے نہ ہونے پر بیعانہ کی رقم واپس نہ کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے (فقہ السنہ ۳؍۱۴۰)۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی حرمت سود کی حرمت کے برابر بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہے، کیونکہ بیمہ ایک طرف سود سے ہم آہنگ ہے تو دوسری طرف قمار، غرر، رہان اور مجازفہ پر مشتمل ہے، مزید لکھتے ہیں کہ اس کو امداد باہمی کہنا قطعاً غلط ہے، کیونکہ اس میں تعاون وتکافل کے شرائط نہیں پائے جارہے ہیں، تکافل کے شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: حصہ دار اپنے واجبی حصہ کو بطور تبرع محض اخوت اور بھائی چارگی کے لئے ادا کرے، تبرع اس شرط پر نہ ہو کہ اگر وہ کسی حادثہ کا شکار ہوگا تو اس تبرع کے عوض اس کو ایک مقرر رقم ادا کی جائے گی (الحلال والحرام فی الاسلام ر ۲۵۰)۔

مولانا تنظیم عالم قاسمی لکھتے ہیں: انشورنس کا شعبہ اگر چہ خسارہ میں ہے، تاہم یہ عقد شرعی اصول وقواعد کی رو سے مبنی برحرام ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز قرار پائے گا، حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "دعوا الربا والريبة" (مسند احمد)، بیمار پڑنے کا ایک شبہ ضرور رہتا ہے، لیکن اضطرار اور مجبوری کی ایسی کوئی کیفیت نہیں ہے کہ "الضرورات تبيح المحظورات" اور "الضرر يزال" وغیرہ جیسے قواعد کے ذریعہ اس کو جائز قرار دیا جائے۔

دکتور شیخ صدیق احمد ضریر صاحب نے کافی طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس ادارے اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاہدے کی کیا حیثیت ہے، پہلے اس پر ایک نظر ڈالنی چاہئے، اس معاہدے میں انشورنس ادارے اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاہدے کی حیثیت اجارہ کی ہے، کیونکہ اس معاہدہ میں دونوں فریق کے درمیان ایک متعینہ مدت تک کے لئے دوا اور علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لئے دیکھنا یہ ہے کہ اس میں اجارہ کے شرائط پائے جارہے ہیں یا نہیں۔ اس صورت معاہدہ کے تین مرکزی نقاط ہیں: متعین مدت تک ممبر کا علاج، مریض کا ہسپتال میں قیام اور مریض کے لئے دوا اور کھانے کی فراہمی، پہلے نقطہ کے مطابق اجارہ

اس لئے درست نہیں ہے کہ پالیسی ہولڈر کا مریض ہونا متعین نہیں ہے، اور اگر پالیسی ہولڈر کو بالفرض مریض تصور کربھی لیا جائے تو وہ کتنے دنوں تک ہسپتال میں رہے گا وہ معلوم نہیں ہے، تیسری چیز یعنی دوا اور طعام پر اجارہ نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے ان چیزوں کی فراہمی کو بیع تصور کیا جاسکتا ہے، اور بیع کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مبیع معلوم ومتعین ہو، لیکن مبیع یعنی دوا یہاں غیر متعین ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس ناجائز ہے، البتہ موصوف نے رفاہی میڈیکل انشورنس کا تذکرہ کیا ہے اور پھر مختلف دلائل سے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

جن حضرات نے میڈیکل انشورنس کو جائز قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی بنیاد باہمی تعاون وہمدردی پر ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس جائز ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: روٹی، کپڑا اور مکان کی طرح علاج بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، یہ علاج امیر اور غریب ہر ایک کی یکساں ضرورت ہے اور اکثر اوقات اس کی ضرورت امیر سے زیادہ غریب کو ہوتی ہے، اور بہت سی صورتوں میں علاج کے اخراجات غیر معمولی طور پر گراں ہوتے ہیں، جن کے تقاضوں کی ادائیگی میڈیکل انشورنس جیسی کسی اسکیم کے ذریعہ ہی پوری کی جاسکتی ہے، البتہ چونکہ اللہ تعالی کی ذات سے حسن ظن ضروری ہے، اس لئے اس اسکیم میں شرکت آدمی دوسرے کی مدد کی نیت سے کرے۔

مولانا نعیم اختر قاسمی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، کیونکہ یہ امداد باہمی کی قبیل سے ہے، جس میں سود اور قمار وغیرہ کا تحقق نہ ہوگا اور کمپنی کا نفع حاصل کرنا شرکاء کی اجازت سے ہے، نیز حصول نفع ایک تبعی اور طبعی چیز ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

اکثر مقالہ نگاروں نے پالیسی ہولڈر کی جمع کردہ رقم کو قرض تصور کیا ہے اور ضرورت کے

وقت اس سے زیادہ رقم لینے کو سود قرار دیا ہے اور ان حضرات نے ان احادیث وقواعد فقہیہ کو اپنا مستدل بنایا ہے، جن میں قرض دہندہ کے لئے مقروض سے زیادہ رقم لینے یا اس کی کسی چیز سے استفادہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ پالیسی ہولڈر اضافی رقم سے مستفید ہوسکتا ہے، البتہ صحت یاب ہونے کے بعد اس رقم کی واپسی کو انہوں نے ضروری قرار دیا ہے، اس کے برخلاف جن حضرات نے میڈیکل انشورنس کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس اضافی رقم سے استفادہ جائز ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی رقم طراز ہیں: اپنی جمع شدہ مالیت کے برابر رقم استعمال کرسکتا ہے، لیکن اس سے زائد حصہ رقم مستحقین پر واجب التصدق ہوگی، آگے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' کے حوالہ سے لکھتے ہیں: یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت ہوئی یا کاروبار برباد ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، کیونکہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکار کی ذمہ داری ہے۔

مولانا عبدالرحیم قاسمی لکھتے ہیں: اداشدہ رقم سے زیادہ وصول کی گئی رقم سود ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور قرض سے منافع حاصل کرنا ناجائز ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"كل قرض جر منفعة فهو ربا" (کنزالعمال ۶/ ۲۳۸)۔

(ہر وہ قرض جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو وہ سود ہے)۔

دوسری حدیث ہے: "إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله أو حمله على دابته فلا يركبها، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك" (حوالہ سابق)۔

(جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے تو وہ (قرض دار) اسے طشتری ہدیہ دے تو اسے

چاہئے کہ قبول نہ کرے، یا اسے اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس میں سوار نہ ہو، الا یہ کہ پہلے سے ہی ان کے درمیان اس طرح کا معمول رہا ہو)۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: چونکہ اس صورت میں جمع شدہ رقم سے زائد رقم مشروط طور پر میعاد کے عوض میں ملتی ہے اور یہی ربا ہے، کیونکہ ربا کا تحقق معاوضات میں ہی ہوتا ہے، جس کے لئے عقد شرط ہے۔

مولانا محی الدین غازی لکھتے ہیں: اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرالیا تو بیمار ہونے کی صورت میں اس کے لئے فاضل رقم سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اضطرار کی کیفیت ہو تو اس رقم سے استفادہ درست ہوگا تاہم انشورنس کرانے کے عمل کا وبال اس پر ہوگا۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: اگر کسی نے لاعلمی میں صحت بیمہ کرالیا ہو تو اس پر توبہ واستغفار لازم ہے اور جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی لکھتے ہیں: صحت بیمہ کرانے والا جمع کردہ رقم سے جو زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کو قرض سمجھا جائے گا، لہذا تندرست ہونے کے بعد مریض پر اس زائد رقم کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کی اگر یہ صورت ہو کہ پالیسی ہولڈر اگر بیمار نہیں ہوا تو اس کی جمع کردہ ساری رقم واپس مل جاتی ہو تب تو زیادہ مالیت سے استفادہ جائز ہوگا اور اس کو کمپنی کی طرف سے تبرع سمجھا جائے گا، ورنہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: اگر دوسرے کی مدد کی نیت سے صحت بیمہ کرائے تو اس کے لئے ضرورت کے وقت اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ کا علاج کرانا جائز ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی لکھتے ہیں: صحت بیمہ کرانے والا بیمار ہونے پر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ سے مستفید ہوتا ہے، وہ اس کے حق میں جائز ہے، اور یہ دوسرے پالیسی ہولڈر کی طرف سے تبرع سمجھا جائے گا، کیونکہ ہر بیمہ کنندہ یہ سمجھ کر رقم جمع کرتا ہے کہ اگر میں بیمار نہیں ہوا تو اس کا بیمار ہونے والا بھائی اس رقم سے استفادہ کرے گا۔

۳- سرکاری ونجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنا پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف ہوگا یا دونوں کا حکم ایک ہوگا؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری، چونکہ دونوں کے طریقہ کار میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب، قاضی عبد الجلیل صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب بھوپال نے دونوں اداروں کے درمیان فرق کیا ہے، ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں ہے، بلکہ عوام کی خدمت ہے، اس لئے اس اسکیم سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے۔

مفتی محمد ثناء الہدی صاحب لکھتے ہیں: اس مسئلہ میں سرکاری اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہوگا، کیونکہ دونوں کے طریقہ کار میں فرق نہیں ہے، صرف یہ کہنا کہ سرکاری ادارے، سماجی تحفظ کے ادارے اور نجی کمپنیاں منافع کے حصول کے لئے یہ بیمہ کراتی ہیں اور سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے خرچ کی گئی زیادہ رقم کو امداد وتعاون مان لیا جائے گا، صحیح نہیں، کیونکہ جو رقم بیمار نہ ہونے کی شکل میں بیمہ کمپنیوں کی ملکیت ہوگی، اس کو معاملات کے کس خانہ میں ڈالا جائے گا۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی لکھتے ہیں: چونکہ سرکاری ادارے اور نجی ادارے دونوں اس امر پر

متفق ہیں کہ اگر پالیسی ہولڈر بیمار ہوا تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی مدد کی جائے ،لیکن اگر پالیسی مدت میں وہ صحت یاب رہا تو اس کی یہ جمع کردہ رقم کالعدم قرار دی جاتی ہے، اس لئے دونوں کا حکم عدم جواز ہی کا ہوگا۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: عدم جواز کی علت (سود، قمار) دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

مولانا محی الدین غازی لکھتے ہیں: حکومت اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہے، تاہم جہاں ضروری ہو وہاں "أهون البليتين" کے اصول پر سرکاری ادارے کو ترجیح دی جائے گی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: سرکاری اداروں کے بارے میں یہ کہنا کہ حکومت اسے سماجی خدمت کے لئے چلارہی ہے، مغالطہ ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر یہ خدمت ہر فرد کے لئے ہوتی، خواہ وہ پالیسی ہولڈر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ سرکار بدون کسی معاوضہ عوام کے ہر ہر فرد کی حفاظت اور ان کے لئے قیام امن کی ذمہ دار ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: اگر حکومت بلا کسی پیشگی شرط اور انشورنس کے سوشل سیکورٹی کے تحت انسانی بنیادوں پر امداد دے تو اسے عطیہ کہا جاسکتا ہے اور اس سے استفادہ جائز ہوسکتا ہے، بصورت دیگر استفادہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: حکومت کا اپنی طرف سے مریض کے علاج میں زائد رقم خرچ کرنا اور مریض کا اس سے استفادہ جائز ہونا چاہئے، لیکن چونکہ یہاں یہ مشروط ہے کہ حکومت صرف صحت بیمہ کرانے والوں کو ہی یہ سہولت دیتی ہے، جن لوگوں کا بیمہ نہیں ہے ان کو نہیں دیتی ہے، لہذا یہ "كل قرض جر منفعة فهو ربا" کے تحت داخل ہوگا۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں، بلکہ سماجی تحفظ کی ذمہ داری کو پورا کرنا ہے، اس لئے پرائیوٹ وسرکاری بیمہ صحت کے اداروں کے احکام جداگانہ ہوں گے۔

قاضی عبدالجلیل صاحب لکھتے ہیں: سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب بھوپالی لکھتے ہیں: نجی اداروں اور پرائیوٹ کمپنیوں کا معاملہ سود و جوے پر مشتمل ہوگا، لہذا ان سے معاملہ جائز نہیں ہے، البتہ سرکاری اداروں سے صحت بیمہ کرانے کے سلسلہ میں وہ ابوزہرہ اور شیخ عبدالمنعم نمر کے حوالہ سے لکھتے ہیں: حکومت کے زیر اہتمام جو اجتماعی بیمے ہوتے ہیں ان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، ان میں اجتماعی تعاون پایا جاتا ہے، خواہ ان کا دائرہ کار بعض گروہ تک محدود ہو یا عام ہو، سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے، کیونکہ حکومت مختلف انتظامات کے ذریعہ عوام کی نگرانی و مالی کفالت کی ذمہ دار ہے۔ آگے مفتی نظام الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں: سرکاری بیمہ کمپنیوں کی طرف سے جو زائد رقم دی جاتی ہے اس کا وہی حکم ہوگا جو پرائیوٹ فنڈ کا ہے اور ہم اسے حکومت کی طرف سے عطیہ وانعام کہہ سکتے ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کی اسکیم سے فائدہ اٹھانے میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے اداروں کا حکم ایک ہوگا اور ان دونوں کے مقاصد کے جزوی فرق سے اس کے حکم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

مولانا شاہد لکھتے ہیں: جس طرح سرکاری میڈیکل انشورنس ادارہ سے صحت بیمہ کرانا جائز ہے، اسی طرح پرائیوٹ ادارہ سے بھی جائز ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ پرائیوٹ ادارہ جمع شدہ رقوم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں خرچ نہ کرتا ہو۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے ملنے والی

اضافی رقم کو تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، کیونکہ عرف میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اگر سرکاری انشورنس ادارہ بغیر کسی شرط کے اور پہلے روپے جمع کرائے بغیر اگر یہ ادارے رقم دیں تو پھر یہ ان کی طرف سے تعاون ہوگا، جبکہ قاضی عبد الجلیل صاحب، مولانا ابوسفیان صاحب مفتاحی، مولانا نعیم اختر صاحب قاسمی، مولانا سلطان احمد صاحب اصلاحی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب قاسمی کی رائے ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے دی جانے والی اضافی رقم ان کی طرف سے تعاون ہے اور اس کا لینا جائز ہوگا۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: اگر اس کو امداد قرار دیا جائے تو یہ تعاون علی الاثم کے قبیل سے ہوگا، جو کہ ناجائز ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مقررہ رقم دیتا ہے اسے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ تعاون وتکافل کے شرائط اس پر منطبق نہیں ہوتے۔

مفتی حبیب اللہ صاحب لکھتے ہیں: سرکار کی اس رقم کو امداد نہیں کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر اس کے پیش نظر امداد ہوتی تو بغیر کسی عوض کے وہ یہ خدمت فراہم کرتی، نیز بیماری کے نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم واپس مل جانی چاہئے۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: بیمہ پالیسی ایک عقد ومعاملہ ہے، جس میں غرر وقمار کے ذریعہ نفع اندوزی ہوتی ہے اور یہ ایک ناجائز وحرام عقد ہے اس لئے اگر اس کو امداد وتعاون قرار بھی دیا جائے تو یہ تعاون علی الاثم کے قبیل سے ہوگا جو کہ ممنوع ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: سرکار کی طرف سے ملنے والی رقم کو امداد نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ عرف عام میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں اور انشورنس اس کے بالکل ضد ہے۔

مولانا تنظیم عالم قاسمی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اسے سرکار کی طرف سے امداد وتعاون نہیں کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر تعاون پیش نظر ہوتا تو بیمار نہ پڑنے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کو اس کی جمع کی ہوئی رقم واپس مل جانی چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے محض نام کے بدلنے سے حقائق تبدیل نہیں ہوں گے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: اگر پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے بغیر سرکاری ادارہ امداد دیتا ہے تو اس کا استعمال درست ہوگا۔

مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا عبد اللطیف صاحب لکھتے ہیں: حکومت اگر بطور امداد بغیر کسی شرط کے یہ رقم دے تب تو جائز ہے، لیکن اگر یہ شرط لگائی ہو کہ ایک متعین رقم متعین مدت کے لئے جمع کرو اس مدت میں اگر تم بیمار ہوئے تو ہم خرچ کریں گے اور اگر بیمار نہیں ہوئے تو یہ رقم سوخت ہو جائے گی، تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا ابو سفیان مفتاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور مفتی عبد الرحیم قاسمی کی رائے یہ ہے کہ سرکار کی طرف سے دی جانے والی اضافی رقم کو امداد وتعاون قرار دیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ رقم یا مقررہ رقم دیتا ہے تو اس کو سرکار کی طرف سے امداد اور تعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ بے کس اور مجبوروں اور معذوروں کے علاج ومعالجہ کی ذمہ داری سرکار وحکومت پر عائد ہوتی ہے، چنانچہ اس کے لئے سرکار کی طرف سے ہسپتال قائم کئے جارہے ہیں جن میں مریضوں کا مفت علاج کیا جاتا ہے اور دوائیں مفت دی جاتی ہیں، سرکار اس طرح اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے، لہذا اس کو سرکاری امداد وتعاون کا ہی درجہ دیا جانا چاہئے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی

مضائقہ نہیں معلوم ہوتا، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، اس لئے حدود شرع میں رہ کران سے انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

۵-اگر میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہیں ہے تو کیا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی کوئی متبادل صورت ہوسکتی ہے، جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقصد، غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا، کو بھی پورا کرتا ہو اور شرعاً دائرہ جواز میں بھی ہو؟

اس سوال کے جواب میں عموماً مقالہ نگاروں نے یہ رائے دی ہے کہ زکوۃ وصدقات اور عطیات کا اجتماعی نظم، اور اس سے اس طرح کے ادارے قائم کئے جائیں جن سے ضرورت مندوں کا علاج کیا جائے۔

مولانا نیاز احمد عبدالحمید صاحب لکھتے ہیں: ملکی، صوبائی، ضلعی اور قروی پیمانہ پر زکوۃ کا اجتماعی نظام، بیت المال کا قیام، رفاہی تنظیموں کا قیام صرف طبی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم کا قیام، زکوۃ کے مال سے ہسپتال کا قیام اور مستحقین زکوۃ اور فقراء ومساکین کے لئے مفت علاج کا انتظام۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: زکوۃ وصدقات سے علاج، اجتماعی مضاربت، جس کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر ایک کمیٹی تشکیل دیں اور اس کے جو ممبر مقرر ہوں وہ ہر ماہ معین رقم اس میں جمع کرتے رہیں اور مضاربت کے اصول کے مطابق اس جمع شدہ رقم سے تجارت کی جائے، انشورنس تعاونی جس کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر قسط وار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں اور شرکاء میں سے جو بیمار ہوں اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کردی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کردی جائے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: اس مقصد کے لئے خیراتی وامدادی ادارے قائم

کئے جاسکتے ہیں، جن میں بغیر کسی پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط کے معذوروں کی مدد کی جائے۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: مسلمانوں کو چاہئے کہ عطیات کی مد سے ہر شہر میں اپنا الگ ہسپتال قائم کریں۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: باہمی کفالت کا ایک نظام بنالیا جائے، جس میں ہر صاحب استطاعت اپنی استطاعت کے مطابق یا کوئی متعینہ رقم تبرعاً جمع کرے، اور اس سے بغیر کسی شرط کے متاثرہ شخص کا تعاون کیا جائے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: مسلم سرمایہ دار بطور وقف اعلی معیار کے ہسپتال اور میڈیکل کالج قائم کریں جس سے پوری قوم مستفید ہو اور اس کی آمدنی سے ضرورت مندوں کا علاج بھی کیا جائے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: شخصی طور پر رفاہی تنظیموں کا قیام، بیت المال کا قیام، غیر سودی قرضے، شعبہ زکوۃ وصدقات کو مستحکم بنانا، امدادی فنڈ ریلیف وغیرہ۔

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی لکھتے ہیں: بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور ختم سال پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو بحصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصہ کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے؟ اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو کیا ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا؟

تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ ایسے ملکوں میں جہاں داخل ہونے کے لئے

انشورنس لازم کردیا گیا ہے، تو اس مجبوری کی حالت میں انشورنس کرانے کی حاجت ہوگی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں کہ ایسے ملکوں میں انشورنس کرانے کی اجازت تو ہوگی، لیکن کمپنی میں جمع کردہ رقم سے زیادہ کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی، بعض مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جہاں میڈیکل انشورنس کو لازمی قرار دیا گیا ہے بغیر کسی ناگزیر شرعی مجبوری کے جانے کی اجازت نہیں ہوگی۔

مولانا محی الدین غازی، مولانا نیاز احمد اور مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانا مجبوری ہے، اس لئے بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے، اور بیمار ہوجانے کی صورت میں انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا بوجہ مجبوری درست ہوگا۔

مولانا خورشید اعظمی لکھتے ہیں: اجباری یا لازمی انشورنس جسے حکومتیں ضروری قرار دیتی ہیں جائز ہے یہ بمنزلہ ٹیکس ہے جو حکومت کو ادا کیا جاتا ہے۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی لکھتے ہیں: عوارض کی بنیاد پر ضرورۃً اس کی اجازت ہوسکتی ہے اور اس جواز کی بنیاد "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع ، الضرورات تبيح المحظورات، كم من شيء يثبت ضمنا لا يثبت قصداً" جیسے قواعد ہیں۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: حکومتی قانون کی مجبوری کو فقہاء نے حاجت کے درجہ میں رکھا ہے، بنابریں حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہوجاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہوجانے چاہئیں، لیکن یہ ملحوظ رہے کہ ایسے ملکوں میں جانا جہاں یہ قانون رائج ہے، ہر کس و ناکس کے لئے جائز نہ ہوگا، صرف انہی لوگوں کے لئے جائز ہوگا جو وہاں کا باشندہ ہو یا کسی ناگزیر شرعی مجبوری کے تحت جا رہا ہو۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مولانا نعیم اختر قاسمی لکھتے ہیں: اضطرار کی وجہ سے انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی اور

انشورنس کرنے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ جائز ہوگا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے وہاں یہ انشورنس کرایا جاسکتا ہے، اور ضرورت کے تحت انشورنس کی اس سہولت سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

قاضی عبد الجلیل صاحب لکھتے ہیں: جن ممالک میں وہاں جانے والوں کے لئے میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے، وہاں کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت اپنے یہاں آنے والوں سے اتنی رقم بطور فیس لیتی ہے، اگر وہ بیمار نہ ہوتو وہ اپنی فیس ادا کر چکا ہے اور اگر وہ بیمار ہوجائے تو حکومت کی طرف سے اس کے علاج پر جو خرچ ہوگا اس کو حکومت کی طرف سے امداد وتعاون سمجھا جائے گا۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: جن ممالک میں داخلہ کے لئے میڈیکل انشورنس قانوناً ضروری ہے ایسے ممالک میں سیر وتفریح اور سیاست کے لئے جانا جائز نہیں ہے البتہ جن لوگوں کو وہاں جانا ضروری ہو تجارتی مقاصد کی غرض سے، دعوت وتبلیغ، یا کسی دوسرے مقاصد کے حصول کے لئے، الضرورات تبیح المحظورات کے تحت میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی۔ ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ جائے گا ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی)، نیز وہاں مقیم مسلمانوں کے لئے صحت بیمہ سے کوئی مفر نہیں ہے، لہذا "إذا ضاق الأمر اتسع" کے تحت اس کی اجازت ہوگی، دیگر یہ کہ صحت بیمہ کے عدم جواز کی ایک وجہ غرر بھی ہے اور معاملات میں غرر سے بچنا محال ہو تو غرر کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔ ابن القیم فرماتے ہیں: ہر غرر حرمت کا باعث نہیں ہوتا ہے، اگر غرر معمولی ہو یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو معاملہ کے درست ہونے میں وہ مانع نہیں ہوتا ہے (زاد المعاد)، البتہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد سے مستفید ہونے کی اجازت نہ ہوگی۔

☆☆☆

عرض مسئلہ :

میڈیکل انشورنس

مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی

سوال (۱) میڈیکل انشورنس کے متعلق جن مقالہ نگار علماء کرام نے پہلے سوال کے جواب میں قمار وربوا کی علت کی بنا پر میڈیکل انشورنس کو ناجائز کہا ہے ان کے اسماء گرامی یہ ہیں: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا محی الدین غازی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا خورشید اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اطہر حسن صاحب، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی اور راقم الحروف محمد عبد الرحیم قاسمی، ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان (سورہ مائدہ:۹۰)، لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (سورہ نساء:۲۹)، كل قرض جر منفعة فهو ربا (کنز العمال)، نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة وعن وبيع الغرر (صحیح مسلم)، كل قرض جر نفعا حرام أي إذا كان مشروطا (شامی ۷/۳۹۵)، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (سورہ مائدہ:۲)، إذا

اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، الربوا فضل خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة (الموسوعة الفقہیۃ)،لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وإن المخاطرة من القمار (أحکام القرآن للجصاص)۔

دوسرا نقطہ نظر باہمی تعاون کے مقصد سے بیمہ کرانے کی اجازت ہے، یہ رائے مولانا شاہد علی قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی کی ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے تعاونوا علی البر والتقوی الآیہ، نیز حضرت مولانا یوسف لدھیانوی نے بھی امداد باہمی اور تعاون کی بنیاد پر بیمہ کی جائز صورت لکھی ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۲۵۸/۲)۔

مجوزین کی مستدلات یہ ہیں: احادیث رسول ﷺ:المومن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعض (متفق علیہ)،مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى(متفق علیہ)،خير الناس أنفعهم للناس(رواہ الدارقطنی)،من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل (رواہ مسلم)، من نفس وفي رواية فرج عن أخيه كربة من كرب الدنيا نفس وفي رواية فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيمة(مسلم،ابوداؤد،ترمذی)۔

سوال (۲): کے جواب میں مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے فرمایا کہ اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع کردہ رقم سوخت ہوجاتی ہو تو اس میں قمار کی شان آگئی، لہذا یہ ناجائز ہوگا، اگر جمع شدہ کل رقم واپس مل جاتی ہو تو پھر زیادہ مالیت سے استفادہ کمپنی کی طرف سے گویا تبرع ہونے کی وجہ سے شرعا جائز ہوگا، جمع کردہ رقم سے زیادہ اضافی رقم سے استفادہ کو ربوا اور قمار کی بنا پر ناجائز کہنے والے علماء کرام کے اسماء گرامی حسب ذیل ہیں: مولانا عبدالجلیل

قاسمی قاضی امارت شرعیہ پٹنہ، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعمت اللہ قاسمی اور راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی۔

مولانا محی الدین غازی نے علاج کا کوئی ذریعہ نہ ہونے کی اضطراری حالت پر محمول کرکے اس زائد رقم سے علاج کو درست قرار دیا ہے تاہم انشورنس کرانے کا وبال اس پر ہوگا۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی نے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ زائد سے استفادہ کو درست قرار دیا:

۱- اس مرض میں جان ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

۲- اتنا غریب اور بے بس ہو کہ از خود علاج نہیں کرسکتا۔

۳- انشورنس کمپنی کے علاوہ دوسرے سے قرض ملنا ناممکن ہو۔

۴- انشورنس کمپنی سے حاصل شدہ زائد رقم صحتیابی کے بعد کمپنی کو واپس کردینے کا عزم رکھتا ہو۔

گویا زائد رقم اس کے حق میں قرض کی حیثیت میں ہوگی، اگر کمپنی کو واپس کرنے کی کوئی شکل نہ ہو، یا کمپنی کو واپس کرنیکی صورت میں غلط جگہوں میں استعمال کرنے کا اندیشہ ہو تو بینک کے سود کی طرح وہ زائد رقم غرباء اور مساکین میں تقسیم کردی جائیگی، **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه** (سورہ بقرہ ۲/ ۱۷۳)، رسول اکرم ﷺ نے قبیلہ عرینہ کو از راہ علاج اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا (ترمذی ص ۲۱)، عالم گیری میں ہے **یجوز للعلیل شرب البول والدم وأكل الميتة للتداوی، إذا أخبره طبيب مسلم**

أن شفائه فيه ولم يجد من المباح ما يقام مقامه(عالگیری ص۵۵ ۳ ج۵)، علامہ ابن نجیم مصری نے حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو نگلنے کے لئے شراب پینے، مخمصہ کی حالت میں مردار کے کھانے اور جان کے تحفظ کے لئے بحالت اکراہ کلمہ کفر زبان سے ادا کرنیکی اجازت دی ہے (الأشباہ ۹۴)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب نے میڈیکل انشورنس کرانے والوں کو اپنی رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونیکی اجازت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امدا لینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

مولانا شاہد علی قاسمی کی نظر میں جمع شدہ رقم سے زیادہ علاج میں خرچ شدہ رقم انشورنس کی اس اسکیم میں حصہ لینے والوں کی طرف سے تبرع ہے اس لئے جائز ہے۔ مولانا نعیم اختر قاسمی نے بھی جمع شدہ رقم سے زائد مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کو جائز لکھا ہے۔ مولانا اطہر حسن صاحب نے جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج میں خرچ ہوئی رقم کو قرض قرار دیا ہے، جس کا ادا کرنا لازم ہوگا یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں سرکار یا تنظیم سے اس کو معاف کرانا پڑے گا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے کہ اپنے مولی سے حسن ظن کے تقاضہ سے بیماری سے محفوظ رہنے کا آرزومند ہو اور دوسروں کے تعاون کی نیت سے بیمہ کرائے، پھر ضرورت پڑنے پر جمع کردہ رقم سے زیادہ علاج کرائے تو اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

سوال (۳) حکومتی اور نجی اداروں سے بیمہ کے عدم جواز میں یکسانیت:

حکومت کے انشورنس محکموں اور نجی کمپنیوں دونوں کے طریقہ کار میں ربا و قمار کی حقیقت مشترک ہونے کی بنا پر ان سے بیمہ کرانے کے عدم جواز میں دونوں کا حکم یکساں

کہنے والے علما کرام کے اسماء یہ ہیں: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد حمید، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اطہر حسن صاحبان۔

حکومتی اور نجی اداروں سے بیمہ کے جواز میں یکسانیت:

مولانا نعیم اختر قاسمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی سرکاری اور نجی دونوں دونوں قسم کے اداروں سے انشورنس کراکر علاج کے لئے زائد رقم کے استفادہ کو یکساں طور پر انشورنس کے مشابہ ہے۔ یہ امداد باہمی ہی کا شعبہ ہے، خواہ اسے سرکاری طور پر چلایا جائے یا نجی طور پر۔

نجی اور سرکاری اداروں سے بیمہ کرانے کے حکم میں فرق:

مولانا قاضی عبد الجلیل صاحب فرماتے ہیں کہ سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

مولانا محی الدین غازی حکومت اور نجی اداروں سے بیمہ کرنے کو منع کرتے ہیں، تاہم ضرورت کے وقت "اھون البلیتین" کے اصول پر سرکاری ادارے سے بیمہ کرانے کو ترجیح دیتے ہیں۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے لکھا ہے کہ نجی کمپنیوں کی نیت تو تجارت کی ہے، اس لئے یہ اور بھی زیادہ برا ہے، البتہ جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت نہیں نہ ان کی مؤثر طاقت ہے، وہاں "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اس قانون پر عمل کرنے سے معافی کی امید ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی سرکاری بیمہ کے ادارہ سے صحت بیمہ کرا کے استفادہ کرنے کو

جائز کہتے ہیں اور پرائیویٹ کمپنی کے بیمہ سے استفادہ کی یہ شرط لکھتے ہیں کہ پرائیویٹ ادارے جمع شدہ رقم کوسود یا حرام پر مبنی کاروبار میں انویسٹ نہ کرتے ہوں۔

راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی نے'' نظام الفتاوی'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نجی اداروں اور پرائیویٹ وپبلک بیمہ کمپنیوں کا معاملہ سود وجوے پر مشتمل ہوگا، لہذا یہ معاملہ جائز نہیں، ان سے اگر انشورنس کرالیا تو چونکہ ان سے ملنے والی رقم آپسی معاملہ کی بنیاد پر ہوگی، اس لئے اس ملی ہوئی رقم میں اپنی اصل رقم سے زائد ملی ہوئی رقم کو اس کے وبال سے بچنے کی نیت سے صدقہ کرنا یا اپنی ملکیت سے نکالنے کا حکم متوجہ ہوتا ہے (نظام الفتاوی ۲ ر ۳۶۷) اس سے معلوم ہوا کہ نجی اداروں اور پرائیویٹ وپبلک بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کرانے کی شرعا جازت نہیں اور اگر بیمہ کرالیا تو اپنی جمع کی ہوئی رقم کے علاوہ زائد رقم سے استفادہ کرنا شرعا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کو بغیر نیت ثواب ملکیت سے نکالنا ضروری ہوگا۔

سوال (۴) بیمہ دار کا سرکاری علاج تعاون نہیں لہذا ممنوع ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ بیمہ دار کو علاج کیلئے جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے یہ پہلے سے رقم جمع کرنیکی شرط کے ساتھ مشروط ہے، لہذا یہ تعاون وامداد نہیں اور اس کو استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، یہ رائے مندرجہ ذیل علماء کرام کی ہے: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا خورشید اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی اور مفتی تنظیم عالم قاسمی۔

مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اس رقم کے سوا کوئی چارہ علاج نہ ہو تو اسے استعمال کیا جائے گا، ورنہ احتراز ضروری ہوگا، مولانا نعمت اللہ قاسمی نے بھی اسی طرح لکھا

ہے کہ جب تک اضطرار کی صورت نہ ہو اس کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔

بیمہ دار کا علاج یا امداد سرکاری تعاون ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ علاج کیلئے جو مطلوبہ یا مقررہ رقم بیمہ دار کو دیتا ہے، اس کو سرکاری امداد وتعاون قرار دیا جائے گا، اس رائے کے حاملین مولانا قاضی عبدالجلیل، مولانا اطہر حسن، مولانا نعیم قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور راقم الحروف محمد عبد الرحیم قاسمی۔ حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ سابق مفتی دارالعلوم دیوبند تحریر فرماتے ہیں: حکومت کی بیمہ کمپنی اپنے قانون حکومت کے اعتبار سے رقم اپنے بیمہ کرنے والوں کو دیگی اس رقم کا حکم وہی ہوگا جو پرائیویٹ فنڈ میں حکومت یا محکمہ اپنے قانون کے اعتبار سے خواہ کسی نام سے دے ہم اس کو شرعا عطیہ وانعام قرار دیکر اس کا لینا اور استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ یا ایکسیڈینٹ وغیرہ میں یا کسی جانی ومالی نقصان کے حادثہ میں جو رقم حکومت دیتی ہے اس کو ہم عطیہ شمار کرتے ہیں، اسی طرح اس رقم کو بھی حکومت کے عطیہ کے قبیل سے قرار دے سکتے ہیں پس حکومت سے اس ملی ہوئی رقم کو خواہ نیشنل بیمہ کمپنی کے ذریعہ اور واسطہ سے دے اس کو یا اس کے کسی جزء کو ناجائز یا ربوا وغیرہ قرار دے کر اخراج عن الملک کا حکم شرعا نہ ہوگا (نظام الفتاوی ۲/ ۳۶۷)۔

سوال (۵) بیمہ کے متبادل نظام کی تجویزیں:

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی رائے ہے کہ سرکاری اور نجی انشورنس اسکیموں کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: بیمہ صحت کرانے والا یہ سوچ لے کہ اگر میں بیمار نہ پڑا تو میری یہ رقم میرے دوسرے بھائیوں کے کام آدے خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر

مسلم۔ مولانا نعیم اختر قاسمی کی نظر میں انشورنس ادارہ جمع شدہ سرمایہ میں اضافہ کی غرض سے غیر شرعی طریقہ اپناتا ہو تو ادارہ کا ایسا کرنا درست نہیں، بقیہ چیزیں خلاف شرع معلوم نہیں ہوتیں۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری کی تجویز ہے: عطیات کی مد سے اسپتال قائم کریں، ان میں غریبوں کا علاج زکوۃ کی مد سے مفت کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابو العاص وحیدی کی تجویز ہے: بیت المال قائم کیا جائے، رفاہی تنظیمیں بنائی جائیں، صدقات واجبہ ونافلہ سے اسپتال قائم کئے جائیں۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی کی تجویز ہے: خیراتی اور رفاہی ادارے کیلئے چندے سے فنڈ اکٹھا کیا جائے اور اس سے اسپتال قائم کریں، مولانا رحمت اللہ ندوی کی تجویز ہے: زکوۃ اور عطیات کا فنڈ الگ الگ ہو، ویلفیر سوسائیٹیوں اور رفاہی اداروں کے ذریعہ ضرورت مندوں کی امداد کی جائے۔

مولانا خورشید اعظمی کی تجویز ہے: ہر صاحب استطاعت بطور تبرع متعینہ رقم جمع کرے، جس سے اس کا یا کسی فرد کا علاج کیا جائے۔

مولانا نیاز احمد کی تجویز ہے: رفاہی تنظیم کا قیام اور زکوۃ کے مال سے اسپتال کا قیام اور فقراء کے مفت علاج کا انتظام ہو۔

مولانا شاہد علی قاسمی لکھتے ہیں: سوالنامہ میں مفروضہ کمپنی کی جو تفصیلات ذکر کی گئیں وہ تقریبا شریعت کے دائرہ میں ہیں۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے تحریر فرمایا: بغیر پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط یا اس جیسی کوئی شرط لگائے بغیر ضرورتمندوں کی مدد کیلئے خیراتی وامدادی ادارے قائم کئے جائیں۔

مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ تجارتی بنیادوں کے بجائے تعاونی بنیادوں پر ادارہ تشکیل دیا جائے جس میں دی گئی رقم تبرع کی حیثیت رکھے۔

مولانا ابرار خان ندوی کی تجویز ہے: انشورنس تعاونی کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر قسطوار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں، شرکا میں سے جو بیمار ہو اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کردی جائے، بیمار نہ ہونیکی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کردی جائے، شیخ وہبہ زحیلی نے تعاونی انشورنس کی بحث میں اس جیسی صورت کے جواز کا فتوی دیا ہے، ایک صورت یہ بھی ہے کہ قسط جمع کرنیوالا کمیٹی کو مالک بنادے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی کی تجویز ہے کہ تمام شرکاء چندہ کی رقم جمع کرتے ہوئے، باہمی امداد کی نیت کرلیں، ان میں سے کسی کے بیمار پڑنے پر اس فنڈ سے رقم دی جائے اور بیمار نہ ہونیکی صورت میں پیسہ فنڈ میں جمع رہے کسی کو واپس نہ کیا جائے، اسی سے ملتی جلتی شکل حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی نے لکھی ہے (آپ کے مسائل اور انکا حل ۲۵۷/۶)۔

راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی نے جدید معیشت کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے، جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو بحصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے، یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے، شرعا اس میں کوئی اشکال نہیں اور جتنے علماء نے بیمے پر گفتگو کی ہے وہ سب اس کے جواز پر متفق ہیں (اسلام اور جدید معیشت ص ۱۶۱ مصنفہ حضرت مفتی تقی عثانی)۔

سوال (۶) میڈیکل انشورنس جبری ہو یا اختیاری جائز ہے:

مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے ہے کہ میڈیکل انشورنس میں حصہ لینا جبرا یا اختیاراً جائز ہے، لہذا علاج کے وقت اس کی سہولیات سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مفتی حبیب اللہ قاسمی نے لکھا ہے: میڈیکل انشورنس فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بنا پر ضرورۃ اس کی اجازت ہوسکتی

ہے اوراس جواز کی بنیاد" الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة ۔الضرر يزال۔الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحظورات ،كم من شئ يثبت ضمنا لا يثبت قصداً" جیسے قواعد ہیں ،جن ممالک میں میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصولی کی بنیاد پر گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

قانونی مجبوری کی بنا پر بیمہ کرانا اوراستفادہ کرنا جائز ہے:

جن ممالک میں رہنے والوں پر یا وہاں جانے والوں پر میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے تو قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے اوراس سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت ہوگی۔یہ رائے مندرجہ ذیل علما کرام کی ہے:

مفتی ثناء الہدی قاسمی مولانا محی الدین غازی،مولانا محمد ابرارخان ندوی،مولانا نیاز احمد عبدالحمید،مولانا خورشید احمد اعظمی،مولانا رحمت اللہ ندوی،مولانا عطاء اللہ قاسمی،ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب،مولانا ابوالعاص وحیدی،مفتی محتوب علی وجیہی،مولانا اطہر حسن،مفتی عبدالرحیم قاسمی اور قاضی عبدالجلیل صاحب۔

دلائل:"يجوز التأمين الإجبارى أو الإلزامى الذى تفرضه الدولة؛ لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة"(الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۵/ ۳۴۲۲)۔"المشقة تجلب التيسير. الضرورات تبيح المحظورات"۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری کی رائے ہے کہ جتنی رقم جمع کی ہے اس سے زیادہ علاج کی سہولت حاصل کرنا جائز نہیں زائد رقم غربا ومحتاجوں کو بلانیت ثواب تقسیم کردی جائے۔

جبری بیمہ جائز،استفادہ ناجائز:

مولانا نعمت اللہ قاسمی اور مفتی تنظیم عالم قاسمی کے نزدیک ان ممالک میں جانے یا رہنے کے لئے قانونی مجبوری کی بنا پر انشورنس کرایا جاسکتا ہے، جہاں رہنے یا داخلہ کیلئے صحت بیمہ کرانا

قانونی طور پر لازم ہے، لیکن انشورنس کئے ہوئے سے استفادہ کرنا درست نہیں مولانا نعمت اللہ قاسمی کہتے ہیں اپنی رقم واپس لینا جائز ہوگا۔

بلا حاجت ان ملکوں میں جانے یا رہنے کی اجازت نہیں:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے تحریر فرمایا کہ حکومتی قانونی کی مجبوری کو فقہاء نے حاجت کے درجہ میں رکھا ہے، بنابریں حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہو جاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہو جانے چاہئیں، لیکن اس صورت میں ایک بات یہ ملحوظ رکھنی ہوگی کہ جن ملکوں میں ایسے قوانین رائج ہیں جو اصلا ممنوع شرعی ہیں، وہاں کا یہ شخص یا تو اصل باشندہ ہو یا باہر کا کوئی شخص ایسے کام سے گیا ہو جس کے لئے جانا شرعا ناگزیر تھا، ورنہ ایسے ملکوں میں جانا اتنی مدت کے لئے کہ یہ قانون لاگو ہو جائے یا منتقل رہنا شریعت کے اصل حکم کی رو سے جائز نہیں۔

☆☆☆

دوسرا باب

میڈیکل انشورنس کا تعارف

میڈیکل انشورنس اور صحت کارڈ

پروفیسر الصدیق محمد الامین الضریر ☆

موضوع کے بنیادی عناصر:

۱- میڈیکل انشورنس کی تعریف اور صحت کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم۔

۲- مختلف کمپنیوں اور اسپتالوں کے مابین ایک متعین مدت کے لئے دوا اور آپریشن وغیرہ کے اہتمام کے ساتھ شہریوں کے علاج معالجہ سے متعلق طے پانے والے معاہدہ کا شرعی حکم۔

۳- کسی فرد اور اسپتال کے درمیان طے شدہ معاہدہ کا شرعی حکم۔

۴- علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور علاج کی ذمہ داری قبول کرنے والے ادارہ کے باہمی تعلق میں کسی تجارتی یا امدادی انشورنس کمپنی کے واسطہ کا شرعی حکم۔

۵- معاوضہ کا مستحق ہونے کے لئے شفایابی کی شرط لگانے کا شرعی حکم۔

۱- میڈیکل انشورنس کی تعریف اور صحت کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم:

اول- میڈیکل انشورنس کی تعریف:

قانون دانوں نے مختلف حیثیتوں سے بیمہ کی مختلف قسمیں کی ہیں، چنانچہ انہوں نے مقصد کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: (الف) سوشل انشورنس (ب) اسپیشل انشورنس۔

سوشل انشورنس کا مقصد معاشرہ یا سماج کی عام مصلحت کی تکمیل ہے، جیسے مزدوروں کو

☆ لاکالج، خرطوم یونیورسٹی، سوڈان۔

درپیش بعض خطرات سے تحفظ فراہم کرنا جن کے لاحق ہونے سے وہ کام کرنے کی اہلیت سے محروم ہو سکتے ہیں مثال کے طور پر بیماری، معذوری اور بوڑھاپا، بیمہ کی اس قسم کا دارومدار سماجی تحفظ کے تصور پر ہے (التکافل الاجتماعی فی الاسلام ۹۰، وانظر ایضا التامین الصحی ۸۰)۔

جہاں تک بیمہ کی خاص قسم کا تعلق ہے تو اس کا مقصد بیمہ پالیسی ہولڈر کی اپنی مخصوص مصلحت ہے (الوسیط للدکتور السنہوری ۷/۱۱۵۶، ۵، ۱۳۷۵، والتأمین فی القانون المصری والقارن للدکتور البدراوی ۳۹، والأسلوب الاسلامی لمزاولة التأمین للدکتور السید عبد المطلب ۲۰) بیمہ کے ماہرین نے سوشل انشورنس کی متعدد تعریفیں کی ہیں جن میں سب سے بہتر تعریف ڈاکٹر سید عبد المطلب کی ہے۔ اس تعریف کو ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی سوشل انشورنس سے متعلق اصطلاحات کی کمیٹی نے تسلیم کیا ہے۔ یہ تعریف مندرجہ ذیل ہے:

سوشل انشورنس خطرات کو کسی ادارہ کی طرف منتقل کر کے انہیں دور کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ یہ ادارہ عموماً سرکاری ہوتا ہے۔ بیمہ قانون کے مطابق معین شروط کے ساتھ مخصوص خسارہ کے واقع ہونے کی صورت میں ادارہ کے ممبر بننے والے افراد کو یہ ادارہ مخصوص خدمات فراہم کرنے کا پابند ہوتا ہے (الأسلوب الاسلامی لمزاولة التأمین/ ۱۵۵)۔

سوشل انشورنس کا دائرہ

ایک شہر کے سوشل انشورنس کا دائرہ دوسرے شہر کے سوشل انشورنس کے دائرہ سے مختلف ہوتا ہے، لیکن بعض قسمیں سوشل انشورنس کی ریڑھ کی ہڈی سمجھی جاتی ہیں خواہ شہر کوئی بھی ہو، یہ قسمیں درج ذیل ہیں:

(۱) بوڑھاپے کا بیمہ (۲) اتفاقی موت کا بیمہ

(۳) معذوری کا بیمہ (۴) بے روزگاری کا بیمہ

(۵) صحت کا بیمہ (۶) حوادث کا بیمہ (المصدر السابق ۱۶۹، وانظر ایضا التأمین الصحی وأثرہ فی حمایة القوی العاملة/ ۳۵، والتأمینات الاجتماعیة والتکافل الاجتماعی فی الاسلام ۴/۲۷، ۲۷، ۳۲۲)۔

میڈیکل انشورنس کی تعریف:

میڈیکل انشورنس سوشل انشورنس کی ایک قسم ہے۔ اسی وجہ سے سوشل انشورنس کی تعریف عام طور پر اس پر صادق آتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بعض (فی کتاب التامین الصحی وأثرہ فی حمایۃ القوی العاملۃ،ص ۴۹ از ڈاکٹر شوکت محمد الفحوری) ماہرین نے میڈیکل انشورنس کی تعریف یوں کی ہے کہ میڈیکل انشورنس ایک ایسا نظام ہے جس کا دارومدار بیمہ پالیسی ہولڈر کو ممبرشپ یا پیشگی ادا کردہ یا قسط وار ادا کی جانے والی رقوم کے عوض انشورنس سسٹم کے طے کردہ حالات میں اس کی طرف سے خدمات یا سہولیات کی فراہمی پر ہے۔ ان قسطوں کو ادا کرنے میں مزدور، مالک اور بعض ممالک میں حکومت کی بھی شرکت ہوتی ہے (حوالہ سابق)۔

بعض (حوالہ سابق) لوگوں نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ میڈیکل انشورنس سوشل انشورنس کا ایک طریقہ ہے جس کا تعلق براہ راست طبیعی سماجی بیماریوں سے ہے جیسے عارضی بیماری، عدم صحت و بوڑھاپے کی مجبوری۔ اگر ایک طرف صحت بیمہ مریض کو طبی ادویہ وغیرہ فراہم کرتا ہے تو دوسری طرف مریض کی کوئی آمدنی نہ ہونے کی صورت میں مالی متبادل بھی فراہم کرتا ہے (حوالہ سابق)۔

دوم-صحت کارڈ:

صحت کارڈ ایک ایسا کارڈ ہوتا ہے جس کو انشورنس ادارہ بیمہ پالیسی ہولڈر کو عطا کرتا ہے۔ اس کارڈ کی بدولت بیمہ پالیسی ہولڈر میڈیکل انشورنس کی خدمات وسہولیات سے مستفید ہونے کا مستحق قرار پاتا ہے۔

سوم- میڈیکل انشورنس کا حکم:

میڈیکل انشورنس کے مذکورہ بالا مفہوم کی رو سے اس کے جواز کے سلسلے میں معاصر

فقہاء کے مابین مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔اسی طرح اس سوشل سیکورٹی کے جواز کے سلسلے میں بھی مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں جس پر میڈیکل انشورنس کا دارومدار ہے۔ بعض اسلامی اکیڈمیوں نے اس نظام کے جواز سے متعلق فیصلے کئے ہیں اوراس کو عام کرنے کی دعوت دی ہے۔ان میں سے بعض فیصلے درج ذیل ہیں:

۱-''مجمع البحوث الاسلامیہ'' کی دوسری کانفرنس منعقدہ قاہرہ مورخہ محرم ۱۳۸۵ھ مطابق مئی ۱۹۶۵ء کے فیصلہ میں کہا گیا ہے: پنشن کا سرکاری نظام اوراس کے مشابہ سوشل سیکورٹی کا نظام جوکہ بعض ملکوں میں رائج ہے، اسی طرح سوشل انشورنس کا نظام، یہ سب جائز اعمال ہیں۔

۲-''مجمع البحوث الاسلامیہ'' کی تیسری کانفرنس منعقدہ قاہرہ مورخہ ۱۷/رجب ۱۳۸۶ھ مطابق ۲۷/اکتوبر ۱۹۶۶ء کے فیصلہ میں کہا گیا ہے: جہاں تک تعاونی اور سوشل انشورنس اوران دونوں کے ذیل میں آنے والے معذوری، بے روزگاری، بوڑھاپے اور ناگہانی حادثات وغیرہ سے تحفظ کے لئے کرائے جانے والے میڈیکل انشورنس وغیرہ کا تعلق ہے تو دوسری کانفرنس اس کے جواز کا فیصلہ کرچکی ہے۔

۳- اسلامی قانون سازی سمینار منعقدہ لیبیا مورخہ ربیع الاول ۱۳۹۲ھ مطابق مئی ۱۹۷۲ء کی سفارشات میں مذکور ہے:

سوشل سیکورٹی کو عام کرنا ضروری ہے تاکہ ہر خاندان کو ایسا اطمینان بخش آمدنی کا ذریعہ مل جائے جواس کی کفالت کرنے والے کی وفات، معذوری یا دیگر کسی بھی انقطاع رزق کا باعث بننے والے سبب کے لاحق ہونے کے وقت اس کی کفالت کرسکے۔میڈیکل انشورنس کے جواز کی بنیاد رعایا کی مصلحت ہے جس کی ذمہ داری حاکم وقت پر ہے اوراس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میڈیکل انشورنس کے نظام اورسوشل انشورنس کی تمام قسموں میں رعایا کی مصلحت ہے۔خصوصاً غیرترقی یافتہ ممالک کے لئے یہ نظام زیادہ ہی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ یہ ممالک مفت میں ہیلتھ سروس کی فراہمی پر قادر نہیں ہیں۔

۲- مختلف کمپنیوں اور اسپتالوں کے مابین ایک متعین مدت کے لئے دوا اور آپریشن کے اہتمام کے ساتھ شہریوں کے علاج معالجہ سے متعلق طے پانے والے معاہدہ کا شرعی حکم:

یہ معاہدہ بنیادی طور پر عقد اجارہ میں داخل ہے، لہٰذا اس کے اوپر اجارہ کا حکم ثابت ہوگا، اس معاہدہ میں اجارہ کی تمام شرطوں کا مکمل طور سے پایا جانا ضروری ہے، اجارہ کی بعض شرطیں تو اس کے الفاظ سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض شرطیں عقد کرنے والوں سے متعلق ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض اجرت سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض کا تعلق محل سے ہوتا ہے۔

ہم یہ مان لیں کہ صیغہ اور عقد کرنے والوں سے متعلق شرطیں اس معاہدہ میں موجود ہیں، اسی طرح اجرت سے متعلق شرطیں بھی اس میں موجود ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں مقررہ رقم کی بات کہی گئی ہے۔ اب محل کے بارے میں غور کرنا باقی ہے۔

اس معاہدہ میں محل تین چیزوں سے مرکب ہے:

اول- بذات خود مقصود (ایک متعین مدت کے لئے کسی ادارہ کے ملازمین کا علاج ومعالجہ) یہ صورت اشخاص کے اجارہ میں داخل ہے اور اس میں اجیر مشترک ہوتا ہے، یعنی اسپتال، ڈاکٹرز اور اسپتال کا عملہ جو ادارہ کے ملازمین کے علاج کا کام انجام دیتے ہیں۔ یہ سب اجیر مشترک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا اس معاہدہ پر اجیر مشترک کے اجارہ کا حکم ثابت ہوگا۔

دوم- مریض کے اسپتال میں قیام کی صورت میں اسپتال کے بیڈ اور کمرے، یہ چیزیں اعیان کے منافع کے اجارہ کے قبیل سے ہیں۔ لہٰذا ان کے اوپر اعیان کے منافع کو اجارہ پر دینے کا حکم ثابت ہوگا۔

سوم- دوا اور آپریشن وغیرہ:

جہاں تک آپریشن کی بات ہے تو وہ پہلی شق میں داخل ہے اور جہاں تک دوا اور اس

جیسی چیز جیسے کھانے وغیرہ کا تعلق ہے تو یہ چیزیں اجارہ کا محل نہیں بن سکتیں، اس لئے کہ یہ اعیان کے قبیل سے ہیں اور اجارہ اعیان میں نہیں بلکہ اعیان کے منافع میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک متعین رقم کے عوض دوا وغیرہ کا التزام بیع شمار کیا جائے گا اور اس کے اوپر بیع کا حکم لگایا جائے گا۔

پہلی شق (ایک متعین مدت کے لئے ادارہ کے ملازمین کا علاج ومعالجہ):

اس کا حکم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ادارہ کے ملازمین کا مفہوم متعین ہو جائے، اسی طرح یہ بھی متعین ہو جائے کہ مدت سے کیا مقصود ہے؟ جہاں تک مقررہ مدت کی بات ہے تو مجھے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادارہ اسپتال کے ساتھ اس بات پر اتفاق کرے کہ اسپتال اس کے ملازمین کا علاج کرے گا اور بدلے میں ادارہ ہر مہینہ یا ہر سال ایک مقررہ رقم ادا کرے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسپتال اس مقررہ رقم کے بدلے مثلاً دو مہینہ تک علاج کرے گا اور پھر چھوڑ دے گا جیسا کہ عبارت سے یہی مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ اگر مدت مقرر ہو اور اجرت بھی مقرر ہو تو مجھے اس اتفاق میں کوئی شرعی مانع نظر نہیں آتا۔

ادارے کے ملازمین سے مقصود کبھی تو تعداد کی تحدید کئے بغیر ادارہ کے تمام ملازمین ہوتے ہیں اور کبھی وہ ملازمین مراد ہوتے ہیں جن کی تعداد متعین ہو اور ان دونوں حالتوں میں یہ اتفاق غرر (دھوکہ) پر مشتمل ہے جو محل کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں مقدار نہ معلوم ہونے کی وجہ سے یہ غرر پیدا ہوتا ہے اور دونوں حالتوں میں علاج کے ضرورت مند افراد کی تعداد اور علاج کی نوعیت کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

دوسری شق (اسپتال کے بیڈ اور کمرے) کا حکم:

میری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں معاہدہ اعیان کے منافع کے اجارہ کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا اس اتفاق میں اس کی تمام شرطوں کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے اور اس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت منفعت معلوم ہو نیز جب منفعت توسیع کی حامل ہو تو اجارہ کی مدت کو بھی بیان کر دینا چاہئے۔

اور اس حالت میں منفعت بیڈ اور کمروں کا استعمال ہے اور یہ منفعت توسیع کی حامل ہے۔ لہٰذا اس کے اندر مدت کی تحدید ضروری ہے جبکہ اس اتفاق میں مدت کی تحدید نہیں ہے۔ مریض اسپتال میں کبھی ایک دن، کبھی ایک ہفتہ اور کبھی ایک مہینہ بھی ٹھہرتا ہے، اس لئے اس میں غرر ہے جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

تیسری شق (دوا وغیرہ) کا حکم:

اس صورت میں اتفاق بیع ہے، لہٰذا اس پر بیع کا حکم لگایا جائے گا۔ بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کو فروخت کیا جائے وہ معلوم ہو، یہاں بیع دوا ہے اور دوا کی نوعیت اور مقدار دونوں مجہول ہیں۔ لہٰذا اس اتفاق میں دو طرف سے غرر پایا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ اتفاق ہر پہلو سے غرر پر مشتمل ہے۔ اس اتفاق میں عقد بیع کا غرر ہے جس کے بارے میں خصوصی ممانعت وارد ہوئی ہے، اسی طرح اس میں عقد اجارہ کا غرر ہے جس کو فقہاء نے بالا تفاق بیع کے ساتھ ملحق کیا ہے، اسی طرح اس میں معقود علیہ میں غرر ہے۔ اس اتفاق کی ضرورت و حاجت بھی نہیں، کیونکہ اس غرر پر مشتمل طریقہ کے علاوہ علاج کے دوسرے جائز ذرائع موجود ہیں۔

اسی لئے اتفاق کی یہ صورت میرے نزدیک حرام ہے۔

۳۔ کسی فرد اور اسپتال کے درمیان طے شدہ معاہدہ کا شرعی حکم:

اس صورت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اسپتال سے اس بات پر معاہدہ کرتا ہے کہ وہ اسپتال کو ایک مقررہ رقم ادا کرے گا، اس کے بدلہ میں اسپتال سرجری اور دوا وغیرہ کے ساتھ اس شخص کے علاج کا معاہدہ کرتا ہے، اس صورت کا حکم سابقہ صورت کی طرح ممانعت کا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بھی غرر پایا جاتا ہے۔ یہ غرر دوا کی مقدار اور اس کی نوعیت کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مزید برآں علاج کے حصول کے مجہول ہونے سے بھی غرر پایا

جاتا ہے، اس لئے کہ کبھی وہ شخص مقررہ رقم ادا تو کر دیتا ہے لیکن متعین وقت میں اس کو علاج کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، کبھی اس کی موت اپنے گھر میں ہوتی ہے اور کبھی کسی حادثہ کے پیش آنے کی وجہ سے راستہ ہی میں اس کا انتقال ہو جاتا ہے اور اسپتال کو اس کا علاج کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا، تو کس بنیاد پر وہ رقم اسپتال کے لئے حلال ہو جائے گی جو اس نے اس شخص سے لی ہے۔ اس صورت میں بغیر کسی مجبوری کے غرر کا ارتکاب ہو رہا ہے، اس لئے کہ یہ شخص مرض لاحق ہونے پر اسپتال جا کر جائز طریقہ سے اس سے معاہدہ کر سکتا ہے۔

۴- علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور علاج کی ذمہ داری قبول کرنے والے ادارہ کے باہمی تعلق میں کسی تجارتی یا امدادی انشورنس کمپنی کے واسطہ کا شرعی حکم:

علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور اسپتال کے درمیان کسی تجارتی بیمہ کمپنی کا آنا کسی بھی صورت میں درست نہیں ہے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے اجلاس منعقدہ شعبان ۱۳۹۸ھ میں تجارتی بیمہ اور اس کی تمام انواع واقسام کی حرمت کے بارے میں فیصلہ کیا جا چکا ہے، اسی طرح جدہ فقہ اکیڈمی کے اجلاس دوم منعقدہ ربیع الثانی ۱۴۰۶ھ مطابق دسمبر ۱۹۸۵ء کے فیصلہ میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ تجارتی بیمہ کمپنیوں کے عقد میں تجارتی کمپنیوں کی مجوزہ قسطوں کی وجہ سے بہت زیادہ غرر پایا جاتا ہے، یہ غرر عقد کے لئے مفسد ہے۔ لہٰذا یہ شرعاً حرام ہے۔ میرے خیال میں اس کے بعد تجارتی بیمہ کمپنیوں کے بارے میں بحث کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ جہاں تک علاج کرانے والوں اور اسپتال کے مابین تعلقات کے قیام کے لئے تعاونی بیمہ کمپنی کے بیچ میں آنے کی بات ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام معاصر فقہاء کے نزدیک تعاونی بیمہ کمپنیوں کے ساتھ کاروبار کرنا جائز ہے۔ سوال یہاں اس طریقہ کے بارے میں باقی رہ جاتا ہے جس کے ذریعہ تجارتی بیمہ کمپنی بیچ میں آتی ہے۔ اگر ادارہ اور اسپتال کے درمیان یا فرد اور

اسپتال کے درمیان آنے کا مقصود وہی ہے جو دوسرے اور تیسرے عنصر میں مذکور ہے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ طریقہ قطع نظر اس کے کہ اس کو اپنانے والا کون ہے، بذات خود ممنوع ہے۔

ادارہ اور اسپتال یا فرد اور اسپتال کے بیچ میں آنے کا جائز طریقہ وہی ہے جس کو بعض اسلامی تعاونی کمپنیاں مشترکہ تحفظ صحت کے نظام کے تحت اختیار کرتی ہیں۔

۵- معاوضہ کا مستحق ہونے کے لئے شفایابی کی شرط لگانے کا شرعی حکم:

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء کا خلاصہ یہ ہے:

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا کبھی اجارہ کے لفظ سے ہوتا ہے اور کبھی "جعالہ" کے لفظ سے اگر شرط صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے، جیسا کہ "المدونہ" (دیکھئے: المدونہ ۱۱/ ۶۴)، "البھجہ" (البھجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۷۸، نیز دیکھئے: حلی المعاصم مع البھجہ) اور "الشرح الکبیر" (الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۷) اور اس کے حاشیہ میں ہے، لہٰذا ڈاکٹر بیماری سے شفایابی کے حصول پر ہی مستحق اجر قرار پائے گا۔ الشرح الصغیر (الشرح الصغیر علی أقرب المسالک مع حاشیۃ الصاوی ۴/ ۴۷، ۵۷) میں مذکور ہے کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ فقہاء حنابلہ میں سے ابن ابی موسیٰ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ 'المغنی' میں ابن قدامہ (المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴۱) کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے، ان دونوں کے علاوہ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اگر شرط جعالہ کے ذریعہ سے ہو تو شافعیہ کے نزدیک اور ابن قدامہ کی روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، جبکہ 'المقنع' کے محشی کی روایت کے مطابق مذہب کے صحیح قول کی رو سے جائز نہیں ہے، فقہاء مالکیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، باجی کا کہنا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول تو عدم جواز کا ہے جو 'المدونۃ' میں مذکور ہے اور ایک قول جواز کا ہے۔ دردیر نے 'الشرح الکبیر' میں نیز دسوقی نے ذکر کیا ہے کہ ڈاکٹر کے ساتھ بیماری سے شفایابی کی شرط لگانا ہمیشہ اجارہ ہی کے حکم میں ہوگا، اگرچہ شرط لفظ جعالہ کے ذریعہ لگائی گئی

ہو، دردیر نے 'الشرح الصغیر' میں بیان کیا ہے کہ یہ شرط اجارہ کے حکم میں ہوگی اگر لفظ ''جعالہ'' کے ذریعہ نہ لگائی گئی ہو، صاوی نے ان سے اس بات میں اتفاق کیا ہے کہ اگر عقد میں جعالہ کی صراحت نہ ہو تو یہ شرط اجارہ کے حکم میں ہوگی ورنہ جعالہ قرار پائے گی جو لازم نہیں ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک صیغۂ جعالہ کے ذریعہ ڈاکٹر سے شرط لگانا جائز نہیں ہے، اسی طرح ان کے نزدیک یہ صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے بھی جائز نہیں ہے، جعالہ کے سلسلے میں ان کے اقوال سے مجھے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس موضوع کے سلسلے میں مجھے ان کی طرف سے صراحت کا علم نہیں ہے۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے عدم جواز کے قائلین میں سے ''ظاہریہ'' بھی ہیں۔ علامہ ابن حزمؒ کا کہنا ہے کہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا بالکل ہی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کسی کو شفا دینا یا نہ دینا اللہ ؐ کے ہاتھ میں ہے یہ کسی آدمی کے ہاتھ میں نہیں ہے اور شفایابی پر قادر صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے (المحلی ۷/۲۲)۔

عدم جواز کی صراحت زیدیہ نے بھی کی ہے۔ ان لوگوں نے ممانعت کی علت یہ بتائی ہے کہ شفا دینا ڈاکٹر کے ہاتھ میں نہیں ہے (البحر الزخار ۴/۴۶)۔ جو حضرات ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے دوا کی ذمہ داری مریض پر عائد کی ہے، اگر یہ ذمہ داری ڈاکٹر پر عائد کی جائے تو عقد درست نہ ہوگا۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے سلسلے میں میری رائے:

میرے نزدیک یہ شرط چاہے صیغۂ اجارہ سے ہو یا لفظ ''جعالہ'' سے جائز نہیں ہے اس کے وجوہ یہ ہیں:

(۱) ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اندر محل عقد میں غرر پایا جاتا ہے، نیز عقد سے جڑی ہوئی شرط کے اندر بھی غرر ہے، اس لئے کہ جس چیز پر عقد ہو رہا ہے وہ شفایاب ہونے تک علاج کرنا ہے، اس کے اندر غرر مدت علاج کا علم نہ ہونے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ مریض کبھی تو ایک دن کے علاج کے بعد، کبھی

ایک ہفتہ کے علاج کے بعد اور کبھی ایک مہینہ کے علاج کے بعد شفایاب ہوتا ہے۔ لہٰذا معاوضہ کا دارومدار شفایابی پر ہے۔

اس عقد اجارہ میں شرط کی وجہ سے پیدا ہونے والا ایک دوسرا غرر بھی ہے۔ مریض ڈاکٹر کو اپنے علاج پر معاوضہ ادا کرتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ ایک مقررہ رقم کے بدلے وہ اپنی بیماری سے شفایاب ہو جائے، یہ شرط فاسد ہے جو عقد کے لئے مانع ہے۔ اس شرط کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس کے وجود ہی میں غرر ہے۔ اس لئے کہ شفایابی کبھی ملتی ہے اور کبھی نہیں ملتی۔

کاسانی کا کہنا ہے کہ صحت بیع کی شرطوں میں سے ایک بیع کا فاسد شرطوں سے پاک ہونا بھی ہے، پھر وہ کہتے ہیں کہ فاسد شرطوں کی بہت ساری قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس کے وجود ہی میں غرر ہو بایں طور کہ جس چیز کی شرط لگائی گئی ہو اس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو اور حال میں اس کی واقفیت ممکن نہ ہو (البدائع ۵/ ۱۶۸)۔

اسی وجہ سے میری رائے معاوضہ کے استحقاق کے لئے ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے سلسلے میں عدم جواز کی ہے۔

(۲) لفظ جعالہ کے ذریعہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جعالہ جیسا کہ ابن رشد نے اس کی تعریف کی ہے: ''ایسی منفعت پر اجارہ ہے جس کے حصول کا گمان ہو''۔

جعالہ فقہاء کے نزدیک جائز ہے، جعالہ کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ از روئے قیاس جعالہ میں غرر ہے، اس لئے کہ اس کے اندر عمل مجہول ہوتا ہے نیز مدت بھی، اس لئے کہ عامل کام سے فراغت کے بعد ہی مزدوری کا مستحق ہے اور یہاں وقت مجہول ہوتا ہے، البتہ حاجت کے وقت جعالہ جائز ہے۔

وہ حاجت جو باہمی لین دین کے معاملہ میں غرر کو غیر موثر بنا دیتی ہے متعین ہے اور اس کے تعین سے مراد یہ ہے کہ مقصد کے حصول کے لئے اس ایک راستہ کے سوا جس میں غرر پایا جا رہا

ہے بقیہ تمام جائز راستے بند ہو چکے ہوں اور یہ صورت شفایابی سے مشروط جعالہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ مریض کے لئے ممکن ہے کہ وہ علاج کے سلسلے میں شرعی شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ڈاکٹر کے ساتھ اجارہ کا معاہدہ کرلے۔ عرف عام میں یہی طریقہ رائج ہے، لہذا شفایابی پر جعالہ کی ضرورت ہی نہیں، نیز شفایابی جیسا کہ مانعین کا کہنا ہے اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ اللہ کے علاوہ اس پر کوئی قادر نہیں (البحر الزخار ۴/ ۴۶، المحلی ۸/ ۲۲۷)۔

اسی لئے میری رائے یہ ہے کہ جس جعالہ کا دارومدار شفایابی پر ہو وہ جائز نہیں ہے اگرچہ دوا مریض ہی کی جانب سے کیوں نہ ہو۔

اگر دوا کی ذمہ داری ڈاکٹر پر ہو تو پھر ممانعت اور زیادہ شدید ہوجائے گی، اس لئے کہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کو جائز قرار دینے والوں نے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس صورت میں دوا مریض کی طرف سے ہوگی۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کو جائز قرار دینے والوں نے جھاڑ پھونک کے جواز سے متعلق حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، یہ حدیث صحیح ہے لیکن اس حدیث سے ان کا دعوی ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ جھاڑ پھونک پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس میں شفایابی کی شرط کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

مصادر و مآخذ

کتب فقہ:

فقہ حنفی کی کتابیں

۱- بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع - علاء الدین ابوبکر مسعود کاسانی متوفی 587ھ - مطبعة الجمالیہ بمصر 1910۔

۲- رد المحتار علی الدر المختار - محمد امین بن عمر عابدین الشہیر بابن عابدین متوفی 1252ھ - طبع بولاق۔

فقہ مالکی

۳- المدونۃ الکبریٰ - روایۃ سحنون بن سعید التنوخی عن الامام عبدالرحمٰن بن القاسم بن انس الأصبحی متوفی 179ھ - مطبعة السعادة 1323ھ۔

۴-المنتقی شرح مؤطا امام مالک-ابوالولید سلیمان بن خلف الباجي الأندلسی متوفی494ھ- مطبعۃ السعادہ۔

۵-عقد الجواھر الثمینۃ-جلال الدین عبداللہ بن نجم بن شاش متوفی 616ھ-مطبعۃ دار المغرب الاسلامی۔

۶-الذخیرہ-شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی متوفی684ھ-مطبعۃ دار الغرب الاسلامی۔

۷-الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی-احمد بن محمد بن احمد العدوی الشہیر بالدردیر متوفی 1201ھ-مطبعۃ الازہریۃ۔

۸-الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی الدردیر-مطبعۃ دار المعارف۔

۹-البہجۃ فی شرح التحفۃ-ابوالحسن علی بن عبدالسلام التسولی-مطبعۃ البہیۃ۔

۱۰-بدایۃ المجتھد ونھایۃ المقتصد-ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد القرطبی متوفی595ھ-مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی۔

فقہ شافعی

۱۱-التکملۃ الثانیۃ للمجموع شرح المہذب مطبعۃ دار الفکر۔

۱۲-نھایۃ المحتاج الی شرح المنھاج-شمس الدین محمد بن ابی العباس بن حمزۃ بن شہاب الدین الرملی متوفی 1004ھ-مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی۔

فقہ حنبلی

۱۳-المغنی-ابومحمد عبداللہ بن احمد محمد بن قدامۃ المقدسی متوفی620ھ-مطبعۃ عالم الکتب بیروت۔

۱۴-حاشیۃ علی المقنع-مطبعۃ مکتبۃ الریاض الحدیثۃ۔

دیگر فقہی مسالک

۱۵-البحر الزخار الجامع لمذاھب علماء الأمصار-احمد بن یحییٰ بن المرتضی بن مفضل بن منصور الحسنی متوفی 840ھ-مطبعۃ القاھرۃ۔

۱۶-المحلی-ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاھری متوفی456ھ-مطبعۃ الامام

دیگر مؤلفات

۱۷-الغرر واثرہ فی العقود فی الفقہ الاسلامی-الدکتور الصدیق محمد الامین الضریر-دوسرا ایڈیشن 1416ھ۔

کتب قانون

۱-الوسیط-للدکتور عبدالرزاق السنہوری-مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر۔

۲-التأمین فی القانون المصری والقارن-للدکتور عبدالمنعم البدراوی-مطبعۃ نہضۃ مصر۔

۳-الاسلوب الاسلامی لمزاولۃ التأمین-الدکتور السید عبدالمطلب عبدۃ پہلا ایڈیشن۔

۴-التأمین الصحی واثرہ فی حمایۃ القوی العاملۃ-المرکز العربی للتأمینات الاجتماعیۃ۔

۵-التأمینات الاجتماعیۃ والتکافل الاجتماعی فی الاسلام-المرکز العربی للتأمینات الاجتماعیۃ -الخرطوم۔

۶-قانون الھیئۃ العامۃ للتأمین الصحی ۱۹۹۴ء-سوڈان۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس، تعارف اور مقاصد

ڈاکٹر محمد ہیثم الخیاط☆

یہ مقالہ میڈیکل انشورنس سے متعلق ہے۔اس موضوع کی تمہید میں ہم سب سے پہلے صحت اور انشورنس کی تعریف الگ الگ بیان کریں گے اور اس کے بعد میڈیکل انشورنس کی تعریف، اس کی تاریخ، انواع واقسام، مقاصد واہداف کا تذکرہ کریں گے تاکہ اس سلسلہ میں احکام شرعیہ تک رسائی حاصل ہو سکے۔

صحت:

نصف صدی قبل عالمی صحت کے ادارہ نے اپنے دستور میں صحت کی تعریف ان الفاظ میں کی تھی: صحت محض مرض یا بیماری یا معذوری کا فقدان نہیں بلکہ صحت یہ ہے کہ انسان جسمانی، نفسیاتی اور سماجی ہر طرح کی بیماریوں سے محفوظ رہے۔

اس تعریف سے ہمیں نبی کریم ﷺ کی وہ حدیث یاد آتی ہے جو صحیح ابن ماجہ میں حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے:"سلو الله المعافاة فإنه لم يؤت أحد - بعد اليقين - خيراً من المعافاة" (اللہ تعالی سے عافیت مانگو، کیونکہ ایمان کے بعد عافیت سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے)۔

عالمی ادارہ صحت کی اس تعریف کو کافی سراہا گیا۔ اس سے پہلے یورپ کے اطباء صحت

☆ رکن اکادمی برائے عربی زبان دمشق، بغداد، عمان، قاہرہ، علی گڑھ۔

کی تعریف محض مرض کی عدم موجودگی سے کیا کرتے تھے، ٹھیک ویسے ہی جیسے کچھ لوگ حیات کی تعریف عدم موت سے کرتے ہیں۔

ہماری اسلامی اور عربی ثقافت کے علمبردار اطباء نے اس میدان میں سیکڑوں سال قبل کارہائے نمایاں انجام دیئے جبکہ اس صدی کے نصف اول تک دانشوران یورپ کو اس کا کوئی علم نہیں تھا۔

صحت بقول علی بن عباس ایک جسمانی کیفیت ہے جس کی بدولت انسانی افعال طبعی رفتار میں پایۂ تکمیل کو پہنچتے ہیں۔

یا صحت جیسا کہ سات سو سال قبل ابن النفیس نے کہا تھا: وہ جسمانی کیفیت ہے جس کی وجہ سے انسانی افعال صحیح طریقہ پر انجام پاتے ہیں اور مرض اس کے برعکس جسمانی کیفیت کا نام ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے تمام اطباء کے نزدیک صحت بنیادی شی اور اصل سرچشمہ ہے اور مرض صحت کے برعکس کیفیت سے عبارت ہے۔

علی بن عباس نے بہت ہی فصیح و بلیغ اور مختصر عبارت میں صحت کی تعریف ''اعتدال بدن'' سے کی ہے۔

انسان کا کوئی بھی کام نقصان کے احتمال سے خالی نہیں ہوتا، اگر کوئی پیدل چلتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کا پیر پھسل جائے اور وہ گر پڑے، اس کا ہاتھ ٹوٹ جائے اور اس کی صحت برباد ہوجائے، ممکن ہے کہ بس میں سوار آدمی کو کوئی حادثہ لاحق ہوجائے اور اس کو اسپتال جانا پڑے، اس میں بھی صحت کا نقصان ہے، گھر میں سوئے ہوئے کسی آدمی پر یا اس کے گھر پر کوئی آفت آسکتی ہے اور اس سے اس کا گھر برباد ہوسکتا ہے اگر کوئی تاجر ہے تو ممکن ہے کہ اس کا سامان ڈھونے والی کشتی ڈوب جائے اور اس کا سامان تجارت برباد ہوجائے لیکن ان تمام صورتوں میں نقصان کے اندیشہ کو ہم یقین کا درجہ نہیں دے سکتے، محض یہ شک ہی ہوتا ہے جس

کے بارے میں انسان سوچتا ہے جیسے کوئی شک کے ساتھ موت کے بارے میں سوچتا رہتا ہے۔

ایک مسلمان کی نظر میں اس طرح کے نقصانات کا خیر یا شر سے کوئی تعلق نہیں اور نہ درستگی اور خطا سے اس کا کوئی ربط ہے، نا ہی اس میں اللہ کی رضامندی یا ناراضگی شامل ہے، اس لئے کہ اللہ فرماتا ہے: **وعسیٰ أن تکرھوا شیئا و ھو خیر لکم و عسیٰ أن تحبوا شیئا و ھو شر لکم** (سورۂ بقرہ:٢١٦) (ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے لئے اچھی ہو، اسی طرح ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو پسند کرو اور وہ تمہارے لئے بری ہو)۔

ایسے امور میں تجارت افضل اعمال میں سے ہے جن میں خطرات کے پیش آنے کا احتمال ہوتا ہے۔

کوئی عقلمند آدمی اس بات میں اختلاف نہیں کرے گا کہ مال و دولت، جسم و جان اور پھلوں کو ممکنہ خسارہ سے بچانے کے لئے انسان کو ضروری اقدام کرنا چاہئے یا یہ کہ اگر کوئی حادثہ پیش آجائے تو اس کے اثر کو زائل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، یہ خلیفہ راشد عمر بن خطابؓ کے کلام سے ثابت ہے، آپؓ نے فرمایا کہ یہ اللہ کے ایک فیصلہ سے دوسرے فیصلہ کی طرف بھاگنا ہے۔ خطیب نے اپنی تاریخ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''جو برائی سے بچتا ہے اس کو بچایا جاتا ہے''، اور ہمیں آپ ﷺ نے سکھایا، میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں کہ ہم ان خطرات سے کیسے بچیں۔ اسی طرح بخاری و مسلم میں حضرت ابو موسی اشعری سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''جو کوئی ہماری کسی مسجد یا بازار سے گذرے اور اس کے ساتھ تیر ہو تو اس کو پکڑ کر چلے یا فرمایا کہ تھام کر چلے کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کسی مسلمان کو چوٹ پہنچائے''۔

اللہ کے رسول نے اس امت کی بھلائی کو تفصیل سے بیان کیا ہے، چنانچہ بھلائی پر تعاون کے سلسلے میں اللہ کے رسول نے متعدد احادیث میں اس کی اہمیت اور ضرورت کو بیان فرمایا ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے: '' **المؤمن للمؤمن کالبنیان**

یشد بعضه بعضاً"۔

ایک مومن دوسرے مومن کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کوتقویت پہنچاتا ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں کہ کوئی عمارت اس وقت تک مکمل اور نفع بخش نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کا بعض حصہ بعض سے مربوط نہ ہو اور ایک دوسرے کو مضبوطی نہ عطا کرتا ہو۔

مصالح اور منافع کے حصول کا یہ ایک ایجابی پہلو ہے جو کہ تعاون علی البر کا ایک مظہر ہے، تعاون علی البر کا ایک دوسرا مظہر اور پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ مؤمنین سے مفاسد کو دور کیا جائے، برائیوں سے ان کو بچایا جائے، ان کے مصائب و پریشانیوں کو ختم کیا جائے، بخاری و مسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے، نہ تو وہ اپنے بھائی پر ظلم کرتا ہے اور نہ اس کو رسوا کرتا ہے اور جس شخص نے اپنے بھائی کے اوپر کسی خطرہ کو پیش آتے ہوئے دیکھا اور اس کو بچانے کے لئے کوئی کام نہ کیا یا اس کو کوئی خطرہ لاحق ہوگیا اور اس نے اس مصیبت زدہ شخص کو خطرہ سے بچانے کے لئے کوئی کام نہ کیا تو سمجھلو کہ اس نے اپنے بھائی کو بے یارو مددگار چھوڑ کر رسوا کیا۔

عز بن عبد السلام نے بعض مکلفین پر بعض کے حقوق اور ان حقوق کے قاعدہ وضابطہ کے سلسلے میں کافی اچھی بحث کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ" اس طرح کے حقوق کی اساس ہر طرح کی مصلحت کا حصول ہے چاہے وہ واجبی ہو یا استحبابی اور ہر طرح کی برائی کا ازالہ ہے چاہے وہ حرام ہو یا مکروہ، ان میں سے کچھ حقوق فرض عین کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ فرض کفایہ کی، کچھ سنت عین اور کچھ سنت کفایہ کی۔ ان تمام چیزوں کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد:" و تعاونو علی البر التقویٰ و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان" (سورۂ مائدہ:۲) ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دور حاضر میں بیمہ یا تحفظ کے متعدد طریقے ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے اوپر آنے والی مصیبت یا خسارہ سے محفوظ ہوجائے، مثلاً یہ کہ تجارت میں

گھاٹا اس کو مفلس نہ بنادے، خاندان کے افراد اس بات سے مامون ہوجائیں کہ ان کے سرپرست کی موت کی وجہ سے وہ اتنا نادار نہیں ہوجائیں گے کہ انہیں لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانا پڑے گا۔ اسی طرح ایک انسان کو اس بات کا اطمینان ہوجائے کہ وہ تھوڑی سی مشقت اٹھا کر اپنی بیماری کا علاج کروا سکے گا۔

پچھلی صدی میں لوگوں کے سامنے متعدد طریقے ابھر کر سامنے آئے، تاکہ ان کے ذریعہ اس طرح کے تحفظ (بیمہ) کا وجود ممکن ہوسکے۔ ان میں سے بعض بہت ہی اہم ہیں جن کا ذکر ذیل میں کیا جارہا ہے:

۱- چھوٹی تعاونی بیمہ کمپنیاں: ان کی ایک واضح شکل یہ ہے کہ لوگوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ممکنہ خطرات کی تلافی میں تعاون کرنے پر اتفاق کرتی ہے، چنانچہ ان میں سے ہر آدمی ہر مہینہ اپنے مال میں سے طے شدہ رقم جمع کرتا ہے جو اسے خسارہ یا خطرہ لاحق نہ ہونے کی صورت میں واپس نہیں ملتی۔ اگر ان میں سے کسی کو خطرہ لاحق ہوجاتا ہے تو وہ اپنے خسارہ کی تلافی کے لئے اس مجموعی مال سے روپیہ لینے کا مستحق قرار پاتا ہے، ان چھوٹی تعاونی بیمہ کمپنیوں میں تعاون علی البر اچھی طرح سے نمایاں ہوتا ہے۔ اگر چہ ان کمپنیوں کی سرگرمیوں میں اعلیٰ پیمانہ پر غرر یا جہالت موجود ہے، لیکن یہ جہالت تنازع کا سبب نہیں ہے، ایسا غرر ہے جو ان شاء اللہ قابل معافی ہوگا، لیکن بیمہ کی اس قسم کا فائدہ بہت ہی محدود ہے، اس لئے کہ مجموعی مال جس کو آپس میں تعاون کرنے والے دیتے ہیں، کبھی کبھی ایک ہی آدمی کے خسارہ کی تلافی میں ختم ہوجاتا ہے اور باقی لوگوں کے پاس مستقبل میں پیش آنے والے ممکنہ خطرات سے نمٹنے کے لئے کوئی محفوظ سرمایہ نہیں ہوتا ہے۔

۲- بڑی تعاونی بیمہ کمپنیاں: یہ کمپنیاں مذکورہ بالا کمپنیوں کے مشابہ ہوتی ہیں، فرق اتنا ہے کہ ان میں آپس میں مدد کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، اس کے دو فائدے ہیں (۱) جو

مال بھی ہوتا ہے بڑی مقدار میں ہوتا ہے، (۲) اس کی وجہ سے بیمہ کمپنیاں بڑی تعداد کے زمرے میں داخل ہو جاتی ہیں اور احتمالات کے تخمینہ میں بڑی تعداد کی شان ہی کچھ الگ ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں خطرہ پیش آنے کا احتمال ظنی ہوتا ہے جس میں شک کا پہلو غالب ہوتا ہے، بہر حال بڑی تعداد میں شک دھیرے دھیرے ختم ہوتے ہوتے تقریباً معدوم ہو جاتا ہے اور خسارہ ایک حد تک یقینی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کا حساب لگانا آسان ہو جاتا ہے، ہم اس قول کی توضیح کے لئے ایک مثال پیش کریں گے۔ مان لیجئے کہ کسی تجارتی کام میں ایک شخص کے حوالہ سے خسارہ کے پیش آنے کا احتمال بیس فیصد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ خسارہ اٹھائے گا (اب ہوسکتا ہے کہ یہ احتمال سو فیصد ثابت ہو جائے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کبھی خسارہ ہی نہ اٹھائے تو ایسی صورت میں احتمال زیرو فیصد ہو جاتا ہے، لیکن جب اس کام کو کرنے والے آدمی ایک ہزار ہوں تو خسارہ کے پیش آنے کا تخمینی احتمال جو کہ بیس فیصد ہے حتمی یا تقریباً قطعی ثابت ہوتا ہے، لہٰذا وہ خسارہ جو مجموع پر واقع ہوتا ہے اس کے وقوع کا احتمال تاکیدی یا تقریباً مؤکد ہو جاتا ہے، اگر چہ اس خسارہ کا تحقق بعینہٖ ایک ایک شخص کے حوالہ سے ظنی شکل میں باقی رہتا ہے، اسی وجہ سے غرر یا جہالت کا شبہ کم ہوتا رہتا ہے، یا تقریباً ختم ہو جاتا ہے، اگر اس میں کچھ غرر باقی بھی رہ جائے تو وہ غرر ان شاء اللہ معفو عنہ ہے، اس لئے کہ بڑی تعاونی بیمہ کمپنی ایک مخصوص سال میں در پیش ہونے والے خسارہ کا اندازہ لگا سکتی ہے جو کہ یقین کے مشابہ ہے، لہٰذا وہ ان قسطوں کی تعیین کر سکتی ہے، جنہیں ہر ایک پالیسی ہولڈر کو خسارہ کے واقع ہونے کی صورت میں خسارہ کی تلافی کے لئے ادا کرنی چاہئے، ٹھیک ویسے ہی جیسے ہر ایک تعاون کرنے والا اپنے اختیار سے جو کچھ ادا کرتا ہے اسے شروع ہی سے یقین ہوتا ہے کہ وہ اتنی مقدار میں گھاٹا اٹھائے گا۔

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ کس طرح کی بڑی تعاونی بیمہ کمپنیاں اتنا بڑا انتظام، اتنی بڑی رقوم پر دفتری کاروائیاں، قسطوں کی وصولی اور رقوم کی ادائیگی کا کام محض رضا کارانہ طور پر

انجام نہیں دے سکتی ہیں، ان تمام کاموں کو کرنے کے لئے کمپنیوں میں تنخواہ دے کر کچھ ملازمین کو رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ ملازمین زکاۃ وصول کرنے والے عاملین کی طرح ہیں جو بڑی بیمہ کمپنی کے خزانہ سے اپنی تنخواہ ومشاہرہ وغیرہ کا مطالبہ کرتے ہیں، اسی طرح اسی خزانہ سے تمام مشترک اخراجات نکالے جاتے ہیں۔

۳- بیمہ کمپنیاں: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بڑی تعاونی کمپنی کی مجموعی رقوم اتنی نہیں ہوتیں کہ وہ کمپنی کے ممکنہ خطرہ یا خسارہ کی تلافی کر سکیں تو یہاں ایک دوسری پارٹی (یہ دوسری پارٹی ایک حکومت یا ایک فرد یا ایک جماعت بھی ہوسکتی ہے) اس تعاونی کمپنی میں ایک مقررہ رقم دے کر شریک ہوجاتی ہے، بسا اوقات اس پارٹی کی دی ہوئی رقم پہلے جمع کرنے والے لوگوں کی مجموعی رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ دوسری پارٹی کمپنی کے گھاٹے میں شامل ہوتی ہے، اسی طرح ملازمین اور کمپنی کے تمام دیگر اخراجات نیز خسارہ لاحق ہونے کی صورت میں معاوضہ کی ادائیگی کے بعد اگر کمپنی کو نفع ہوتا ہے تو وہ اس میں شریک ہوتی ہے، اسی وجہ سے یہ دوسری پارٹی پہلی پارٹی کے ساتھ مل کر ایک ایسی کمپنی تشکیل دیتی ہے جو دیگر کمپنیوں سے الگ نہیں ہے، لہٰذا اس کمپنی میں غرر یا جہالت کا پہلو کمزور یا معدوم ہوجاتا ہے بڑی تعداد کے قانون کی بدولت جس کا ہم نے ابھی ابھی بڑی تعاونی بیمہ کمپنیوں کے بحث میں ذکر کیا ہے، یہ ایسی کمپنی بن جاتی ہے جس میں قمار بازی یا سٹہ بازی کا شبہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس میں کسی بے بنیاد خطرہ یا خسارہ کو فرض نہیں کیا جاتا ہے جیسے کہ قمار بازی یا سٹہ بازی میں ہوتا ہے۔

۴- سوشل اور پنشن بیمہ کمپنیاں: اس طرح کی کمپنیوں کا مقصد ملازمین یا کارکنان یا ان جیسے لوگوں کو مستقبل کے کسی ممکنہ خطرہ کے احتمال سے جو یقینی بھی ہوسکتا ہے، تحفظ فراہم کرنا ہوتا ہے جیسے عمر کی ایک متعین منزل میں پہنچنے پر تنخواہیں بند ہوسکتی ہیں یا کام کاج وغیرہ چھوڑ دینے کی صورت میں پریشانی لاحق ہوسکتی ہے، اس طرح کی بیمہ کمپنیوں میں قسطوں کا کچھ حصہ ملازمین یا کارکنان یا ان جیسے جو لوگ ہیں وہ جمع کرتے ہیں جبکہ دوسری طرف کچھ قسطیں حکومت یا کام

کرانے والے یا جوان کے حکم میں ہیں وہ ادا کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک پارٹی تو یہاں ملازمین اور کارکنان کی ہوتی ہے اور دوسری پارٹی حکومت یا کام کرانے والوں کی ہوتی ہے جو اس طرح کی بیمہ کمپنیوں کی مجموعی مالیات میں اپنی مقررہ رقم جمع کرتی ہے، پھر اس مجموعی مال یا رقم سے کمپنی میں کام کرنے والے کی تنخواہ اور کمپنی کے دیگر اخراجات نکالے جاتے ہیں اور چونکہ حکومت ان کمپنیوں سے براہ راست نفع حاصل نہیں کرتی ہے اس لئے تمام حکومتیں یہاں تک کہ جو ترقی یافتہ بھی ہیں عام طور پر اس مجموعی رقم میں سے کچھ رقم قرض لیتی ہیں جو بسا اوقات ان کے عام بجٹوں کو تقویت پہنچانے کے لئے کافی مددگار ثابت ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ بالواسطہ طور پر نفع ہے جس کو حکومت کمپنی میں شریک ہونے کے بدلے لیتی ہے اور اس وجہ سے یہ کمپنیاں بیمہ کمپنیوں کے بہت زیادہ قریب نظر آتی ہیں۔

میڈیکل انشورنس (صحت کا بیمہ):

آج صحت وتندرستی کا اعتبار انسانی حقوق میں ہوتا ہے، لیکن صرف صحت وتندرستی کی اہمیت ومقام کا اعتراف کافی نہیں بلکہ اس کو عملی طور پر نافذ بھی کرنا ہوگا اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہر ہر شہر میں ایسا نظام بنایا جائے جس کے تحت ہر شہری کو بلا کسی امتیاز وتفریق کے تحفظ صحت کا حق ملے۔

عہد اسلامی میں نادار لوگوں کے علاج کی ذمہ داری بیت المال کی ہوتی تھی یعنی زکاۃ وغیرہ سے یہ ضرورت پوری ہوتی تھی، جیسا کہ حدیث میں بھی آتا ہے کہ اسلامی حکومت بیت المال سے حفاظت صحت پر بھی خرچ کرتی تھی جو کہ علاج سے اہم ہے، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ حکومت تمام بچوں کی رضاعت اور بہترین غذا کے اخراجات بیت المال سے پورا کرتی تھی، ان میں اٹھائے ہوئے بچے بھی شامل ہیں۔

صحتی خدمات کے ضمن میں یہ تین مبادی بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

۱-وسائل حفظان صحت کی فراہمی میں عدل ومساوات کی ضمانت کا لازمی طور پر لحاظ رکھنا۔

۲-صحی خدمات کی عمدگی کی ضمانت۔

۳-حفظان صحت کے اداروں سے زیادہ حفاظتی اقدامات کا اہتمام۔

ان اصولوں کی روشنی میں ہیلتھ سروس میں سرمایہ کاری کی مندرجہ ذیل شکلیں ہوسکتی ہیں:

۱-مریض ہیلتھ سروس کا خرچ براہِ راست خود ادا کرے یا یہ کہ حکومت خود اس صرفہ کی ذمہ داری لے اور سرکاری خزانہ سے اس مقصد کے لئے لازمی سرمایہ پیش کرے (اس لئے کہ سرکار براہِ راست یا بالواسطہ طور سے مختلف قسم کے ٹیکس کے ذریعہ اپنے سرمائے اکھٹا کرتی ہے) اس طرح سوشل انشورنس کمپنی کی بدولت ہیلتھ سروس کے اخراجات حاصل کئے جاسکتے ہیں، نیز سرمایہ کا حصول میڈیکل انشورنس کے ذریعہ بھی ہوسکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ:

☆ پہلی صورت جس میں مریض اپنی جانب سے براہ راست ڈاکٹر، ڈینٹسٹ، سرجن، دواساز، ایکسرے اسپیشلسٹ یا اسپتال کو فیس ادا کرتا ہے، کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں جس میں مرض یا معذوری کے تمام ممکنہ خطرات کے پیش نظر لوگ اجتمائی شکل میں بیمہ کراتے ہیں اور نقصانات کی تلافی میں برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس طور پر کہ مریض کو ہمیشہ اس کی بیماری میں صرف ہونے والے اخراجات سے کم ادا کرنا پڑتا ہے، ان تمام طریقوں میں تعاون کا کوئی نہ کوئی عنصر موجود ہوتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ براہ راست یا بالواسطہ طور پر حکومت کے ٹیکس یا سوشل انشورنس کی قسطیں یا اسپیشل میڈیکل انشورنس کی قسطیں ادا کرتے ہیں وہ معاشی اعتبار سے

برابر نہیں ہوتے، اس لئے کہ جن کو اللہ نے دولت وثروت سے نوازا ہے یا جن کو اللہ نے صحت وتندرستی عطا کی ہے یا جنہیں یہ دونوں نعمتیں دی گئی ہیں وہ تنگ دست اور غیر صحت مند لوگوں کی مدد کرتے ہیں۔

۲- ایک بڑی کمپنی یا ادارہ اپنے ملازمین کی صحت کے تحفظ کے لئے ایک مستقل حفاظتی فنڈ قائم کرے۔

جہاں تک اسپیشل میڈیکل انشورنس (جس کو بعض لوگ تجارتی بیمہ بھی کہتے ہیں) کی بات ہے تو یہ مخصوص کمپنیوں کے بیمہ کی ایک قسم ہے جو حفظانِ صحت کے اخراجات کے لئے مخصوص ہوتی ہے، اس میں لوگ بیماری کے لاحق ہونے کے تخمینی احتمالات کے تناسب سے روپیہ ادا کرتے ہیں جیسے نشہ آور چیزوں کا استعمال کرنے والے، عمر دراز اور اسی طرح دائمی بیماری کے شکار جنہیں مرض کے لاحق ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے، ایسے لوگوں کو ان لوگوں کے مقابلے میں زیادہ روپیہ ادا کرنا پڑتا ہے جنہیں امراض لاحق ہونے کا احتمال کم ہوتا ہے جیسے نوجوان اور نشہ آور چیزوں کا استعمال نہ کرنے والے لوگ۔

بہرحال ہیلتھ سروس کی فراہمی کے بدلے بیمہ کمپنی کی مدد سے فائدہ اٹھانے والے لوگ مندرجہ ذیل طریقے سے ادائیگی کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ آدمی خدمت صحت کے بدلے ڈاکٹر، اسپتال دوا ساز وغیرہ کو کچھ دے اور نہ بیمہ کمپنی کو کچھ ادا کرے اور جو ادائیگی بھی اس کی طرف سے ہو وہ محض بیمہ کی قسطوں تک محدود ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ہیلتھ سروس کے بدلے مریض ہیلتھ سروس انجام دینے والوں کو ایک چھوٹی سی رقم کٹوتی کر کے دے دے اور بقیہ رقم بیمہ کمپنی کو ادا کردے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مریض ہیلتھ سروس کے بدلے کل اخراجات کے فیصدی تناسب سے ہیلتھ سروس پیش کرنے والوں کو دے اور بقیہ بیمہ کمپنیوں کو دے دے، ان تمام حالات میں بیمہ کمپنی جو کچھ ادا کرتی ہے وہ متعین بھی ہوسکتا ہے اور غیر متعین بھی۔

اسی طرح بیمہ کمپنیوں کے خدمات کی فراہمی کی صورتیں درج ذیل ہیں:

۱- یہ کہ مریض اپنے تمام اخراجات خدمت گذار کو ادا کردے اور پھر بیمہ کمپنیوں سے یہ پورے کے پورے اخراجات یا فیصدی تناسب سے وصول کرلے۔

۲- یہ کہ مریض ہیلتھ سروس کرنے والے کو فیصدی تناسب سے کٹوتی کی ہوئی رقم کے علاوہ کچھ بھی نہ دے اور ہیلتھ سروس کرنے والے اپنی سروس کے اخراجات کی ادائیگی کے لئے بیمہ کمپنیوں کے پاس اخراجات کا بل بھیج دیں۔

۳- یہ کہ مریض ہیلتھ سروس کرنے والوں کو کچھ بھی نہ دے اور بیمہ کمپنی اپنی جانب سے ہیلتھ سروس کے آدمیوں کو تنخواہ یا معاوضہ ہیلتھ سروس سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد کے تناسب سے دے یا متعین رقم کی صورت میں ادا کرے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ کا جواب یہ ہے:

۱- ہر ایک انسان اپنی صحت کی حفاظت کرنے کا حریص ہوتا ہے اور وہ تمام وسائل وذرائع اپناتا ہے جن کی بدولت وہ بیماری سے محفوظ رہ سکے، اس کی مشروعیت میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہوگا۔

۲- اس بات میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ مریض طبی خدمات پیش کرنے والے کو وہ فیس ادا کرسکتا ہے جس فیس پر بالفعل ان دونوں کے درمیان اتفاق ہوا ہو یا حکماً (مثلاً اس طرح کہ ایک ریٹ معروف ومشہور ہو)، طبی خدمت پیش کرنے والے سے مراد طبیب، نرس، ڈنٹسٹ، دواساز، اسپتال، ایکسرے کرنے والا یا وہ

شخص ہے جو کسی بھی طرح کا حفظان صحت کا کام کرتا ہو۔

۳- مریض فیس کی ادائیگی کے لئے طبی خدمت پیش کرنے والے سے شفایابی کی شرط لگا سکتا ہے۔ یہ جعالہ کی ایک قسم ہے جس کو امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے متعین ہونے کی صورت میں جائز قرار دیا ہے۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "ولمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم" (سورۂ یوسف:۷۲) سے استدلال کیا ہے۔

۴- کسی متعین طبیب یا اسپتال، اسی طرح کسی متعین علاجی ادارہ کے ساتھ ایک متعینہ مدت کے دوران مخصوص رقم کے بدلے کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے علاج کے لئے جن کی تعداد متعین ہو، معاہدہ کرسکتا ہے، ایسی صورت میں علاج کے لئے ضروری دوا تشخیص اور دیگر علاجی لوازمات کی فراہمی کا التزام اسپتال کرے گا، ان مستلزمات وضروریات کے مجہول ہونے کی وجہ سے عقد کی تنفیذ میں کوئی رکاوٹ نہیں پیدا ہوگی۔

حنفیہ نے اسی پر قیاس کرتے ہوئے عام وکالت کو جائز قرار دیا ہے ٹھیک ایسے ہی جیسے انہوں نے مستقبل میں ثابت ہونے والے حقوق کی کفالت کو جائز قرار دیا ہے، فقہاء نے ضرورت کے پیش نظر دایہ کو بشمول کھانے، پینے اور لباس کے اجرت پر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ دونوں جانب غرر و جہالت کا وجود ہوتا ہے، اس لئے کہ دودھ کی مقدار نیز دوران رضاعت کھانے اور پینے کی مقدار بھی نامعلوم ہوتی ہے، اسی طرح کھانا اور لباس اور ان دونوں کی نوعیت بھی مجہول ہوتی ہے۔

۵- مذکورہ تمام عقود میں کوئی ایسی جہالت موجود نہیں جو عقد کو فسخ کردے، مزید اس طرح کے بیمہ کی ضرورت بھی ہے۔

ابن قدامہؒ نے 'المغنی' میں جعالہ کی تائید میں کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی نصوص ذکر

کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ضرورت اس کا (عقد جعالہ کا) تقاضا کرتی ہے، لہٰذا عمل کے تحقق کے نامعلوم ہونے کے باوجود جعل (مزدوری) کے مباح ہونے کا ضرورت تقاضا کرتی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے "القواعد النورانیہ" میں ذکر کیا ہے کہ ہر اس چیز میں غرر معاف ہے جس کا دارومدار حاجت وضرورت پر ہو یا جس میں غرر کم ہو، چنانچہ ان کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ مالک احمد وغیرہ ائمہؒ کے قول سے ایسے معاملات کے جواز کی صراحت ملتی ہے۔ اکثر سلف صالحین کا یہی مسلک ہے، ایسا نہ کرنے سے انسان کی معاشی زندگی غیر متوازن ہو جائے گی اور ہر وہ شخص جو غرر کو حرام سمجھنے میں غلو سے کام لیتا ہے، ایسی حالت میں وہ یا تو اپنے اس مسلک سے خروج کرتا ہے جس کی وہ تقلید کرتا ہے یا یہ کہ اس کے بارے میں کوئی حیلہ یا بہانہ کرتا ہے پھر امام ابن تیمیہؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ بیع میں غرر کی علت دشمنی اور بغض وعداوت پیدا ہونے کا گمان ہے، نیز ناحق طریقے سے اموال کو کھا جانا بھی بیع میں غرر کی علت ہے، لہٰذا اگر کوئی مصلحت اس مفسدہ کے بالمقابل آ جاتی ہے تو پھر مصلحت کو مقدم کیا جائے گا۔

۶- جائز بلکہ مستحب ہے کہ لوگوں کی ایک جماعت دفع مرض کے لیے باہم ایک دوسرے کا تعاون کرے اور طبی اخراجات میں لوگ ایک دوسرے کے شریک ہوں، مثلاً وہ مل کر ایک کمپنی قائم کریں جس میں اپنی مرضی سے ایک مقررہ رقم بیمہ کی قسطوں کی شکل میں ادا کریں اور اس مشترکہ فنڈ سے تمام لوگوں کی مرضی سے علاج کے محتاج شخص کے اخراجات کے لئے رقم لی جائے۔

۷- اس فنڈ کے سرمایہ کو حلال طریقہ سے بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کی

وجہ سے زیادہ بہتر طریقہ سے لوگ اس فنڈ سے مستفید ہو سکیں گے، نیز بسا اوقات قسطوں کی ادائیگی کے لئے مقررہ رقم میں اسی کی بدولت تخفیف بھی کی جا سکتی ہے۔

۸- کمپنی کو تعاون دینے والوں کی تعداد کا زیادہ ہونا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس سے فنڈ میں اطمینان بخش سرمایہ ہوگا نیز بڑی تعداد کے قانون کی وجہ سے مرض کے پیش آنے کا احتمال متحقق ہوگا۔ جہالت وعدم علم کا صفایا ہوگا، ایسے ادارہ کے نظم ونسق اور انتظام وانصرام کے لئے ملازمین کی تقرری میں کوئی حرج نہیں ہے۔ نہ حلال طریقے سے مال میں اضافہ کرنے میں کوئی حرج ہے اور نہ کمپنی کے علاجی اداروں وغیرہ سے معاملہ کرنے میں کوئی حرج ہے، نیز ایسے ملازمین کی تنخواہ وغیرہ اگر کمپنی کے فنڈ سے لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۹- میڈیکل انشورنس کے تمام ادارے جن میں اسپیشل بیمہ کمپنیاں بھی شامل ہیں، کو کامیاب بنانے کے لئے حکومت کو ایک اہم رول ادا کرنا چاہئے جیسے جو لوگ قسطوں کی ادائیگی نہیں کر سکتے ان کی قسطوں کو ادا کرنا، اسی طرح بیمہ کے پروگرام کی کامیابی کی ضمانت کے لئے حکومت کو نگرانی اور منصوبہ بندی کا کردار نبھانا چاہئے۔ یہ بھی مناسب ہوگا کہ حکومت کم سے کم خرچ میں عمدہ سے عمدہ ہیلتھ سروس کی فراہمی کے لئے خاص بیمہ کمپنیاں قائم کرے جو دیگر کمپنیوں سے خدمات فراہم کرنے میں مقابلہ کریں، اسی طرح سے حکومت اسپیشل بیمہ کمپنیوں کے اوپر ان کی آمدنی کا کچھ حصہ دواسازی، جدید آلات کی تفتیش اور علمی تحقیق کے لئے لازم کرے۔

۱۰- حکومت غیر مستطیع جیسے ریٹائرڈ، معذور اور سماجی امداد کے محتاج افراد کی قسطوں کی ادائیگی (زکاۃ اور سماجی امور کی وزارتوں کے فنڈ یا خیراتی ادارے سے) کرے۔

اسی طرح قیدیوں اور طلباء کے قسطوں کی ادائیگی زکاۃ یا سماجی امداد کے فنڈ سے

کرے، اور انہیں میڈیکل کارڈ فراہم کرے تاکہ ضرورت پڑنے پر وہ لوگ مفت حفظانِ صحت کے لئے بیمہ کمپنی کو وہ کارڈ پیش کرسکیں، اسی طرح سے جو لوگ کلی طور پر اپنی قسطوں کو ادا نہیں کرسکتے جیسے کسان، مختلف قسم کے پیشوں سے وابستہ افراد اور چھوٹی آمدنی والے لوگ ان کی مدد کرے، حکومت ان کی قسطوں کو ایک خاص نظام کے تحت ادا کرے۔

☆☆☆

تیسرا باب

فقہی نقطہ نظر

تفصیلی مقالات:

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کا حکم

مولانا زبیر احمد قاسمی☆

۱- میڈیکل انشورنس جس میں ہر ممبر ایک خاص مقدار میں سال بھر کے لئے رقم جمع کرتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اگر سال کے اندر بیمار ہوا تو جمع کردہ رقم کے ساتھ مزید ایک خاص حد تک اضافہ شدہ رقم کے مجموعہ سے علاج ہوگا، ورنہ یہ جمع کردہ رقم بھی سوخت ہو جائے گی۔

یہ معاملہ بنیادی طور پر سود، قمار، غرر بلکہ ظلم تک پر مشتمل ہے، اس لئے اس کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی، زائد از جمع کردہ رقم سے استفادہ ربا ہے تو مجہول العاقبہ ہونے اور معلق علی الامر المتر دد ہونے کے سبب غرر وقمار ہے اور جمع کردہ رقم کے عدم واپسی کی شرط کے سبب ایک ظلم ہے، ظاہر ہے ان تمام امور ممنوعہ کے باوجود اس انشورنس کو کیسے جائز کہا جاسکتا ہے۔

بلکہ اگر جمع کردہ رقم کی واپسی بھی مشروط ہوئی تب بھی یہ معاملہ ناجائز ہی ہوتا، کیونکہ بیمار ہونے کی صورت میں جو قدر زائد سے استفادہ ہوگا وہ بہر حال سود ہی ہوگا، اسے کمپنی کی طرف سے تبرع وامداد نہیں کہا جاسکتا، تبرع وتعاون لازم ومشروط نہیں ہوتا، جبکہ یہاں علاج از زائد لازم ومشروط ہوتا ہے۔

۲- جمع کردہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ وعلاج شرعاً سود وربا ہی کہلائے گا "وهو ظاهر جدا، و رود النصوص الصريحة"۔

☆ مدرسہ اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی بہار

۳- انشورنس کے ادارے، خواہ سرکاری ہوں یا نجی، دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، سرکار کی طرف سے بھی اسے تعاون وتبرع کہنا مشکل ہے، تبرع وتعاون مشروط نہیں ہوتا، اور سرکاری تبرع وتعاون سے استفادہ میں پوری رعایت یکساں طور پر ایک درجہ میں ہوتی ہے جبکہ یہاں سرکار کے اس ظاہری تعاون سے خاص شرط کے ساتھ خاص ہی افراد مستفید ہو سکتے ہیں، جو تعاون وتبرع کی اصل حقیقت کے بھی منافی ہے اور سرکار کی ذمہ داریوں سے بھی میل نہیں کھاتا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر جمع کردہ رقم سے زائد مقدار علاج پر خرچ کرتا ہے اسے تعاون سرکار نہیں کہا جاسکتا۔ جیسے کہ اوپر سوال نمبر ۳ کے ذیل میں یک گونہ مفصل عرض کردیا گیا ہے۔

۵- ایک رفاہی اور تعاونی ادارہ وانجمن کی تشکیل کی جائے اور اس کے سارے ممبران وشرکاء اپنی اپنی استطاعت وسہولت کے بقدر محض تبرعاً اور محتاجوں کے ہر طرح کے تعاون کی نیت سے جمع کریں اور ضابطہ یہ طے ہوجائے کہ سارے شرکاء ونامزد ممبران ہر ماہ یا ہر سال، اپنی رضا سے اور اپنی استطاعت وگنجائش کے مطابق جتنی رقم چاہیں جمع کریں اور اس جمع شدہ رقم سے ہر ایک محتاج وضرورت مند کا خواہ وہ شریک ونامزد ہوں یا نہ ہوں روپے جمع کرتے رہے ہوں یا نہ، ہر ایک کا جب وہ تعاون ومدد کے حاجت مند ہوں تو تعاون ہر قسم کا بشمول علاج کیا جائے، اور جمیع شرکاء وممبران کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً اس کی اجازت ہو کہ ہماری یہ رقم بطور صدقہ نافلہ ایک تبرع کے طور پر جمع ہے، اسے ہم کو کبھی واپس نہیں لینا ہے، بلکہ ہر محتاج کی مدد واعانت کے لئے جمع کر رہے ہیں تو یہ صورت بے غل وغش شرعاً جائز ہوگی اور ایک عظیم خدمت خلق وملت ہوگی۔

اے کاش کہ قوم مسلم خصوصاً ارباب مال خدمت خلق کے اس مخلصانہ جذبات کے حامل ہوجائیں اور اس طرح کی تشکیل دادہ انجمن وکمیٹی کے جو ذمہ دار بنائے جائیں ان کی امانت ودیانت لائق صد رشک بھی ہوجائے تو

مشکلے نیست کہ آسان نشود

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں، یا وہاں جانے والوں کے لئے قانوناً لازم کردیا جائے تو شہریوں کے لئے تو بدرجہ مجبوری اس انشورنس کی اجازت ہوگی، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی جمع کردہ رقم سے زائد قدر سے ہرگز مستفید نہ ہوں اور وہاں جانے والے اگر کسی ناگزیر ضرورت کے تحت اس ملک میں جانے پر مجبور ہو جائیں تو ایک حاجت کے تحقق کی بنا پر "الحرج مدفوع بالشرع" کے تحت ان کو میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت تو دی جاسکتی ہے، مگر استفادہ بس اپنی جمع کردہ رقم ہی سے کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

صحت بیمہ کے احکام

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا حکم:

انشورنس یا بیمہ، جس کا طریقہ کار یہ ہے کہ ایک شخص اس خیال سے کہ اسے جان، مال، یا صحت کا خطرہ درپیش ہے، اس کی تلافی کے لئے کسی فرد یا کمپنی کے ساتھ معاہدہ کرتا ہے، یا کوئی کمپنی، لوگوں کے ساتھ اس قسم کا معاہدہ کرتی ہے کہ وہ شخص یکمشت یا قسط وار ایک سال میں (مخصوص مدت میں) ایک مخصوص رقم فرد یا کمپنی کو ادا کرے، اور اس مدت مخصوص میں اسے جان، مال صحت یا جس کا بھی بیمہ مقصود ہے وہ خطرہ پیش آ گیا تو وہ فرد یا کمپنی ایک متعینہ رقم جو جمع کردہ رقم سے کئی گنا زائد ہوتی ہے، اس شخص کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔

اور اگر مدت مخصوصہ میں وہ خطرہ پیش نہیں آیا تو وہ جمع کردہ رقم فرد یا کمپنی کی ہوگی، اور وہ شخص اس رقم کو واپس نہیں لے سکے گا یا بیمہ کرانے والا شخص، وہ مخصوص رقم پوری جمع نہیں کر سکا، تو ایک، دو قسطیں جو وہ جمع کر چکا ہے وہ رقم بھی فرد یا کمپنی کی ہو جائے گی اور جمع کرنے والے کو واپس نہیں ملے گی اور نہ وہ متعینہ رقم کو پانے کا مستحق ہوگا (اگر اسے حادثہ پیش آ جائے)۔

معاملہ کی مذکورہ صورت یا انشورنس متعدد شرعی خرابیوں کو متضمن معلوم ہوتا ہے۔

۱- اس میں ''میسر'' اور ''قمار'' کی صورت پائی جاتی ہے کہ متعاقدین میں سے ایک

☆ المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ مئو

شخص بلا مقابل خسارہ کا شکار ہوتا ہے، موہومہ خطرہ پیش نہ آنے کی صورت میں رقم جمع کرنے والا اپنی پوری رقم سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اور خطرہ پیش آنے کی صورت میں کمپنی ایک بڑی رقم کے خسارہ سے دوچار ہوتی ہے۔

۲- بیمہ یا انشورنس غرر کو مشتمل ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ ایک امکانی خطرہ کے پیش نظر طے پاتا ہے جو موہوم ہے معدوم کی قبیل سے ہے، اور ایسے معاملات جو غرر کو مشتمل ہوں، شریعت میں ممنوع ہیں، بیع کی متعدد صورتیں محض اس لئے ناجائز ہیں کہ وہ غرر پر مشتمل ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے صریح الفاظ میں بیع غرر سے منع کیا ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" (صحیح مسلم)۔

جس خطرہ کی تلافی کے لئے رقم جمع کی گئی ہے نہیں معلوم وہ خطرہ پیش آئے گا بھی یا نہیں۔

۳- بیمہ پالیسی "التزام ما لا يلزم" کو متضمن ہے، یعنی بیمہ کرانے والے کو جو خطرہ پیش آتا ہے یا جو بیماری لاحق ہوتی ہے اس میں بیمہ کمپنی کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اس لئے اس کا ضمان، تاوان یا ذمہ داری شرعی طور پر اس پر لازم نہیں ہوتی، اس لئے اس سے لینا جائز نہیں ہوگا۔

۴- بیمہ پالیسی سود اور ربا کو بھی متضمن ہے، اس لئے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس سے زائد کی ادائیگی یا زیادہ مالیت کے علاج کا معاہدہ ہوتا ہے اور یہ قرض کے ساتھ مشروط منفعت کی صورت ہے۔

"وكل قرض جر نفعاً حرام أي إذا كان مشروطاً" (شامی ۷/۳۹۵)۔

۵- نیز بیمہ پالیسی یا انشورنس کو اگر کفالت یا باہمی تعاون کا نام دیا جائے، تو کفالت یا باہمی تعاون چونکہ تبرع محض ہے جس پر اجرت لینا جائز یا مستحسن نہیں ہے۔

۲- صحت بیمہ میں زائد رقم سے استفادہ کا حکم؟

صحت بیمہ کرانے والا جو رقم بیمہ کمپنی میں جمع کرتا ہے، وہ رقم ودیعت یا امانت نہیں ہوتی، اس لئے کہ رقم جمع کرنے والا جانتا ہے کہ وہ رقم بجز ایک صورت کے کہ دوران مدت اسے حادثہ پیش آجائے، واپس نہیں ملنے والی اور یہ مضاربت کے طور پر بھی بیمہ کمپنی کو نہیں دی گئی ہے، اس لئے کہ بیمہ کرانے والا بیمہ کمپنی کی تجارتوں میں شریک نہیں ہوتا اور نہ ان کے نفع ونقصان میں شریک ہوتا ہے۔

بلکہ اس کا رقم جمع کرنا ایک جوا، اور قمار کے طور پر ہوتا ہے کہ حادثہ پیش آگیا تو اس سے زیادہ رقم ہاتھ آجائے گی، ورنہ یہ رقم ہاتھ سے گئی، گویا یہ قرض کی صورت ہوگئی کہ ملا، ملا نہیں ملا تو ڈوب گیا، اس صورت میں یہ زائد رقم ربا کی قسم سے ہوگی جس کا لینا جائز نہیں ہوگا، بلکہ جمع کرنے والا صرف اتنی ہی رقم کا مستحق ہوگا جو اس نے جمع کیا ہے۔

۳-نجی وسرکاری ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

جواب یہ ہے کہ دونوں کا حکم ناجائز اور حرام ہونے میں ایک ہے۔

سرکاری اداروں کے بارے میں یہ کہنا کہ حکومت اس تصور کے ساتھ اسے چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے، ایک زبردست مغالطہ ہے۔

کیا حکومت کے فرائض میں سے صرف انہیں لوگوں کا سماجی تحفظ ہے جو بیمہ کرائیں، اور جو لوگ کمزور ہیں، حقیقۃً حکومتوں کی نظر کرم کے مستحق ہیں وہ حکومت اور سرکاری اداروں کی کرم فرمائیوں سے محروم ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ بیمہ پالیسی ایک خوبصورت فریب ہے جس کے ذریعہ لوگوں کی

دولت پر ہاتھ صاف کیا جاتا ہے، بے سبب دولت کمانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ نجی کمپنیاں ہوں یا سرکاری اداروں درحقیقت دونوں کا مقصد یہی نفع اندوزی ہے، اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔

یہ اشکال کہ سرکار اور حکومتیں، حفاظت اور قیام امن کی ذمہ دار ہیں، اس لئے جو بیمہ کمپنیاں سرکاری ہیں ان کے ساتھ بیمہ پالیسی درست ہونی چاہئے، وجہ جواز نہیں بن سکتا، اس لئے کہ سرکار بدون کسی معاوضہ عوام کے ہر ہر فرد کی حفاظت اور ان کے لئے قیام امن کی ذمہ دار ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ سے ملنے والی امداد وتعاون کا حکم؟

بیمہ پالیسی کے تحت سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون قرار دینے پر انشراح نہیں ہوتا، بیمہ پالیسی تو ایک عقد و معاملہ ہے جس میں غرر و قمار کے ذریعہ نفع اندوزی ہوتی ہے، اور یہ ایک ناجائز اور حرام عقد ہے، اس لئے اگر کسی طرح سے اسے امداد وتعاون قرار دے بھی دیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ یہ معاملہ جائز ہے، اس طرح کا تعاون تو سودی معاملات میں بھی پایا جاتا ہے، تو کیا سود کو امداد وتعاون قرار دے دیا جائے گا، تعاون علی البر بھی ہوتا ہے اور تعاون علی الاِثم بھی، اللہ تعالی نے تعاون علی البر کا حکم دیا ہے اور تعاون علی الاثم سے منع کیا ہے۔

﴿تعاونوا علی البر والتقوی ولاتعاونوا علی الإثم والعدوان﴾ (سورۂ مائدہ)۔

۵- نعم البدل:

کسی بھی معاشرہ کی فلاح و بہبود، اس کی بھلائی اور کامیابی اس پر منحصر ہے کہ اس کے افراد میں باہم ترابط واتحاد کس حد تک پختہ اور مضبوط ہے، ایک دوسرے کے لئے خیر خواہی کے جذبات کس حد تک پائے جاتے ہیں اور وہ معاشرہ، آپسی بدخواہی، ایذارسانی اور عیب جوئی سے

کس حد تک پاک وصاف ہے۔

چنانچہ اسلام نے ایسی ہی تعلیمات کوفروغ دیا ہے جو اعلی قدروں کی حامل ہیں، انسانی اخوت اور بھائی چارگی کی علم بردار ہیں، بلکہ اس نے دین ہی نصیحت وخیر خواہی کو قرار دیا ہے۔ "الدين النصيحة" (صحیح مسلم) اور ایسی تمام باتوں سے منع کیا ہے جس سے معاشرہ کے افراد میں باہم کشیدگی اور رنجش پیدا ہو۔

اس نے خاص طور سے مسلم معاشرہ کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کیا ہے جس کی اینٹ، پتھر اور دیگر حصے ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں، "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" (صحیح مسلم کتاب البر والصلہ) اور کبھی انہیں باہم ایک دوسرے پر شفقت ومحبت، او ررحم دلی کی ترغیب دیتے ہوئے انہیں ایک جسم سے تعبیر کیا ہے۔

"مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (صحیح مسلم)۔

(مومنین کی ایک دوسرے سے محبت کرنے، ایک دوسرے پر رحم کرنے او رایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی کی مثال بدن کے مثل ہے، کہ جب اس کا کوئی عضو بیمار ہوتا ہے تو بخار (تکلیف) اور جاگنے میں سارے بدن کے اعضاء ایک دوسرے کو (شرکت کی) دعوت دیتے ہیں)۔

اسی طرح معاشرہ میں کسی مومن فرد کو کوئی پریشانی لاحق ہو تو معاشرہ کے سارے افراد کو اس کے درد میں شریک ہونا چاہئے، اس کی مدد کرنا چاہئے، اسی طرح ایک حدیث میں وارد ہے:

"المسلم أخو المسلم لا يظلم ولا يخذله..... الخ" (صحیح مسلم کتاب البر والصلہ)۔

(مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرے اور نہ اسے بے یار ومددگار چھوڑ دے، بلکہ ایک بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ جو معاملہ کرتا ہے وہی ہر مسلمان کے ساتھ کرنا چاہئے)۔

ایک حدیث میں کچھ اس طرح ارشاد ہے:

"قال رسول اللهﷺ : يا ابن آدم! إنک أن تبذل الفضل خير لک وأن تمسک شر لک، ولا تلام على كفاف وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى" (صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، حدیث:۹۷)۔

(اے ابن آدم! تم اپنی ضرورت سے زائد (مال) کو (اللہ کے راستے میں) خرچ کرو، تمہارے لئے بہتر رہے گا، اور اس کو روکے رکھو گے تو تمہارے لئے برا ہوگا، اور ضرورت بھر رکھنے میں کوئی ملامت نہیں، اور جن کے تم کفیل ہو انہیں سے ابتدا کرو (یعنی پہلے ان پر خرچ کرو) اور اوپر (دینے) والا ہاتھ نیچے (لینے) والے ہاتھ سے بہتر ہے)۔

ان گرانقدر تعلیمات کے پیش نظر باہمی کفالت کا ایک نظام بنالیا جائے جس میں ہر صاحب استطاعت اپنی استطاعت کے مطابق، یا کوئی متعینہ رقم تبرع اور بھائی چارگی کے طور پر جمع کرے۔

اور بلا کسی متعینہ رقم کی شرط کے بوقت ضرورت کسی حادثہ، یا پریشانی کے موقع پر معاشرہ کے کسی بھی فرد کا اس رقم سے تعاون کیا جائے، خود رقم جمع کرنے والے کو کوئی مصیبت پیش آجائے تو اس کا بھی تعاون ہو، تو اس طرح انشاء اللہ بڑے سے بڑے حادثات وخطرات میں ایک دوسرے کے نقصان کی تلافی ہوجائے گی، اور اس طرح لوگ عند اللہ اجر عظیم کے بھی مستحق ہوں گے، اور غریب یا امیر سبھی کے گراں علاج کی سہولت فراہم ہوجائے گی۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانا قانونی مجبوری کے تحت جائز ہوگا۔

"يجوز التأمين الإجباري أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۳۴۲۲)۔

(اور اجباری یا لازمی انشورنس جسے حکومتیں ضروری قرار دیتی ہیں جائز ہے، اس لئے کہ وہ بمنزلہ ٹیکس ہے جو حکومت کو ادا کیا جاتا ہے)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات

مفتی جنید عالم ندوی ☆

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی طرف سے پندرہویں فقہی سمینار کے لئے جو سوالات ارسال کئے گئے ہیں ان میں سے کچھ سوالات ''میڈیکل انشورنس'' سے متعلق بھی ہیں، میڈیکل انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلف عمر کے افراد سال بھر کے لئے متعینہ رقم جمع کرتے ہیں، اگر سال بھر کے اندر وہ کسی پیچیدہ امراض کے شکار ہو گئے تو انشورنس کرنے والی کمپنی انشورنس میں طے شدہ رقم علاج کے لئے دیتی ہے، اگر سال گذر گیا اور وہ بیمار نہیں ہوئے تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوتی ہے، دوسرے سال کے لئے دوسری رقم جمع کرنی پڑتی ہے، سردی، نزلہ وغیرہ امراض کے لئے یہ رقم نہیں ملتی ہے، انہیں بیماروں کو انشورنس کی رقم ملتی ہے جو ہسپتال میں داخل ہوں، بیمار پڑنے والوں کو اس اسکیم کے تحت جمع کردہ رقم سے زائد رقم ملتی ہے، ''میڈیکل انشورنس'' کرنے والی کمپنیاں سرکاری بھی ہوتی ہیں اور غیر سرکاری بھی، سرکاری کمپنیوں کا مقصد خدمت خلق ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ کمپنیاں خسارے میں چل رہی ہیں اور غیر سرکاری کمپنیوں کا مقصد نفع اندوزی ہے، اگرچہ یہ کمپنیاں بھی ابھی خسارے میں ہیں، لیکن مستقبل میں نفع کی امید پر کام کر رہی ہیں، اس سلسلے میں چند سوالات ہیں جن کے جوابات مطلوب ہیں۔

☆ صدر مفتی، امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ و جھارکھنڈ، پٹنہ۔

میڈیکل انشورنس کرانے کا شرعی حکم:

پہلا سوال یہ ہے کہ کسی مسلمان کے لئے میڈیکل انشورنس کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو کسی مہلک مرض کے علاج کے لئے بیک مشت بڑی رقم جمع نہیں کرسکتے ہیں، وہ تھوڑی تھوڑی رقم جمع کرکے اس اسکیم کے تحت کسی مہلک مرض کے علاج کے قابل ہوجاتے ہیں۔

''میڈیکل انشورنس'' کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اس کا پورا نظام غیر شرعی اصولوں پر قائم ہے، اس میں سود بھی ہے، قمار بھی ہے اور غرر ودھوکہ بھی ہے نیز ظلم وستم بھی ہے اور یہ سب ناجائز وحرام ہیں، سود اس لئے ہے کہ اگر واقعی بیمار پڑ گئے تو جمع کردہ رقم سے زائد رقم ملتی ہے جو سود ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور قمار اس لئے ہے کہ قمار میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، مذکورہ صورت میں اگر بیمار پڑ گیا تو اصل رقم سے زائد رقم ملے گی جو نفع ہے اور اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوگی جو نقصان ہے اور قمار بھی بنص قرآنی حرام ہے:

﴿انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾ (سورہ مائدہ:۹۰)۔

اس میں ظلم بھی ہے، اس لئے کہ سال کے اندر بیمار نہ پڑنے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں ہوتی ہے، جبکہ فقہاء کرام نے بیعانہ کی رقم کو معاملہ ختم ہوجانے کی صورت میں واپس کردینے کا حکم دیا ہے، اگر کوئی شخص یہ رقم واپس نہ کرے یا کسی معاملہ میں یہ رقم سوخت ہوجائے تو یہ ناجائز ہے، پھر یہ کہ بیمار پڑنے کی صورت میں انشورنس کمپنیوں سے رقم نکالنے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے، نیز امر موہوم پر معاملہ ہونے کی وجہ سے غرر ودھوکہ بھی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ سود، قمار، غرر ودھوکہ اور ظلم وستم پر مبنی ہونے کی وجہ سے

’’میڈیکل انشورنس‘‘ کرانا شرعاً حرام ہے۔ ہر مسلمان پر اس سے احتراز لازم ہے۔

۲،۴: اصل رقم سے زائد رقم کا حکم:

دوسرا سوال یہ ہے کہ بیمار پڑنے پر ’’میڈیکل انشورنس‘‘ کرانے والے شخص کو کمپنیوں کی طرف سے ملنے والی اضافی رقم کا شرعی حکم کیا ہے؟ کیا اس رقم کو اپنے علاج یا دیگر مصارف پر استعمال کر سکتا ہے؟ نیز کیا اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دے سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ملنے والی اضافی رقم سود ہے، جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ اس رقم کو لے کر اپنے علاج یا کسی دوسرے مصرف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ اس کو لے کر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا، سرکاری اداروں کی طرف سے بھی اضافی رقم ایک ایسے معاہدہ کے تحت مل رہی ہے جو غیر شرعی اصولوں پر قائم ہے، اس لئے اس اضافی رقم کو امداد وتعاون کا درجہ نہیں دے سکتے ہیں۔

۳- سرکاری ونجی اداروں کا حکم:

جہاں تک اس سوال کے جواب کا تعلق ہے کہ سرکاری اور نجی کمپنیوں میں فرق ہوگا یا دونوں کا حکم یکساں ہوگا؟ اس لئے کہ دونوں کا مقصد الگ الگ ہے، جب ہم دونوں کمپنیوں کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حقیقت یکساں ہے دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں ہے، کہنے کی بات ہے کہ سرکاری کمپنیوں کا مقصد خدمت اور سہولت پہنچانا ہے۔ درحقیقت ان کمپنیوں کا مقصد بھی نفع اندوزی ہے، یہی وجہ ہے کہ نجی کمپنیوں کی طرح سرکاری کمپنیاں بھی بیمار نہ پڑنے کی صورت میں جمع کردہ رقم واپس نہیں کرتی ہیں۔ ’’میڈیکل انشورنس‘‘ کرانے کی حرمت کی جو علتیں بیان کی گئی ہیں وہ دونوں طرح کی کمپنیوں میں پائی جاتی ہیں، لہذا دونوں کا حکم یکساں ہوگا، یعنی ’’میڈیکل انشورنس‘‘ کرانا حرام ہوگا، خواہ سرکاری کمپنیاں کریں یا نجی کمپنیاں۔

میڈیکل انشورنس کی متبادل صورت:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے ناجائز ہونے کی صورت میں متبادل صورت کیا ہے، جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقاصد کو بھی پورا کرے اور حد جواز میں بھی ہو۔

غور کرنے کے بعد متبادل صورت یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اجتماعی نظام قائم کیا جائے، جہاں امارت شرعیہ قائم ہو اور امیر شریعت کے تحت بیت المال کا نظام چل رہا ہو وہاں بیت المال کے نظام کو زیادہ سے زیادہ مستحکم کیا جائے، زکاۃ اور دیگر صدقات واجبہ کی رقوم بیت المال میں جمع کی جائیں، بلکہ اصحاب خیر حضرات عطیات کی رقم سے اس طرح کے علاج کے لئے علاحدہ سے بیت المال میں فنڈ قائم کرائیں اور اس فنڈ کے ذریعہ غریبوں کی مدد کی جائے جیسا کہ امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ وجھارکھنڈ کے بیت المال سے حسب گنجائش مریضوں کی مدد کی جاتی ہے اور جہاں امارت شرعیہ قائم نہ ہو اور اس کے تحت بیت المال کا نظام نہ چل رہا ہو وہاں پر مسلمان باہمی اتفاق واتحاد سے اجتماعی نظام قائم کریں اور غریبوں کے علاج کے لئے فنڈ قائم کر کے صدقات واجبہ وصدقات نافلہ اور عطیات کی رقوم اکٹھا کر کے غریبوں کی مدد کریں، اس اجتماعی نظام میں علماء کی شمولیت بھی ضروری ہے تا کہ ہر رقم اس کے مصرف پر صرف ہو سکے۔

قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس کرانے کا حکم:

اس سلسلہ کا آخری سوال یہ ہے کہ بعض ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے، گویا کہ یہ قانونی مجبوری ہے، ملک کے باشندوں کے لئے بھی اور باہر سے جانے والے حضرات کے لئے بھی، سوال یہ ہے کہ ان ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوگا؟ اور میڈیکل انشورنس کرانے کی صورت میں بیمار پڑنے پر ملنے والی اضافی رقم کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا لازم ہے ان ممالک میں میڈیکل انشورنس ایک ضرورت ہے اور ضرورت کے تحت بعض ناجائز وحرام چیزیں بھی جائز

ہو جاتی ہیں، جیسا کہ تصویر کھینچوانا حرام ہے، لیکن ضرورت پڑنے پر جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، بینک میں رقم جمع کرنے کی صورت میں گناہ اور معصیت کے کام میں تعاون دینا ہے، لیکن حفاظت کی غرض سے ضرورت کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے، مذکورہ صورت میں جبکہ قانونی مجبوری ہو میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوگا، خواہ وہ ملک کا باشندہ ہو یا دوسرے ملک سے کسی ضرورت کے تحت وہاں گیا ہو، البتہ بیمار پڑنے کی صورت میں ملنے والی اضافی رقم سود ہے، اس کو اپنے علاج پر صرف نہیں کر سکتے ہیں، الا یہ کہ انشورنس کرانے والا شخص مجبور و پریشان حال ہو، اس کے پاس علاج کرانے کے لئے رقم نہ ہو اور کہیں سے تعاون کی بھی امید نہ ہو اور علاج نہ کرانے کی صورت میں ہلاکت یا بیماری کے بڑھنے کا اندیشہ ہو تو بدرجہ مجبوری اس اضافی رقم کے استعمال کی گنجائش ہوگی۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مولانا ابوسفیان مفتاحی☆

۱- چونکہ انسان کو مرض لاحق ہونے کا علم نہیں ہوسکتا، تو فقط علم جو اللہ تعالی کو معلوم ہے اور انسان یہ بھی جاننے سے قاصر ہے کہ مرض لاحق ہوگا تو معمولی درجہ کا سردی، زکام وغیرہ یا خطرناک مہلک درجہ کا تو جس چیز کے جاننے کے بارے میں انسان قاصر ہے تو اس کے بیمہ کا جواز کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟ لہذا میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کو جائز نہیں کہا جاسکتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) شرعا جائز نہیں ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے تو مالیت سے زیادہ علاج میں جو رقم خرچ ہوتی ہے وہ بر سبیل قرض کی تسلیم کی جائے گی، لہذا تندرست ہونے کے بعد مریض کو وہ قرض ادا کرنا لازم ہوگا، یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں سرکار سے یا تنظیم سے اس کو معاف کرالے گا، یا سرکار اور وہ تنظیم اس رقم زائد کو امداد و تعاون کا نام دے کر اسی سے اس رقم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ زائد مالیت کو قرض کا درجہ دیا جائے گا۔

۳- سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا جو حکم ہے یہی حکم رہے گا دوسرے اداروں سے فائدہ اٹھانے کا، یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

☆ استاذ حدیث، جامعہ مفتاح العلوم، مئو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ رقم یا مقررہ رقم دیتا ہے تو اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے، بلکہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ بے کس اور مجبوروں اور معذوروں کے علاج ومعالجہ کی ذمہ داری سرکاری وحکومت پر عائد ہوتی ہے، چنانچہ اس کے لئے سرکار کی طرف سے دینا حکومتوں میں سرکاری اسپتال قائم کئے گئے ہیں اور قائم کئے جاتے ہیں، جن میں مریضوں کا علاج مفت میں کیا جاتا ہے اور دوائیں مفت دی جاتی ہیں یہ اس طرح سے سرکار اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے، اور دنیا کی سرکاروں میں عوام کے لئے اور طرح کے بھی امدادی ادارے قائم ہوتے ہیں، جن سے غرباء ومساکین کی مدد کی جاتی ہے، لہذا اس کو سرکاری امداد وتعاون کا ہی درجہ دیا جانا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت میں جو رقم مطلوب دیتا ہے اس کو امداد وتعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے۔

۵- میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت شرعا جائز نہیں ہے تو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی بہترین متبادل صورت شریعت مطہرہ نے بتادی وہ زکوۃ وصدقات ہیں جس کی شکل یہ ہوگی کہ ہر ہر شہر ودیہات میں مسلمان اپنی ایک تنظیم قائم کریں اور اس کے لئے ذمہ داران کو منتخب کیا جائے اور زکوۃ وصدقات وصول کرکے اسی رقم سے غریبوں ومسکینوں کے لئے علاج کی سہولت فراہم کی جائے اور اپنی نگرانی میں علاج کرایا جائے اور یہ شکل وصورت عین ممکن ہے اور اسی رقم سے تحقیق کرکے غریب لڑکے ولڑکیاں ان کی شادی کا بندوبست کیا جائے اور جن کے رہنے کے لئے گھر ومکان نہ ہو تو تحقیق کرکے اس کے لئے گھر ومکان بنوادیا جائے یہ بہترین، حلال، جائز، طیب اور پاکیزہ صورت ہے جس کو مسلمانوں کو اختیار کرنا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت کے بجائے اسلامی تعلیمات

کی روشنی میں اس کی بہترین حلال وطیب صورت یہ ہے کہ ہر ہر جگہ مسلمان اپنی اسلامی تنظیم بنا کر زکوۃ وصدقات وصول کریں اوران سے یہ کام لیں۔

۶ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے قانونا لازم کردیا گیا ہے تو ضابطہ فقہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے پس منظر میں ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

بنابریں قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ قانون کی وجہ سے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا۔

☆☆☆

شرعی نقطہ نظر سے میڈیکل انشورنس

مولانا محمد قمر الدین بزودی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

جواب: اسلام ایک ایسے مکمل ضابطۂ حیات کا نام ہے جس کی تعلیمات وہدایات بحیثیت اصولی آسمانی ہیں، اور جن کی تشریح حضور اکرم ﷺ نے فرمائی ہے، اسی لئے شریعت کا دارومدار عقول انسانی پر نہیں رکھا گیا ہے، بلکہ دنیوی اور اخروی طور پر انسان کے فلاح و بہبود پر رکھا گیا ہے جو رضاء الہی پر منتج ہوتا ہے، لہذا ایسے امور وافعال واعمال کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس میں دنیوی واخروی فوائد کے ساتھ ساتھ رضاء الہی بھی شامل ہو اور ایسے امور وافعال واعمال سے احتراز کا حکم دیا گیا جن میں انفرادی طور پر یا اجتماعی طور پر دنیوی واخروی فائدہ نہ ہو اور ساتھ ہی ساتھ رضاء الہی سے بھی وہ خالی ہو، اسی لئے شریعت مطہرہ نے جو اوامر ونواہی دئے ہیں ان پر عمل یا ان سے احتراز ضروری ہے۔

اسلام نے سود، میسر (قمار) وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے، لہذا وہ اشیاء کہ جن میں سود کا یا قمار کا تحقق ہو وہ حرام قرار دی جائیں گی، اب اس پہلو سے ہم میڈیکل انشورنس کا جائزہ لیتے ہیں تو اس میں قمار کی شکل پائی جاتی ہے، کیونکہ میڈیکل انشورنس میں پالیسی ہولڈر کے لئے ہر سال پریمیم کے طور پر ایک متعین رقم انشورنس ادارہ کو جمع کرنی پڑتی ہے اور اس کے عوض پالیسی ہولڈر کو

☆ اصلاح المسلمین، جامع مسجد بلڈنگ، مانڈوی، بڑودہ گجرات

کسی موہوم بیماری کے علاج کے لئے ایک مخصوص رقم خرچ کا ادارہ عہد و پیمان کرتا ہے اب اگر وہ پالیسی ہولڈر اس کی مقرر کردہ مدت میں بیمار ہو جاتا ہے تو ادارہ نے اس کے پریمیم کے عوض جو رقم اس کے علاج کے لئے مخصوص کی تھی اس حد تک وہ رقم خرچ کرتا ہے اور اگر پالیسی ہولڈر اس مقررہ مدت میں بیمار نہ ہو تو پریمیم کی دی ہوئی رقم انشورنس ادارہ واپس نہیں کرتا ہے اور یہ شکل جوے (میسر) کی ہو جاتی ہے جو نص قرآنی کی رو سے ناجائز ہے، ساتویں پارہ کے دوسرے رکوع میں یہ آیت صریح طور پر اس کی حرمت پر دال ہے وہ یہ ہے: ﴿ یا ایھا الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون ﴾ (سورۂ مائدہ: ۹۰) علاوہ ازیں اس میں سود کی بھی حقیقت پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں پالیسی ہولڈر جتنی رقم جمع کرتا ہے اس سے کئی گنا زیادہ رقم کے ذریعہ علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، گویا اس نے جو قرض دیا اس کے عوض ایک زائد رقم سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگا دی اور فقہ کا یہ اصول ہے: "کل قرض جر نفعاً فھو حرام"۔

نیز اس اعتبار سے بھی یہ ناجائز ہے کہ اس میں غرر ہے اور حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے: "نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحصاۃ وعن بیع الغرر"، اس لئے میڈیکل انشورنس حرام ہے۔

۲- صحت بیمہ میں جمع مالیت سے زیادہ مستفید ہونا؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں جب میڈیکل انشورنس کرانا ہی حرام قرار پایا جو دی گئی رقم سے زیادہ کی مالیت سے فائدہ اٹھانا ہی کیسے جائز ہوگا۔

اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرا لیا ہے اور اب متعینہ مدت میں وہ بیمار ہو جائے تو اس نے جتنی رقم انشورنس ادارہ کو جمع کرائی ہے اس سے زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس پالیسی ہولڈر نے جو رقم پریمیم کے طور پر ادارہ کو دی ہے وہ بطور قرض ہے اور قرض کی شکل میں

مقرض کے لئے زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا سود میں داخل ہے اور وہ حرام ہے، جیسا کہ ماسبق میں قاعدۂ فقہیہ: "كل قرض جر نفعاً فهو حرام" کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے، اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" کی دوسری جلد میں فرمایا ہے: "الربا هو القرض على أن يؤدي إليه أكثر وأفضل مما أخذ" ربا درحقیقت اس شرط کے ساتھ قرض دینا ہے کہ مقروض اس کو اصل میں اضافہ کے ساتھ یا اس سے عمدہ چیز واپس کرے گا۔

لہذا دی ہوئی رقم قرض کے عوض میں زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا سود میں داخل ہوگا اور وہ حرام ہے۔

۳-انشورنس کے سرکاری وغیر سرکاری ادارہ سے فائدہ اٹھانے میں فرق:

میڈیکل انشورنس ادارہ سرکاری ہو یا پرائیوٹ دونوں ہی میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ وہ پالیسی ہولڈر کی جانب سے ہر سال ایک متعینہ رقم لیتے ہیں اور مدت مقررہ میں بیماری کی شکل میں وہ معاہدہ میں طے شدہ رقم جو پریمیم سے زیادہ ہوتی ہے وہ خرچ کرتے ہیں اور مدت مقررہ میں عدم بیماری کی صورت میں وہ دی گئی رقم واپس نہیں دی جاتی، اس لئے سرکاری ادارہ ہو یا پرائیوٹ دونوں میں وہی سود، قمار، غرر والی شکلیں پائی جاتی ہیں جو ناجائز ہیں، لہذا پرائیوٹ ادارہ والا میڈیکل انشورنس بھی جائز نہ ہوگا۔

انشورنس کے ادارے سے ملنے والی رقم کیا امدادی اور تعاونی ہے؟

سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے جو زائد رقم دی جاتی ہے اسے تعاون اور امداد نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ امداد و تعاون اسے کہتے ہیں جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو، بلکہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر امداد دی جارہی ہو اور یہاں یہ بات مفقود ہے، کیونکہ پالیسی ہولڈر سے پیشگی ایک متعینہ رقم لی جاتی ہے اور وہ رقم بصورت عدم بیماری واپس بھی نہیں دی جاتی اور صرف پالیسی ہولڈر

کوہی یہ رقم فراہم کی جاتی ہے دوسروں کونہیں دی جاتی، اگر انسانی ہمدردی کی بنیاد پر یہ امداد ہوتی تو ہر ایک اس کا مستحق ہوسکتا ہے، لہذا یہ اضافی رقم امداد وتعاون نہیں شمار کی جائے گی اور یہ نا جائز ہوگی۔

علاوہ ازیں اس میں تعاون علی الإثم بھی پایا جا تا ہے، اس لئے بھی یہ نا جائز ہے۔

۵- کیا میڈیکل انشورنس کی اسلامی متبادل صورت ہوسکتی ہے؟

اسلام نے مال داروں پر زکاۃ کو فرض قرار دیا ہے علاوہ ازیں فقراء، مساکین وغیرہ پر خرچ کرنے کی ترغیبات اور ان پر اجر وثواب کا وعدہ قرآن وحدیث میں جگہ جگہ مذکور ہے، اس لئے جہاں اسلامی مملکتیں ہیں وہاں بیت المال کے ذریعہ سے مفت علاج کی سہولیات وغیرہ کا انتظام آسان ہے، البتہ جہاں اسلامی حکومتیں نہیں ہیں ان ممالک میں مسلمان باہمی طور پر بیت المال کی امداد، مفت علاج کی سہولت وغیرہ کا انتظام کریں۔

اس طرح کا انتظام میڈیکل انشورنس کا متبادل ہوسکتا ہے، اور شریعت میں وہ نہ صرف جائز، بلکہ مستحسن اور باعث اجر وثواب ہے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے، ان کا کیا حکم ہے؟

جن ممالک میں وہاں کے شہریوں کے لئے یا باہر سے آنے والوں کے لئے میڈیکل انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہوتو وہاں مجبوری کی صورت میں میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی، مگر چونکہ جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں سود کے تحقق کی شکل بھی پائی جاتی ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس ادارہ کو جتنی رقم پالیسی ہولڈر نے جمع کرائی ہے اس حد تک اس رقم کا استعمال اس کے لئے درست ہوگا، زیادہ کی رقم کا استعمال درست نہ ہوگا۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کا شرعی پہلو

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کی تفسیر کردہ صورت میں قمار ہے، قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے موہوم، جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہیں اور اس سے زیادہ کی مالیت سے فائدہ بھی حاصل ہوسکتا ہے، اسی کو قمار کہتے ہیں، بنابریں بندہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں معلوم ہوتی۔

۲، ۴- میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، ان سے حدود وشرع میں رہ کر انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

۳- چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں، بلکہ سماجی تحفظ کی ذمہ داری کو صرف پوری کرنا ہے، اس لئے بندہ کے خیال میں پرائیوٹ وسرکاری بیمہ صحت کے اداروں کے احکام جداگانہ ہوں گے، جواب ۵ میں بتائی گئی جائز صورت کے مطابق اگر بیمہ صحت کرانا ہے تو سرکاری ادارہ سے ہی کرایا جائے۔

۵- بندہ کے خیال میں انشورنس کی سوال کردہ صورت من وجہ ''بیع عربون'' کے مشابہ ہے

☆ شیخ الحدیث، دار العلوم مئو۔

اور'' بیع عربون'' بیع کی وہ صورت ہے جس میں خریدار بیعانے کی رقم اس شرط کے ساتھ دیتا ہے کہ اگر اس نے چیز خرید لی تو یہ رقم قیمت کا حصہ ہوگی اور باقی قیمت وہ ادا کردے گا، لیکن اگر اس نے وہ چیز نہ خریدی تو بیعانے کی رقم واپس لینے کا حقدار نہ ہوگا، بلکہ وہ بائع کی ہوگی، بیعانے کی رقم اس طرح ضبط کر لینے کا جواز صرف فقہ حنبلی میں ہے، ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز نہیں، صاحب ''اعلاء السنن'' تحریر فرماتے ہیں:

''وحديث الباب يدل على تحريم البيع مع العربان، وبه قال الجمهور، و خالف في ذلک أحمد فأجازه'' (اعلاء السنن ١٤/ ١٦٧)۔

مصنف مذکور ایک دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

''اقوال: قال الزرقانی فی شرح هذا الحديث: هو باطل عند الفقهاء لما فيه من الشرط والغرر، وأكل أموال الناس بالباطل'' (اعلاء السنن ١٤/ ١٦٦)۔

(زرقانی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ بیع عربون فقہاء کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ اس میں شرط فاسد کے ساتھ غرر بھی ہے اور لوگوں کے مال کو باطل طریقہ سے ہڑپ بھی کر لینا)۔

''بیع عربون'' ہی کے تحت ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر فرماتے ہیں:

''وضعف أحمد الحديث المروى فى بيع العربان وقد أصبحت طريقة البيع بالعربون فى عصرنا الحاضر أساسا للارتباط فى التعامل التجارى الذى يتضمن التعهد بتعويض ضرر الغير عن التعطل والانتظار، وفى تقديرى أنه يصح ويحل بيع العربون وأخذه عملا بالعرف؛ لأن الأحاديث الواردة فى شأنه عند الفريقين لم تصح'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ٤/ ٤٥٠-٤٤٩)۔

آج کے انتہائی ناگفتہ بہ حالات میں جہاں بیعانہ کی بیع کا طریقہ خرید وفروخت میں بالکل اساسی اور بنیادی طریقہ اختیار کر چکا ہے اگر امام احمد بن حنبل کے مسلک کو اپناتے ہوئے جواز کا فتوی دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

بیعانے کی رقم سوخت ہونے کی بابت ''اعلام الموقعین'' میں بھی ایک عبارت درج ذیل طریقہ پر موجود ہے:

"عن نافع بن الحارث عامل عمر علی مکة انه اشتری من صفوان بن أمية دار العمر بن الخطاب باربعة آلاف درهم واشترط عليه إن رضی عمر فالبیع له، وان لم یرض فلصفوان أربعمائة درهم"(اعلام الموقعین لابن الجوزی ۳/۴۰۱ موسوعہ فقہ عمر ۸ ۶۴)۔

(نافع بن الحارث جنہیں حضرت عمرؓ نے مکہ معظمہ کا عامل بنایا تھا انہوں نے صفوان بن امیہ سے عمر بن الخطاب کے لئے ایک مکان چار ہزار درہم میں اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اگر عمرؓ راضی ہوگئے تو بیع ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو صفوان بن امیہ کے وہ چار ہزار دراہم ہوجائیں گے)۔

بہرکیف ضرورتا غیر کے مذہب پر فتوی دیا جاسکتا ہے، حضرت مولانا تقی عثانی صاحب تحریر فرماتے ہیں: چونکہ چاروں مذاہب بلاشبہ برحق ہیں اور ہر ایک کے پاس دلائل ہیں، اس لئے اگر مسلمانوں کو کوئی شدید اجتماعی ضرورت داعی ہو تو اس موقع پر کسی دوسرے مجتہد کے مسلک پر فتوی دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (البلاغ کراچی مفتی اعظم نمبر)۔

مولانا عبدالحئی فرنگی محلی اپنے ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں:

عند الضرورت بعض مسائل میں امام شافعی وامام مالک رحمہما کی تقلید کرنا درست ہے، ایک جگہ اور لکھتے ہیں: ضرورت شدیدہ کے وقت امام شافعی کے مذہب کی تقلید درست ہے۔

اسی طرح شامی میں ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ جمعہ کی نماز پڑھائی نماز کے لئے جب مجمع منتشر ہو چکا تو معلوم ہوا کہ حضرت امام نے جس حمام میں غسل کیا تھا اس میں چوہا مرا ہوا تھا اس وقت حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ آج ہم اپنے مدنی بھائیوں کے قول ومذہب پر عمل کر لیتے ہیں۔

چونکہ حضرت امام مالکؒ کا مسلک "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" کا تھا اسی جانب حضرت امام ابو یوسفؒ کا اشارہ تھا، اس طرح ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ طاعت و عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، مگر ضرورتاً بعض صورتوں میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے، جبکہ یہ جواز کا قول بقول سرخسی اہل مدینہ کا ہے (شامی)۔

یہ تمام باتیں اس وقت تھیں جبکہ اسے من وجہ ''بیع عربون'' کے مشابہ مان کر جواز کا قول لیا جائے، لیکن اگر اس مسئلہ کو من وجہ اس کے مشابہ قرار نہ دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت بیمہ صحت کرانے والا یہ سوچ لے کہ اگر میں بیمار نہ پڑا تو میری یہ رقم میرے دوسرے بھائیوں کے کام آوے، خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، اگر مسلمان ہیں تو حقوق اسلامی وانسانی دونوں اعتبار سے اور اگر غیر مسلم ہیں تو صرف حقوق انسانی کے اعتبار سے دیگر بھائیوں کا ہم پر حق ہے۔

۶- "المشقة تجلب التيسير، الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت اگر حکومت بیمہ صحت کو لازمی قرار دے تو یہ صورت بدرجہ مجبوری جواز کی ہوگی اور اس انشورنس سے استفادہ درست ہوگا۔

☆☆☆

ہیلتھ انشورنس کتاب وسنت کی روشنی میں

مولانا خورشید انور اعظمی ☆

انسان کی فطری خواہش ہوتی ہے کہ اپنی کمائی سے کچھ رقم پس انداز کرے تا کہ مستقبل میں پیش آمدہ ضروریات میں کام آ سکے، اور مالی دشواری کی وجہ سے کوئی کام رکنے نہ پائے، جو منصوبہ ہو پایہ تکمیل تک پہنچے، اور جو ضرورت ہو پوری ہو، اور اگر خدانخواستہ کوئی ناگہانی مصیبت آ پہنچے یا بیماری لاحق ہو جائے یا کسی تجارتی خسارہ سے دوچار ہو جائے تو اس رقم کے ذریعہ اپنی مشکل دور کر سکے، اسی سوچ نے انشورنس کو جنم دیا اور آج اس کی مختلف شکلیں پوری دنیا میں رائج ہیں، میڈیکل انشورنس بھی انہیں شکلوں میں سے ایک ہے۔

انشورنس اگر اسلامی اصول وضوابط کے مطابق ہو اور اس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو تو اس کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اتفاق سے انشورنس کی آج دنیا میں جتنی بھی شکلیں رائج ہیں ایسی چیزوں پر مبنی ہیں جن کی ممانعت وحرمت منصوص ہے، یعنی سود وقمار، جس کی وجہ سے مروجہ تمام صورتیں شرعی نقطہ نظر سے حرام وناجائز ہیں، اور اس لائق ہیں کہ حتی الامکان ان سے احتراز کیا جائے۔

۱- میڈیکل انشورنس کا حکم:

میڈیکل انشورنس کی مروجہ صورتوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کرانا حرام

☆ جامعہ مظہر العلوم، وارانسی

ہے، اس کے کئی اسباب ہیں:

اول یہ کہ اس میں قمار ہے، اس لئے کہ میڈیکل انشورنس میں پریمیم سال بھر کے لئے ہوتا ہے، اور سال کے بعد ختم ہو جاتا ہے، اگر سال کے اندر بیماری لاحق ہو تو کمپنی اس پریمیم کے بقدر علاج کی رقم فراہم کرتی ہے، اور اگر بیماری نہیں ہوئی تو وہ رقم ختم ہو جاتی ہے، ظاہر ہے یہ قمار ہے، جواہر الفقہ میں ہے:

ہر وہ معاملہ جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر اور مبہم ہو اصطلاح شرع میں قمار اور میسر کہلاتا ہے (جواہر الفقہ ۲/ ۳۳۶)۔

ابوبکر جصاص رازی اپنی شہرہ آفاق تصنیف ''احکام القرآن'' میں رقم طراز ہیں:

''لا خلاف بین أهل العلم فی تحریم القمار وأن المخاطرة من القمار، قال ابن عباس: إن المخاطرة قمار'' (احکام القرآن ۱/ ۳۸۸)۔

قمار کو قرآن کریم میں شیطان کا گندہ عمل بتایا گیا ہے، اور اس سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، ارشاد باری ہے:

''یا أیها الذین أمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون'' (سورۂ مائدہ/ ۹۰)۔

(اے ایمان والو یہ جو ہے شراب اور جوا اور بت اور پانسے، سب گندے کام ہیں شیطان کے، سو ان سے بچتے رہو، تاکہ تم نجات پاؤ)۔

مختصر تفسیر ابن کثیر میں ہے:

''قال ابن عمرو ابن عباس: المیسر هو القمار، کانوا یتقامرون فی الجاهلیة إلی مجیئ الإسلام فنهاهم الله عن هذه الأخلاق القبیحة'' (مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۵۴۴، نیز مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۰۸، نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۶۰، المغنی ۶/ ۴۳۶، المبسوط ۱۲/ ۱۹۴، الفروق ۳/ ۲۶۵)۔

نبی اکرم ﷺ نے معاملہ غرر سے منع فرمایا ہے:

"عن ابی هريرة نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وبيع الغرر" (صحیح مسلم ۲/۲)۔

چہارم یہ کہ اس میں "اثم وعدوان" کی حوصلہ افزائی ہے، اس لئے کہ بیمہ کمپنیاں ان جمع شدہ رقموں سے سودی کاروبار کرتی ہیں، جس میں بیمہ کرنے والا ایک طرح کا معاون ہوتا ہے، اللہ تعالی نے "تعاون علی الاثم والعدوان" سے منع فرمایا ہے:

"تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" (سورۂ مائدہ/)۔

۲-جمع شدہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ کا مسئلہ:

میڈیکل انشورنس اولاتو کرانا درست نہیں ہے، لیکن اگر کسی مجبوری کے تحت کرانا ہی پڑ جائے تو جمع شدہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ اضافی رقم سود ہے، جو بیمہ کمپنی کو دیئے گئے قرض سے زائد رقم کی مالیت کی صورت میں حاصل ہو رہا ہے۔

"المغنی" میں ہے:

"قال ابن منذر: أجمعوا على المسلف إذا شرط على المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا" (المغنی ۶/۴۳۶)۔

"ردالمحتار" میں ہے:

"كل قرض جر نفعا حرام أي إذا كان مشروطا" (ردالمحتار ۷/۳۵۵)۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رقم طراز ہیں؛

بیمہ کی موجودہ صورتیں رائج ہیں وہ شرعی نقطہ نظر سے صحیح نہیں، بلکہ قمار اور جوا کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں، اس لئے اپنے اختیار سے بیمہ کرانا جائز نہیں اور اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے بیمہ

کرانا پڑے تو اپنی ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶ / ۲۵۵)۔

۳-سرکاری اور نجی اداروں میں فرق کا مسئلہ:

میڈیکل انشورنس کے بعض ادارے سرکاری ہوتے ہیں، اور بعض نجی اور دونوں کے مقاصد بظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد جو بھی ذکر کیا جائے مآل کار کے اعتبار سے دونوں کی حیثیت یکساں ہے، لہذا دونوں کے حکم میں بھی یکسانیت ہوگی اور کوئی فرق نہ ہوگا۔

۴-انشورنس کو مالی تعاون کا درجہ دینا:

میڈیکل انشورنس کے ادارے جو رقم، علاج ومعالجہ کے نام پر خرچ کرتے ہیں، اسے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ امداد، بقدر ضرورت اور بوقت ضرورت ہوا کرتی ہے، جبکہ یہاں صورتحال یہ ہے کہ متعینہ رقم سے زائد سے علاج نہیں کرایا جاتا، عمر کے بعض مرحلوں میں چیک اپ کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، موجودہ امراض اور آؤٹ ڈور کے علاج کو اس سے خارج مانا جاتا ہے، پھر متعینہ اسپتالوں ہی میں علاج کرانے کی اجازت ہوتی ہے، نیز علاج کی بل کی پوری جانچ کرانے پر ہی رقم کی ادائیگی ہوتی ہے، اسی طرح ایک سرمایہ دار کو ضرورت مند سے زیادہ دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ کا بیمہ کراتا ہے، جبکہ نادار، غریب، محتاج کو کم ملتا ہے، اگر یہ تعاون ہوتا تو ضرورت مند کو زیادہ ملتا، پتہ چلا کہ یہ تعاون نہیں ہے، بلکہ قمار، سود اور غرر پر مبنی معاملہ کی ایک صورت ہے، جسے مالی تعاون کا نام دینے کی سعی لاحاصل کی جارہی ہے، نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلا کرتی، حضرت مولانا محمد شفیع صاحب عثمانی نے ''جواہر الفقہ'' میں بہت صاف لفظوں میں تحریر فرمایا ہے:

بیمہ کے کاروبار کو امداد باہمی کا نام دے کر جائز قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے، لیکن اس کی مروجہ صورتیں جتنی ہماری نظر سے گذری ہیں، سود اور قمار سے خالی نہیں، اس لئے وہ سب حرام ہیں (جواہر الفقہ ۲/۳۴۵)۔

البتہ اگر واقعتاً انشورنس کا کوئی ادارہ ایسا ہو جس میں صرف اور صرف جذبہ تعاون کارفرما ہو تو وہ بلاشبہ جائز، درست اور مستحسن ہے، اس لئے کہ وہ تبرع اور تعاون علی البر ہے، جس کی شریعت میں تاکید آئی ہوئی ہے، یہ اور بات ہے کہ ہمارے معاشرے میں اس طرح کا نظام نادر الوجود ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی تحریر فرماتے ہیں:

"أما التامين التعاونی فهو أن يتفق عدة أشخاص على أن يدفع كل منهم اشتراكا معينا لتعويض الأضرار التی قد تصيب أحدهم اذا تحقق خطر معين وهو قليل التطبيق فی الحياة الاجتماعية" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۴۱۶)۔

۵- انشورنس کی متبادل صورت:

اسلام میں باہمی اخوت ومحبت، احسان وسلوک، رحم وکرم اور تعاون وہمدردی پر کافی زور دیا گیا ہے، اور اس بات کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے کہ انسان مشکل وقتوں میں دوسرے انسان کے کام آئے، ضرورت مندوں کی ضرورت کا خاطر خواہ خیال رکھے، اور دوسروں کے ساتھ احسان کا معاملہ کرے، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

"أحسن كما أحسن الله إليک" (سورہ قصص/۷۷)۔

ایک دوسری آیت میں ہے:

"والله يحب المحسنين" (سورہ بقرہ:)۔

نبی اکرم ﷺ نے بھی لوگوں کے ساتھ رحم وکرم کا معاملہ کرنے پر زور دیا ہے ارشاد گرامی ہے:

"من لم یرحم الناس لم یرحمه الله" (ترمذی شریف ۲ر ۱۴)۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو ملت اسلامیہ کے تمام افراد کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ معاشرے میں باہمی تعاون کی فضا قائم کریں، اور ایسا ماحول بنائیں کہ ہر شخص حاجت مندوں کی حاجت کے تئیں فکر مند اور ان کی ناگہانی مشکلات کے حل کرنے میں کوشاں ہو، اس سلسلے میں ایسے فنڈ قائم ہوں جو محتاجوں، غریبوں اور بے سہارا لوگوں کے تعاون میں کام آسکے، نیز شرکت ومضاربت پر مبنی تجارتی کاروبار کا سلسلہ شروع کیا جائے، جو ضرورت مندوں کے لئے معاون ثابت ہو، اس طرح جب معاشرے میں اجتماعی و انفرادی سطح پر جذبہ تعاون کی فضا عام ہو جائے گی تو اس نوع کی بہت ساری مشکلات بآسانی رفع ہو جائیں گی، اور لوگ سودی نظام کی نحوست وقباحت سے محفوظ رہ سکیں گے۔

۶- لازمی انشورنس کا حکم:

اگر حکومت کی جانب سے انشورنس کرانا لازم ہو کہ اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہ ہو تو ایسی صورت میں ضرورتاً انشورنس کرانا جائز ہوگا، ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں:

"یجوز التأمین الإجباری أو الإلزامی الذی تفرضه الدولة، لأنه بمثابة دفع ضریبة للدولة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵ر ۳۴۲۲)۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی تحریر فرماتے ہیں:

بیمہ سود وقمار کی ایک شکل ہے، اختیاری حالت میں کرانا ناجائز ہے، لازمی ہونے کی صورت میں قانونی مجبوری کے طور پر جس قدر کم سے کم مقدار بیمہ کرانے کی گنجائش ہو اسی پر اکتفا کرے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶ر ۲۵۸)۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

چونکہ گاڑی کے مالک کی طرف سے بیمہ کا معاہدہ بطیب خاطر نہیں، بلکہ حکومت کی طرف سے یکطرفہ جبر وظلم ہے، لہذا بوقت ضرورت گنجائش ہے، لیکن بصورت حادثہ جمع کردہ رقم سے زائد واجب التصدق ہے (احسن الفتاوی ۷/ ۳۵)۔

لیکن اگر قانونی مجبوری کے تحت لازمی طور پر میڈیکل انشورنس کرانا ہی پڑ جائے تو جمع کردہ رقم سے سہولت حاصل کرنا درست ہوگا۔

''ردالمحتار'' میں ہے:

''فإذا ظفر بمال مديونه له الآخذ ديانة بل له الأخذ من خلاف الجنس'' (ردالمحتار ۳/ ۲۰۱)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے

مفتی حبیب اللہ قاسمی ☆

۱، ۲- میڈیکل انشورنس کرانا جسے صحت بیمہ بھی کہتے ہیں جائز نہیں (احسن الفتاوی ۵ / ۲۵)، کیونکہ یہ صحت بیمہ جس کا رواج اب عام ہوتا جارہا ہے سود و قمار پر مشتمل ہے جس کی حرمت منصوص و متفق علیہ ہے قمار کے بارے میں علماء کی یہ تحریر کہ ملکیت کو ایسی صورت پر معلق کردینا جس میں خطر ہو یعنی اس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو "تعلیق الملک علی الخطر" ہے اس کے اندر مکمل طور سے پایا جارہا ہے، اس لئے کہ اگر یہ پالیسی ہولڈر بیمار ہوجاتا ہے تو کمپنی اس کے جمع کردہ روپیہ کے ساتھ اس سے زائد ایک متعین رقم ادا کرے گی اور اگر بیمار نہیں ہوتا ہے تو اس کی جمع کردہ رقم بھی سوخت ہوجائے گی اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا بیمار ہونا یا نہ ہونا کسی کے اختیار میں نہیں یہ ایک امر موہوم ہے اور امر موہوم کو عقد کا دارومدار قرار دینا ہی قمار ہے جس کی حرمت کے متعلق قرآن نے کہا ہے:

"إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" (سورۂ مائدہ: ۹۰)۔

اور اس میڈیکل انشورنس کے اندر سود کی لعنت بھی موجود ہے کیونکہ کمپنی جو بیمار ہونے پر اضافی رقم صاحب بیمہ کو دیتی ہے وہ سود ہے کیونکہ فقہاء نے جو سود کی تعریف لکھی ہے وہ اس پر

☆ ناظم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، اعظم گڑھ

صادق آتی ہے۔

"الربا هو القرض على أن يودى إليه أكثر أو أفضل مما أخذ" (حجۃ اللہ البالغہ مترجم ۲؍۳۱۷) (کہ کسی کو اس شرط پر قرض دینا کہ وہ اس سے زیادہ یا اس سے بہتر واپس کرے گا حرام ہے)۔

۳- اصلی چیز تو علت ہے، علت ہی کی بنیاد پر حلت وحرمت کا فیصلہ ہوتا ہے، یہاں ''میڈیکل انشورنس'' کے لئے جن اداروں اور کمپنیوں کا انتخاب کیا جاتا ہے، خواہ وہ ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری دونوں باہم اس طریقہ کار میں شریک ہیں کہ پالیسی ہولڈر جب مقررہ رقم جمع کردے اور کسی ناگہانی مرض سے دوچار ہوجائے تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی امداد کی جائے، لیکن اگر پالیسی مدت میں وہ صحت یاب رہا تو پھر اس کی یہ جمع کردہ رقم کالعدم قرار دی جاتی ہے، اس لئے ''میڈیکل انشورنس'' کے یہ سرکاری ادارے دونوں کا حکم مذکورہ بالا سبب کی وجہ سے ایک ہوگا۔

۴- امداد وتعاون کے سب سے زیادہ مستحق تو غرباء وفقراء ہیں اگر سرکار کا مقصد لوگوں کی امداد کرنا ہو یا مہلک بیماریوں سے حفاظت اس کے پیش نظر ہو تو بلاعوض ان کی یہ خدمت ہونی چاہئے یا اگر عوض ہی لینا ہو تو اول وہلہ میں جو رقم جمع کی جاتی ہے اس کی مقدار اتنی ہونی چاہئے جسے ہر غریب ادا کرسکے، نیز بیماری کے عدم تحقق کی صورت میں اس جمع شدہ رقم کی واپسی بھی ان اداروں کے فرض منصبی کا ایک جز ہونا چاہئے۔

نیز انشورنس سے وابستہ ہونے کے لئے بھی ایسی ایسی شرطیں اور دفعات لگائی گئیں کہ جن کا تحمل شاید سرمایہ داروں کے علاوہ کوئی غریب نہ کرسکے تو پھر ان سرکاری اداروں کی جانب سے جمع شدہ رقم کے علاوہ اضافی رقم کو امداد وتعاون کا نام کیسے دیا جاسکتا ہے۔

۵-انشورنس کی متبادل صورت:

حکومت اور اس کی آمدنی ومنافع یہ عوام الناس کی خدمت اور اس کی ہر ممکن حفاظت اورنگہداشت کے لئے ہوتی ہے، اور چونکہ میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے، اس لئے اس کی متبادل شکل یہ نکل سکتی ہے کہ حکومت ایسا ادارہ قائم کرے جس میں مناسب قیمت اور مناسب خرچ پر خدمت خلق ہو اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کا علاج بسہولت ہو سکے، یہی طریقہ نجی کمپنیوں کو بھی اختیار کرنا چاہئے، تو اس صورت میں سود کی لعنت اور خسارہ ہر ایک سے دونوں (عوام اور کمپنی) بچ جائیں گے۔

۶-شدید حاجت میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوسکتا ہے:

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ''میڈیکل انشورنس'' فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بنا پر ضرورۃً اس کی اجازت ہوسکتی ہے اور اس جواز کی بنیاد "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحظورات، كم من شئ يثبت ضمنا لا يثبت قصداً'' جیسے قواعد ہیں جن ممالک میں ''میڈیکل انشورنس'' لازم کردیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے، لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصول کی بنیاد پر گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ کا شرعی حکم

مولانا نورالحق رحمانی ☆

علاج ومعالجہ شرعاً مطلوب ہے، لیکن اس مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے صحیح ذرائع ووسائل کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ کسی ایسے طریقے سے علاج کرانے کی اجازت نہیں ہے جو شرعاً ناجائز اور حرام ہو۔ سوال نامہ میں درج سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱- ''میڈیکل انشورنس'' کرانے کی جو صورت سوال نامہ میں مذکور ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ صورت سود اور جوا پر مشتمل ہے، جن کی حرمت قرآن وسنت میں منصوص ہے۔

سود کے بارے میں ارشاد باری ہے:

﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (البقرہ:۲۷۵)۔

﴿يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾ (بقرہ:۲۷۸)۔

اور جوا کے بارے میں ارشاد باری ہے:

﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ (المائدہ:۹۰)۔

(اے ایمان والو! یہ شراب اور جوا اور پوجا کے بت اور جوئے کے تیر یہ سب گندے

☆ استاذ، المعہد العالی للتدریب فی الافتاء والقضاء، پھلواری شریف، پٹنہ۔

اور شیطانی کام ہیں، لہذا تم ان سے پرہیز کرو تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ)۔

آیت کریمہ میں مذکور ربا کی تعریف فقہاء نے اس طرح کی ہے:

"كل زيادة مشروطة في العقد خالية عن عوض مشروع" (معجم لغۃ الفقہاء)۔

(ربا ہر وہ زیادتی ہے جس کی عقد میں شرط لگا دی گئی ہو اور وہ جائز عوض سے خالی ہو)۔

صحت بیمہ کرانے والا میڈیکل انشورنس کمپنی کے ساتھ جو معاملہ کرتا ہے اس پر سود کی یہ تعریف صادق آتی ہے، اس لئے کہ بیمہ کرانے والا اسی شرط کے ساتھ مقررہ رقم جمع کرتا ہے کہ بیمار ہو جانے کی صورت میں اسے اپنی جمع کی ہوئی رقم کے مقابلے میں بہت زیادہ رقم کمپنی کی طرف سے علاج کے لئے ملے گی، ظاہر ہے کہ جمع کی ہوئی رقم سے زائد رقم اس کے علاج پر خرچ ہوئی وہ جائز عوض سے خالی ہے، اس لئے وہ سود ہے۔

اور قمار (جوا) کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"تعليق الملك على الخطر والمال من الجانبين" (حوالۂ سابق)۔

(ملک کو خطر پر معلق کرنا جب کہ مال دونوں طرف سے ہوا جوا ہے)۔

دیکھا جائے تو میڈیکل انشورنس پر میسر اور قمار (جوا) کی یہ تعریف بھی صادق آ رہی ہے، اس لئے کہ اس معاملہ میں مال دونوں جانب سے ہوتا ہے، بیمہ کرانے والا بھی مال جمع کرتا ہے اور کمپنی کی طرف سے بھی مال ہوتا ہے، لیکن اس کی ملکیت ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے جس میں خطر ہے، یعنی اس کے وجود وعدم وجود دونوں کا امکان واحتمال ہے، اگر بیمہ کرانے والا سال بھر کے اندر بیمار ہوتا ہے تو کمپنی اس کے علاج پر اس کی جمع کردہ رقم سے بہت زیادہ رقم خرچ کرے گی، مثلاً تیرہ ہزار کی رقم جمع کرنے کی صورت میں اسے تقریباً ایک لاکھ تک کے علاج کا حق حاصل ہوگا اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں نہ صرف یہ کہ کمپنی کی طرف سے اسے کوئی اضافی رقم نہیں ملے گی، بلکہ اس کی جمع کی ہوئی رقم بھی چلی جائے گی، پھر آئندہ ہر سال

انشورنس کی تجدید کے لئے اسے طے شدہ رقم جمع کرنی پڑے گی اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم بھی سوخت ہوجائے گی، ظاہر ہے کہ یہ جوا ہے، لہذا جو معاملہ سود اور جوا جیسی قبیح اور حرام چیزوں پر مشتمل ہو اسے شرعاً جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲- بیمار ہونے کی صورت میں بیمہ کرانے والے کو جو اپنی جمع کردہ رقم سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کا موقع ملتا ہے وہ اس کے لئے شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نجی یا سرکاری بیمہ کمپنی کی طرف سے علاج کی یہ سہولت محض غربت وافلاس کی بنا پر نہیں ملتی، بلکہ بیمہ کرانے کے معاوضہ میں ملتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ ہر مفلس ولاچار اس سے فائدہ اٹھا سکے، بلکہ اس کے لئے بیمہ کرانا اور سالانہ فیس جمع کرنا ضروری ہے، لہذا یہ اصل جمع کی ہوئی رقم پر ایسی مشروط زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے جو سود اور قطعی طور پر حرام ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس کی کمپنیاں اور ادارے، خواہ نجی ہوں یا سرکاری دونوں کا حکم ایک ہوگا، اس لئے کہ معاملہ کی صورت اور طریقۂ کار دونوں میں یکساں ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، نہ یہ تصور صحیح ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کی اکثریت تو خط افلاس سے نیچے زندگی گذارتی ہے، جب وہ اپنی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے بھی وسائل زندگی سے محروم ہیں تو ان میں اتنی سکت کہاں ہے کہ وہ میڈیکل انشورنس کی فیس جمع کرسکیں اور ظاہر ہے کہ بیمہ کرائے بغیر علاج کی یہ سہولت حاصل نہیں ہوسکتی، اس لئے اس سے عوام کے اس طبقہ کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو امداد واعانت کا زیادہ مستحق ہے، بلکہ اس سے یا تو مال دار طبقہ فائدہ اٹھائے گا یا حکومت کے ملازمین جن کی مالی حالت عام طور پر عوام سے بہتر ہوتی ہے اور چونکہ علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم اس فیس کا بدل ہے جو بیمہ کرانے کے وقت ادا کی جاتی ہے، اس لئے جمع کردہ رقم سے زائد حصہ معاوضہ سے خالی ہونے کی وجہ سے سود اور حرام ہے اور انشورنس کرانے کے سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں چونکہ اس کی جمع کی ہوئی رقم یا

اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا، اس لئے اس پر قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، لہذا یہ معاملہ از روئے شرع جائز نہیں ہوسکتا۔

۵- میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا بنیادی مقصد اگر غریب عوام کے لئے گراں علاج کی سہولت مہیا کرنا ہے تو انہیں اسی مقصد کے لئے کام کرنا چاہئے، سوال نامہ میں مذکور صورت میں اس طبقہ کا فائدہ ہوتا نظر نہیں آتا اور نہ شرعی لحاظ سے یہ صورت جائز ہے، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اگر اس کی کوئی متبادل صورت تلاش کی جائے تو پھر اس معاملے سے ان شرائط کو ختم کرنا ہوگا جو شرعاً اس کی صحت سے مانع ہیں، مثلاً اس سہولت سے فائدہ اٹھانے کے لئے لازمی طور پر انشورنس کرانا اور اس کی مقررہ فیس ادا کرنا یا ہر بیمہ کرانے والے کو اس سہولت سے استفادہ کا حق دینا، لہذا اس کی جائز صورت یہ ہوسکتی ہے کہ حکومت اس مقصد کے لئے (یعنی غریب اور متوسط طبقہ کو گراں علاج کی سہولت فراہم کرنے کے لئے) ایک فنڈ قائم کرے اور صوبائی سطح پر یا مرکزی مقامات اور شہروں میں ایسے امدادی اور رفاہی ادارے قائم ہوں جو اس مقصد کے لئے کام کریں اور ملک کے متمول لوگوں سرکاری عہدہ داروں، کارخانوں اور فیکٹریوں کے مالکان اور خوشحال اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو ترغیب دے کہ وہ اپنی مرضی سے اس کی رکنیت قبول کریں، رکنیت کی کوئی سالانہ فیس (جس کی کم سے کم مقدار متعین ہو) مقرر کی جائے جسے تمام ارکان رضا کارانہ طور پر ادا کریں، علاج میں اس کی رعایت کی جائے کہ اس کا نصف حصہ اس ادارہ کے ممبران میں سے زیادہ سے زیادہ متوسط طبقہ کے علاج کے لئے خاص ہو اور پچاس فی صد فنڈ صرف غریبوں کے لئے خاص ہو جو نہ اس ادارہ کے رکن ہوں، نہ ان سے کوئی فیس لی گئی ہو، اور اس ادارہ کے وہ ممبران جو زیادہ مالدار ہوں وہ اپنا علاج خود کرا سکتے ہیں، اس لئے انہیں علاج کی سہولت فراہم نہ کی جائے، ایسے لوگوں سے رکنیت ہی کے وقت یہ معاہدہ کرا لیا جائے، یہ صورت جواز کی ہوسکتی ہے کہ اس میں علاج کی سہولت حاصل کرنے کے لئے اس ادارہ کی رکنیت شرط نہیں رہی اور نہ اس کے ہر رکن کو علاج کی سہولت فراہم کی گئی، اس لئے اس فنڈ میں جمع شدہ رقم جو ممبران کے ذریعہ

آئی ہے اگر وہ ان غریب بیماروں پر خرچ ہو جو سرے سے اس کے رکن ہی نہیں ہیں تو اس کے جواز میں کوئی کلام ہی نہیں ہے، اسی طرح اگر متوسط طبقہ کے مریضوں پر خرچ ہو جو اس کے رکن ہوں اور باقاعدہ فیس ادا کی ہو تو ان کے لئے بھی استفادہ جائز ہوگا، اس لئے کہ امداد پانے کے لئے ممبری شرط نہیں رہی۔

بہر حال اس طرح کی کوئی صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس کا جواز بے غبار ہو، البتہ حکومت سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس طرح کا ادارہ قائم کرے گی، ہاں مسلمان اجتماعی طور پر زکاۃ وصدقات، عطیات اور ان اوقاف کے ذریعہ جو اس مقصد کے لئے وقف کئے گئے ہوں اس طرح کا فلاحی ادارہ قائم کر سکتے ہیں۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے وہاں اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے، اس لئے اضطرار اور مجبوری کی بنا پر وہاں انشورنس کرانا جائز ہوگا: "الضرورات تبیح المحظورات" اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑجائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، کیونکہ ایسے ممالک میں علاج کی سہولت تمام شہریوں اور سرکاری ملازمین کے لئے ہوتی ہے، اس لئے اسے حکومت کی طرف سے امداد وتعاون اور سماجی تحفظ قرار دیا جاسکتا ہے جس کا ممکن حد تک عوام کے لئے نظم کرنا حکومت کے فرائض میں داخل ہے، اس کی ایک نظیر پراویڈنٹ فنڈ کی رقم ہے کہ قانونی طور پر سرکاری ملازم کی تنخواہ میں سے ایک حصہ ہر ماہ کٹتا ہے اور اس کے ساتھ سرکار اتنی ہی رقم اپنی طرف سے ملاتی ہے اور ریٹائر ہونے کے بعد وہ رقم یکمشت ملتی ہے ہمارے مفتیان کرام نے اسے حکومت کی طرف سے عطیہ وانعام اور اس کے عمل کی اجرت کا ایک حصہ قرار دے کر اس کے لینے کو جائز قرار دیا ہے (دیکھئے: منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۲۰۴)۔

☆☆☆

شرعی تناظر میں میڈیکل انشورنس

مفتی عبدالرحیم قاسمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے والے مختلف عمر کے افراد کے لئے علاحدہ علاحدہ رقمیں طے ہوتی ہیں، مثلاً ایک لاکھ کا انشورنس دو لاکھ کا بیمہ ان رقموں کو معینہ مدت میں قسط وار ادا کرنا لازم ہوتا ہے، انشورنس کی پریمیم ایک سال کے لئے ہوتی ہے اس سال کے اندر اگر بیماری ہو تو انشورنس کی رقم کی حد تک علاج کا خرچ انشورنس کمپنی فراہم کرتی ہے، سال گذر جانے پر پالیسی ختم ہو جاتی ہے اور اگلے سال کے لئے پھر پریمیم دینی ہوتی ہے، پریمیم کی رقم بیماری نہ ہونے کی حالت میں واپس نہیں ملتی، اسی طرح کے بیمہ کی حرمت کے متعلق حضرت مفتی تقی عثمانی دامت فیوضہم تحریر فرماتے ہیں: "بیمے میں قمار بھی ہے اور ربا بھی، قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی مل سکتی ہے اسی کو قمار کہتے ہیں اور ربا اس طرح کہ یہاں روپے کا روپے سے تبادلہ ہے اور اس میں تفاضل (زیادتی) ہے کہ بیمہ دار کی طرف سے کم رقم دی جاتی ہے اور اسے زیادہ رقم ملتی ہے" (اسلام اور جدید معیشت ر ۱۶۱)۔ مذکورہ عبارت کی روشنی میں اس پالیسی کے تحت میڈیکل انشورنس کا حرام ہونا ظاہر ہے۔

۲- اداشدہ رقم سے زیادہ وصول کی گئی رقم سود ہے۔

۳- نجی اداروں اور پرائیوٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں کا معاملہ سود و جوے پر مشتمل ہوگا،

☆ ناظم جامعہ خیر العلوم، نور محل روڈ، بھوپال

لہذا یہ معاملہ جائز نہیں اور اگر ان سے انشورنس کرالیا تو کیونکہ ان سے ملنے والی رقم اپنے ایک آپسی معاملہ کی بنیاد پر ہوگی جو عموماً قمار و ربا محض کی حقیقت پر مشتمل ہوگی، اس لئے اس ملی ہوئی رقم میں اپنی اصل رقم سے زائد ملی ہوئی رقم کو اس کے وبال سے بچنے کی نیت سے صدقہ کرنا یا اپنی ملکیت سے نکالنے کا حکم متوجہ ہوتا ہے (نظام الفتاوی ۲ر۳۶۷)۔

۴- علماء عرب میں شیخ ابو زہرہ نے جواز اور عدم جواز کے لحاظ سے بیمہ کے دو حصے کئے ہیں:

۱- بیمہ کمپنیوں سے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

۲- حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے درمیان یہ نظام قائم کرے تو جائز ہے۔

(یعنی اختلاف صرف بیمہ کمپنیوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہے جو بیمہ سے کاروباری نفع کماتے ہیں، لیکن حکومت کے زیر اہتمام جو اجتماعی بیمے ہوتے ہیں ان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، ان میں اجتماعی تعاون پایا جاتا ہے، خواہ یہ بیمے محنت کشوں کے درمیان ہوں یا دیگر ملازمین کے درمیان اسی طرح، خواہ ان کا دائرہ کار بعض گروہ تک محدود ہو یا مختلف گروہ کے لوگوں کو شامل ہو) (عقد التامین ر ۵۶)۔

سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے، شیخ عبد المنعم نمر نے بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کو ناجائز اور حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے جائز کہا ہے، چنانچہ عدم جواز کے بعض وجوہ بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں حکومت چونکہ مختلف انتظامات کے ذریعہ عوام کی نگرانی و مالی کفالت کی ذمہ دار ہے اس بنا پر حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے بیمہ کرانا جائز ہے: "إن الحكومة راع أكبر ومسؤولة عن رعاياها"، حکومت اور عوام کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی بڑے خاندان کا سربراہ کار افراد سے کچھ رقم جمع کرتا رہے اور حاجت وضرورت کے وقت ان پر خرچ کرے۔

"فلكل فرد إذن من أفراد الدولة في ماليتها العامة فإذا أخذ الفرد منها مالا

فمن حقه أخذ؛ لأن الدولة المسؤولة عنه والراعية لشؤونه وهذا الاعتبار غير قائم في الشركات" (الاسلام والشیوعیہ/۲۰۹)۔

(ایسی صورت میں حکومت کے خزانہ میں ہر فرد کا حق ہے جب کسی نے خزانہ سے مال لیا تو اپنا حق وصول کیا، کیونکہ حکومت ہر فرد کے حقوق کی محافظ وذمہ دار ہے، کمپنی پر یہ نگرانی وذمہ داری نہیں) (اسلام اور جدید دور کے مسائل ۱۸۹-۱۹۰)۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب تحریر فرماتے ہیں: آج کل ملکی حالات کی خرابی بھی اس بات کی متقاضی ہوچکی ہے کہ جان ومال وجائداد واملاک غرض ہر چیز کے بیمہ کرالینے کی کھلی اجازت دے دی جائے، اس لئے کہ اس سے اگرچہ پورا تحفظ نہ ہو مگر کچھ تحفظ تو ہوسکتا ہے بشرطیکہ بیمہ کرانے والے بھی قانونی اعتبار سے پورے اتریں، پھر پبلک اور پرائیوٹ بیمہ کمپنیوں کے مقابلہ میں جو بیمہ کمپنی نیشنل اور حکومت کی ہوچکی ہے ان میں بیمہ کرانا زیادہ اچھا رہے گا، اس لئے کہ حکومت قانوناً بھی پورے ملک کے جان ومال کی حفاظت کی ذمہ دار ہوتی ہے اور وہ قانوناً بھی اس ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے، اس لئے حکومت کی بیمہ کمپنی اپنے قانون حکومت کے اعتبار سے جو رقم اپنے بیمہ کرنے والوں کو دے گی اس رقم کا حکم وہی ہوگا جو پرائیوٹ فنڈ میں حکومت یا محکمہ اپنے قانون کے اعتبار سے خواہ کسی نام سے دے ہم اس کو عطیہ وانعام قرار دے کر اس کا لینا اور استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں یا ایکسیڈنٹ وغیرہ میں یا کسی جانی ومالی نقصان کے حادثہ میں جو رقم حکومت دیتی ہے اس کو ہم عطیہ شمار کرتے ہیں، اس طرح اس رقم کو بھی حکومت کے عطیہ کے قبیل سے قرار دے سکتے ہیں، پس حکومت سے ملی ہوئی اس رقم کو خواہ نیشنل بیمہ کمپنی کے ذریعہ اور واسطہ سے دے اس کو یا اس کے کسی جزء کو ناجائز ربا وغیرہ قرار دے کر اخراج عن الملک کا حکم شرعاً نہ ہوگا (نظام الفتاوی ۲/۲۶۷)۔

۵- بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے

ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو بحصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں اور جتنے علماء نے بیمے پر گفتگو کی ہے وہ اس کے جواز پر متفق ہیں (اسلام اور جدید معیشت ر۱۶۱)۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے ان کے بیمہ کرانے کی گنجائش ہے، فقیہ الامت حضرت مفتی محمود صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں بیمہ میں سود بھی ہے اور جوا بھی یہ دونوں چیزیں شرعاً ممنوع ہیں، بیمہ بھی ممنوع ہے، لیکن اگر کوئی شخص ایسے مقام پر اور ایسے ماحول میں ہو کہ بغیر بیمہ کرائے جان و مال کی حفاظت بھی نہ ہو سکتی ہو یا قانونی مجبوری ہو تو بیمہ کرانا درست ہے (فتاوی محمودیہ ر۲۴۰)۔

☆☆☆

علاج ومعالجہ کی اسکیموں سے فائدہ اٹھانے کا حکم

مولانا سلطان احمد اصلاحی ☆

اس سے متعلق سوالات کے جوابات سے پہلے ایک اصولی گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے، اس کی روشنی میں جوابات کو بہتر طور پر سمجھا جا سکے گا۔

روٹی کپڑا اور مکان کی طرح علاج بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، جس کے سلسلے میں فرد کی محنت کے ساتھ معاشرہ کا تعاون کافی نہ ہو تو اس کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ریاست کا لازمی تعاون ہونا چاہئے، بلاشبہ آج کے دور میں رفاہی حکومتیں اس کے سلسلہ میں بہت کچھ کر رہی ہیں، لیکن ہندوستان جیسے ملکوں کے پس منظر میں جو کچھ کیا جا رہا ہے، وہ کافی سے بہت کم ہے، علاج کی شرعی حیثیت کی تفصیل میں جائے بغیر جواز کے علاوہ جو صورتیں اس کے وجوب کی ہیں جس میں بیمار پڑے رہنے کی صورت میں اس کے بیوی بچوں کے حقوق تلف ہوتے ہوں یا ملازم ہونے کی صورت میں متعلق مالک اور دفتر اور فرم کا نقصان لازم آتا ہو، وجوب کی ان صورتوں میں بیماری کا پالا اور علاج کا ٹالا نہیں جا سکتا، یہ علاج امیر اور غریب ہر ایک کی یکساں ضرورت ہے، بلکہ اکثر اوقات امیر سے زیادہ اس کی ضرورت غریب کے لئے ہوتی ہے، دریں حالیکہ یہی وہ طبقہ ہے جس کے لئے عام طور پر ''میڈیکل انشورنس'' کی اسکیم میں حصہ دار بننا آسان نہیں ہوتا علاج کی مجبوری سے گنجائش نہ ہوتے ہوئے بھی اگر وہ زبردستی اس اسکیم کا ممبر بنتا

☆ ادارہ تحقیقات اسلامی، دودھ پور (علی گڑھ)۔

ہے تو دل کی آمادگی نہ ہونے کے باعث کی دوسرے کے لئے اس کی جمع کردہ رقم سے استفادہ جائز نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیث رسول ﷺ میں اس کی صراحت ہے کہ:

"لا یحل مال امرء إلا بطیب نفسه منه" (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ: سلطان احمد اصلاحی، اسلام کا تصور ر ۱۷۸، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی)۔

لیکن اس کے ساتھ ہی یہی حقیقت ہے کہ علاج ایک ضرورت ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ غیر معمولی طور پر گراں ہے جس کے تقاضوں کی ادائیگی "میڈیکل انشورنس" جیسی کسی اسکیم کے ذریعہ ہی پوری کی جاسکتی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ اس کی اس اسکیم میں زیادہ سے زیادہ افراد کی شمولیت ہو، البتہ آمدنی اور حیثیت کے اعتبار سے ان کی قسطوں میں تفاوت ہو جبکہ اسکیم سے استفادے میں برابری اور مساوات کو یقینی بنایا جائے، اس تمہید کے بعد اب سوالات کے جوابات پیش ہیں:

۱- "میڈیکل انشورنس" (صحت بیمہ) کرایا جاسکتا ہے، البتہ چونکہ اللہ سبحانہ وتعالی کی ذات سے "حسن ظن" ضروری ہے جس کی حدیث میں تاکید ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت سے اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد:

"لا یموتن أحدکم إلا وھو یحسن باللہ الظن" (مسند احمد ۳ر ۲۹۰، ۲۹۱، میمنیہ مصر)۔

دوسرے موقع پر حسن ظن کو حسن عبادت کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے:

"أن حسن الظن من حسن العبادة" (مسند احمد ۲ر ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۰۴، المیمنیہ مصر)۔

اس لئے اس اسکیم میں شرکت آدمی دوسرے کی مدد کی نیت سے کرے، اپنے مولی سے حسن ظن کے تقاضے سے بیماری محفوظ رہ کر زندگی گزارنے کا آرزومند ہو، اللہ کے فیصلے سے اسی کا کوئی حصہ اس کی قسمت میں آجائے تو بدرجہ آخر اس اسکیم سے فائدہ اٹھالے۔

۲- اس نیت سے جو شخص اپنا صحت بیمہ کرائے اور ضرورت پڑنے پر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ کا علاج کرائے تو اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

۳- ''میڈیکل انشورنس'' کی اسکیم سے فائدہ اٹھانے میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے اداروں کا حکم ایک ہوگا، اور ان دونوں کے مقاصد کے جزوی فرق سے اس کے حکم میں کوئی فرق اور نہ ہوگا۔

۴- سرکار انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو امداد اور تعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

۵- ضرورت کے تقاضے سے ''میڈیکل انشورنس'' کی زیر نظر صورت کو گوارا کرنے کے باوجود اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کا متبادل تلاش کرنا ضروری ہے، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ ''أن في المال ......سوی الزکوۃ'' کے اصول پر حکومت کی طرف سے خوشحال طبقے سے علاج والگ ٹیکس وصول کیا جائے، دوسری صورت میں ٹیکس کی موجودہ شرح میں ضرورت کے تقاضے سے نظر ثانی کر کے اس کے ایک حصے کو علاج کے لئے خاص کر دیا جائے، اس کے ساتھ ہی سرکاری اور نجی میڈیکل انشورنس کمپنی اسکیموں کو وسعت دے کر حسب حیثیت قسطوں میں تفاوت رکھتے ہوئے اس کے دائرے کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے، وہاں یہ انشورنس کرایا جاسکتا ہے، ساتھ ہی ضرورت کے تحت انشورنس کی اس سہولت سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

ہیلتھ انشورنس کا شرعی حکم

مولانا محمد ارشد مدنی ☆

تجارتی انشورنس کی قسموں میں سے ایک قسم ''میڈیکل انشورنس'' بھی ہے، جس کے چلانے والے ادارے سرکاری اور غیر سرکاری دونوں ہوتے ہیں اور دونوں کے اصول وضوابط بھی مشترک ہوتے ہیں، یہ انشورنس انفرادی طور پر افراد کے لئے اور اجتماعی طور پر خاندان یا اداروں کے لئے بھی کرایا جاسکتا ہے، حکومت ''میڈیکل انشورنس کا شعبہ'' اس تصور کے ساتھ چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے اور کمپنیاں فائدے کے حصول کے لئے چلا رہی ہیں، بعض ملکوں میں اپنے شہریوں، بلکہ دوسرے ملکوں سے آنے والوں کے لئے اس انشورنس کو لازم قرار دے دیا گیا ہے (تلخیص ماخوذ از جاری شدہ خط)۔

انشورنس موجودہ زمانے کا کوئی نیا فقہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ ایک تاریخ ہے، جس کی تفصیل کتابوں کے صفحات میں موجود ہے، علمائے اسلام اور فقہائے کرام میں اولین عالم دین اور فقیہ شیخ ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ مطابق ۱۸۳۶ء) کو اس مسئلہ پر گفتگو کا موقع ملا اور انہوں نے اپنے فتوی میں انشورنس اور اس کے کاروبار کو ممنوع اور ناجائز قرار دیا (حاشیہ ابن عابدین ۱۷۰/۴)، پھر شیخ ابن عابدین کے بعد علماء، فقہاء اور باحثین نے اس موضوع پر گفتگو کی اور غور وخوض کے بعد بعض علماء وفقہاء نے تجارتی انشورنس کی جملہ صورتوں کو حرام ٹھہرایا، بعض نے ہر صورت کو مباح و جائز

☆ نائب رئیس جامعہ امام ابن تیمیہ، مدینۃ السلام مشرقی چمپارن، بہار۔

قرار دیا، بعض نے میانہ روی اختیار کی اور کچھ صورتوں کو مباح و جائز اور کچھ صورتوں کو ممنوع قرار دیا، بعض نے اس کے متعلق گفتگو نہ کرکے توقف اختیار کرنے کو بہتر سمجھا۔

انشورنس کا مفہوم:

انشورنس کا لغوی معنی: انشورنس عربی لفظ ''التامین'' اور اردو لفظ ''بیمہ'' کا انگریزی ترجمہ ہے، جس کے معنی لغت میں یقین دہانی اور تحفظ وضمانت کرنے کو کہتے ہیں۔

شیخ الحدیث علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوریؒ لکھتے ہیں کہ کمپنی چونکہ بیمہ کرانے والوں کو مستقبل کے بعض خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کردیتی ہے، اس لئے اس سے انشورنس (INsurance) کمپنی کہتے ہیں (بیمہ (انشورنس) کی شرعی حیثیت اسلام کی نظر میں ر ۷)۔

انشورنس کا اصطلاحی مفہوم: علماء نے انشورنس کی متعدد تعریفیں کی ہیں، ''مصری'' قانون مدنی کی دفعہ (747) میں انشورنس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسا معاہدہ ہے جس کی رو سے تحفظ دینے والے پر یہ لازم ہوجاتا ہے کہ وہ اس شخص کو جس نے پالیسی خریدی ہے، یا وہ مستفید جس کی خاطر یہ پالیسی خریدی گئی ہے کو ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ حادثہ یا معاہدہ میں بیان کردہ نقصان کے پہنچنے کی صورت میں بیمہ دار کی طرف سے تحفظ فراہم کرنے والے کو ادا کردہ قسط یا کسی دوسری مالی ادائیگی کی نسبت سے ادا کرے (حکم الشریعۃ الاسلامیہ فی عقود التامین (اردو نسخہ) ر ۱۶)۔

''اردن'' کے سول قانون کی دفعہ (920) میں انشورنس کی تعریف معمولی اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں آئی ہے کہ انشورنس ایک ایسا معاہدہ ہے جس کی رو سے تحفظ فراہم کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ بیمہ دار کو یا اس مستفید کو جس نے اپنے فائدہ کے لئے انشورنس کی شرط لگائی ہے، ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ بیمہ دار کے حادثہ سے دوچار

ہونے کی صورت میں یا اسے معاہدہ کے اندر مذکور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں ادا کرے جب کہ قبل ازیں بیمہ دار نے تحفظ فراہم کرنے والے کو اس کے بالمقابل ایک متعین رقم یا متعینہ قسط میں مالی ادائیگی کردی ہو (المذکرۃ الایضاحیۃ للقانون المدنی الاردنی ۲ر ۶۱۵)۔

انشورنس کی مذکورہ دونوں تعریفوں سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص جسے بیمہ دار یا پالیسی خریدنے والا کہا جاتا ہے، وہ ایک اور شخص سے معاہدہ کرتا ہے جسے تحفظ فراہم کرنے والا کہتے ہیں (اور اکثر اوقات ایسا معاہدہ کرنے والی شراکتی کمپنی ہوتی ہے) اس شرط پر کہ پہلا شخص اس کمپنی کو قسط وار یا یکمشت ایک مخصوص رقم ادا کرے جس کے مقابلے کمپنی یہ ذمہ داری لے گی کہ وہ خود اسے یا اس شخص کو جسے یہ متعین ونامزد کردے (جسے مستفید کہا جاتا ہے) حادثہ سے دوچار ہونے یا معاہدہ کے اندر مذکور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ ادا کرے گی۔

انشورنس کی مذکورہ تعریفات وتشریحات سے اس کے تین بنیادی عناصر کا علم ہوتا ہے جن کے بغیر انشورنس کا تحقق نہیں ہوسکتا اور وہ عناصر شارحین قانون کی صراحت کے مطابق یہ ہیں: خطرہ جسے تحفظ دیا جاتا ہے، انشورنس کی رقم، اور اس کی قسط۔

بہر حال ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے سودی کاروبار کرنا اور سود لینا و دینا جائز نہیں ہے اور چونکہ انشورنس چاہے وہ ''لائف انشورنس'' ہو یا ''میڈیکل انشورنس'' یا کوئی دوسرا انشورنس ایک سودی کاروبار کا نام ہے، لہذا ہمارے نزدیک حرام ہے۔ تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ اسے پرہیز کریں۔

میڈیکل انشورنس میں جمع کردہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کا حکم:

گذشتہ سطور میں یہ بات آچکی ہے کہ ہمارے نزدیک میڈیکل انشورنس کرانا حرام

ہے،لہذا صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے اس کا یہ مستفید ہونا بھی ہمارے نزدیک ازروئے شرع ناجائز وحرام ہے، اس لئے کہ صحت بیمہ کرانے والا شخص جس کاروبار کی زیادہ مالیت سے مستفید ہوتا ہے وہ کاروبار ہی ازروئے شرع درست نہیں ہے،لہذا زیادہ مالیت سے مستفید ہونا کیونکر درست ہوگا، نیز زیادہ مالیت سود ہے جو حرام ہے۔

سرکاری ونجی انشورنس اداروں سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

سرکاری ونجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنیاد پر'' سرکاری میڈیکل انشورنس'' کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف نہیں ہوگا، بلکہ دونوں کا حکم ایک ہوگا،اس لئے کہ دونوں کے کاروبار کے اصول وضوابط اور طریقہ یکساں ہیں ازروئے شرع جو قباحتیں نجی انشورنس اداروں میں پائی جاتی ہیں وہ قباحتیں سرکاری انشورنس اداروں میں بھی پائی جاتی ہیں،عوام کو سماجی تحفظ فراہم کرنا یہ تو حکومت کی ذمہ داری اور اس کا فریضہ ہے جو انشورنس اداروں کی وساطت سے کبھی بھی انجام نہیں دیا جا سکتا، اور نہ ہی انجام دیا جاتا ہے، کیونکہ جو بھی سرکاری انشورنس ادارے ہوتے ہیں وہ انہی عوام کو حادثات سے دوچار ہونے کی صورت میں اضافی مالیت سے مستفید کرتے ہیں جو بیمہ دار ہوتے ہیں کوئی ایک بھی مثال آج تک اس طرح کی سامنے نہیں آئی ہے کہ کسی بھی سرکاری انشورنس ادارے نے کسی ایسے شخص کے ساتھ مالی تعاون کیا ہو جو اس کا بیمہ دار نہ ہو،لہذا ہمارے نزدیک سرکاری ونجی اداروں میں بظاہر مقصد کا جو بھی فرق رکھا گیا ہو، دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔

انشورنس اداروں کی رقم کو امداد وتعاون کا درجہ دینا:

سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے، شیخ الحدیث علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

فرماتے ہیں کہ'' خود کمپنی اس کو امداد و اعانت اور احسان و تبرع سمجھ کر نہیں، بلکہ بیمہ دار کا اپنے اوپر لازمی و واجبی حق سمجھ کر دیتی ہے، محض کسی کے قرض لینے سے ضروری چیز غیر ضروری اور غیر ضروری چیز ضروری ہو جایا کرے تو ضروری اور غیر ضروری کا ضابطہ اور فرق ختم ہو جائے گا، نیز تبرع واحسان اور حسن سلوک مشروط نہیں ہوا کرتا، اور کمپنی اپنے قواعد و ضوابط کے مطابق اس رقم کے دینے کی شرط کر لیتی ہے اور اس شرط کے مطابق ادائیگی کی قانوناً پابند ہوتی ہے(بیمہ (انشورنس) کی شرعی حیثیت اسلام کی نظر میں ر ۲۸)۔

انشورنس کی لعنت سے بچنے کی متبادل صورت:

چونکہ ہماری نگاہ میں'' میڈیکل انشورنس'' کی صورت وشکل جائز نہیں ہے، اس بنا پر ہمارا کہنا ہے کہ اس لعنت سے محفوظ رہنے کے لئے ملکی، صوبائی، ضلعی، شہری وقصباتی اور مقامی شکل میں مسلم رفاہی تنظیمیں بلا اختلاف مسلک و مذہب قائم کی جائیں، ان تمام تنظیموں کے مابین روابط قائم ہوں، مقامی اور شہری وقصبائی شکل کی تنظیمیں ضلعی تنظیموں کے، ضلعی تنظیمیں صوبائی تنظیموں کے اور صوبائی تنظیمیں ملکی و مرکزی تنظیم کے ماتحت ہوں، ملک کے تمام روساء واغنیاء، تجار، اصحاب مال، اصحاب دکان اور کمانے والے لوگوں کو ان تنظیموں سے جوڑا جائے اور غریب سے غریب مسلم فرد و گھر پر بھی لازم قرار دیا جائے کہ کم از کم ایک روپیہ وہ ہر مہینہ اپنی قریبی تنظیم کو ادا کیا کرے، یقیناً اس طرح سے رفاہی تنظیموں کے پاس کثیر رقم ہر وقت جمع رہا کرے گی، جن کو صرف ان غریب اور نادار مسلمانوں پر خرچ کیا جائے جو بیمار پڑنے پر علاج و معالجہ کے اخراجات کو خود برداشت کرنے سے قاصر ہوں، اس طور پر غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم ہو سکتی ہے اور'' میڈیکل انشورنس'' کی لعنت سے بھی محفوظ رہا اور رکھا جا سکتا ہے۔

میڈیکل انشورنس کرانا لازمی ہو تو اس کا حکم:

جن ممالک میں'' میڈیکل انشورنس'' وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے

لازم کردیا گیا ہے ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانا اضطراری حالت یا فقہی قاعدہ: "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت آسکتا ہے، لیکن واضح رہے کہ اضطراری حالت میں اس کو جائز قرار دینے کا قیاس صحیح نہیں ہے، مشہور عالم دین مفتی حبیب الرحمن فیضیؒ اپنے ایک استفتاء کے جواب میں رقم طراز ہیں کہ مجوزین بیمہ کا یہ کہنا کہ اضطراری حالت میں جائز ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے، بلکہ صریح غلط فارق وفاسد ہے، کیونکہ خنزیر اور میتہ میں اضطرار کا ذکر موجود ہے اور سود وربا کے بیان میں حالت اضطرار کا قرآن کریم میں کوئی ذکر نہیں ہے اور جو اشیاء محرمات سے ہیں، حالت اضطراری میں قدر قلیل بطور قوت لا یموت رکھی گئی ہیں، سود میں ہرگز یہ صورت جائز نہیں ہے، نیز یہ کہ اشیاء محرمہ جو حالت اضطرار میں جائز ہیں ان کی مقدار نہایت قلیل ہے تو سود جب بحالت اضطرار بالفرض جائز بھی ہو تو اس کی مقدار بھی نہایت قلیل ہوگی، حالانکہ یہ عرفاً ممکن نہیں ہے، اس لئے بیمہ کرانا ہرگز جائز نہیں ہے (مجلہ اللسان، اکتوبر ۱۹۹۷ء)۔

اور فقہی قاعدہ: "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت بیمہ کو جائز قرار دینے کے متعلق مفتی موصوف رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ" واضح ہو کہ یہ اصول اشیاء غیر منصوص میں اگر چل سکتا ہے تو اشیاء منصوص میں ہرگز جائز نہ ہوگا، اگر اسی طرح ضرورت کی بنا پر ناجائز کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو کوئی چیز ناجائز باقی نہیں رہے گی، خواہ وہ منصوص ہو یا غیر منصوص" (حوالہ مذکور)۔

لہذا اس ملک کے مسلم شہریوں کو جس ملک میں وہاں کے شہریوں کے لئے" میڈیکل انشورنس" کرانا لازم کردیا گیا ہے، اس قانون کے خلاف اعتدال اور مثبت انداز میں آواز اٹھانی چاہئے یا کم از کم مسلمانوں سے اس طرح کے قانون کی پابندی کرانے کو ختم کرانے کی کوشش کرنی چاہئے، لیکن اس کے باوجود اگر نجات کی کوئی سبیل نظر نہ آئے تو قانونی مجبوری کے تحت (حکومت کے امر کی خلاف ورزی سے بچتے ہوئے)" میڈیکل انشورنس" کراسکتا ہے، اور اس وقت یہاں "ارتکاب أهون الضررين" کا قاعدہ جاری ہوسکتا ہے (الاشباہ والنظائر، از سیوطی ص ۸۷، الاشباہ

والنظائر، از ابن الوکیل ۲/ ۱۶۰)۔

البتہ بیمار پڑ جائیں تو افضل و احوط یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی طرف سے دی جانے والی سہولت (سود) سے اجتناب کریں، لیکن اگر اس سہولت سے مستفید ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ علاج و معالجہ کے لئے نظر نہ آئے تو پھر اس سے مستفید ہوا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ

مولانا محمد ارشد فاروقی ☆

۱- میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے؟

عمومی احوال میں صحت بیمہ کرانا شرعی اصولوں کے خلاف ہے، اس لئے ناجائز ہے، صحت بیمہ کے عقد کا تجزیہ کیا جائے تو یہ کئی ممنوع چیزوں پر مشتمل ہے:

۱- عاقد کی مستقبل میں بیماری موہوم ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے۔

۲- عاقد کے بیمار ہونے کی صورت میں جمع کی گئی رقم سے اگر زائد صرفہ علاج پر آتا ہے تو یہ سود ہے اور اگر عاقد بیمار نہیں ہوا تو جمع شدہ رقم سے ہاتھ دھو بیٹھا، یہ میسر و جوا ہے، اس کے علاوہ اس عقد میں دھوکہ بھی ہے تو سود میسر وغرر پائے جانے کے باعث صحت بیمہ کی اجازت عمومی احوال میں نہیں دی جاسکتی، جہاں تک بات باہمی تعاون اور جذبہ خیر کی کی جاتی ہے تو اول اس کے ذرائع وتدابیر پر جواز کے حدود بہت ہیں، ورنہ نفس نفع کا پایا جانا تو میسر میں بھی ہے: ﴿إثمهما أكبر من نفعهما﴾۔

۲- صحت بیمہ کرانے والے علاج کی صورت میں کمپنی کی زائد رقم استعمال کرتا ہے تو کیا حکم ہے؟

پہلے سوال کے جواب زائد رقم کو سود تسلیم کیا گیا ہے، اس لئے استعمال درست نہیں،

☆ سرائے میر، اعظم گڑھ۔

لیکن اگر عاقد کا مرض مہلک ہے اور اس زائد رقم کے علاوہ علاج کی کوئی صورت نہیں ہے تو بوجہ ضرورت بقدر ضرورت اس رقم زائد سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور جب گنجائش ہو تو زائد استعمال شدہ رقم واپس کر دے، واپسی میں دشواری ہو تو صدقہ کر دے۔

۳-سرکاری و نجی صحت بیمہ اداروں میں کیا فرق ہے؟

دونوں اداروں کے طریقہ کار ایک ہیں، اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہے، اگر سرکاری ادارے کی بابت یہ کہا جائے کہ زائد رقم سرکاری عطیہ وتعاون ہے تو بیمار نہ ہونے کی صورت میں جو اصل رقم سوخت ہو جاتی ہے اس کی تاویل کیا ہوگی؟ اس لئے میسر و غرر کی بنیاد پر سرکاری ادارے سے صحت بیمہ کرانا ناجائز ہوگا۔

۴-سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

سرکاری ادارہ جو علاج کی ضرورت پر زائد رقم دیتا ہے اس کو تعاون نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ تعاون کی تعریف صادق نہیں آتی یہ زائد رقم ایک ایسے عقد کے نتیجہ میں مل رہی ہے جو سود غرر پر مشتمل ہے، البتہ وقت ضرورت بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہوگی۔

۵- میڈیکل انشورنس کا شرعی متبادل کیا ہے؟

اگر اسلامی نظام کا قیام ہوتا ہے تو بیت المال مریضوں کا علاج کرنے کا نظم عدم استطاعت کی صورت میں کرے گا۔

ہندوستان جیسے ملک میں باہمی تعاون کے ذریعہ یہ کام انجام پائے گا جس کی مختلف صورتیں ہیں، ہر گاؤں اور ہر شہر کے اصحاب خیر ضرورت مندوں کے علاج کے لئے ایک فنڈ مختص کریں، باہمی تعاون سے معیاری ہسپتال بنائے جائیں جن میں ضرورت مندوں کا علاج مفت

کیا جائے اور باحیثیت لوگوں کے علاج سے جو فائدہ ہو اس کو غریبوں کے علاج معالجہ پر خرچ کیا جائے۔

ایک شہر کے لوگ چٹ فنڈ کے ذریعہ ہر وقت خطیر رقم جمع رکھ سکتے ہیں کوئی بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج پر یکمشت رقم لگائی جاسکے اور پھر ہر ممبر کو جمع کی ہوئی رقم دیر سویر واپس ہو جائے۔

۶- جن ممالک نے میڈیکل انشورنس کو لازمی قرار دیا ہے وہاں جانے والوں کے لئے کیا حکم ہے؟

جن ملکوں نے داخل ہونے والے کے لئے صحت بیمہ کرانا ضروری قرار دیا ہے وہاں جانے والوں کے لے صحت بیمہ کرانا ضرورت شرعی کی بنیاد پر درست ہوگا اور بوقت ضرورت بقدر ضرورت زائد رقم کا استعمال بھی درست ہوگا، البتہ اگر ان ملکوں میں داخل ہونے والے باحیثیت وبااثر ہوں تو اس نظام کو بدلنے کا مشورہ حکمرانوں کو ضرور دیں۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کی شرعی حیثیت

مفتی اقبال احمد قاسمی ☆

۱- ''میڈیکل انشورنس'' اپنی ہیئت کے اعتبار سے ایک تعاونی بیمہ ہے، تعاونی بیمہ کے جواز پر تقریباً فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہ عقد تبرع کی ایک قسم ہے جس کا مقصد اصلی نقصانات کی تقسیم اور مصیبت زدہ کے راحت رسانی میں اشتراک ہے، اس کے لئے جو لوگ رقومات جمع کر کے حصہ دار بنتے ہیں وہ نقصان رسیدہ شخص کے معاون ثابت ہوتے ہیں، تعاونی بیمہ گروہ کا مقصد نہ تجارت ہوتا ہے نہ دوسروں کے مال سے حصول نفع، بلکہ اپنے درمیان نقصانات کی تقسیم اور اس کی تلافی مقصود ہوتی ہے اس میں جو کمی ہوتی ہے وہ کمپنی یا حکومت اس کو پورا کرتی ہے، تعاونی بیمہ میں ''رباء الفضل'' اور ''ربا النسیئہ'' بھی نہیں ہوتا، رہا غرر و خطرہ کہ نہ معلوم اس کا فائدہ کس کو پہنچے؟ تو یہ اس لئے جواز میں مضر نہیں کہ غرر ان معاملات میں ممنوع ہے جن میں دونوں طرف سے عوض یا قرض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں غرر سے کوئی نقصان نہیں، اور یہاں یہ عقد تبرع ہی ہے۔ ''المجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ'' کے فقہی فیصلوں منعقدہ ۱۰ ر شعبان ۱۳۹۸ھ میں اس کے یعنی تعاونی بیمہ کے جواز پر علماء کا اتفاق ہو چکا ہے (فقہی فیصلے / ۳۸)۔

۲- علاج معالجہ کے معاملہ میں شریعت نے ممنوعات و محرمات کے ارتکاب کے لئے لچک رکھی ہے اور انسانی زندگی کے تحفظ اور اس کی صحت کے بچاؤ کے لئے، بہت سے مواقع میں ناجائز چیزوں کو جائز رکھا گیا ہے، مثلاً سونے کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن دانتوں کی

☆ مدرسہ اشاعت العلوم، کانپور

بیماری میں سونے کے تاروں سے دانت باندھنے کی اجازت ہے، اسی طرح ریشمی کپڑا منع ہے لیکن خارش کی وجہ سے اس کو پہننے کی اجازت ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیمار کے لئے خون و پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا از راہ علاج جائز ہے، بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفایابی کی اطلاع دی ہو، اور جائز چیزوں میں اس کا کوئی بدل نہ ہو، یہی مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے (معارف السنن ۱/۲۷۹، عالمگیریہ ۵/۳۵۵)۔

علاج کے معاملہ میں شریعت کی نرم روش کا بھی تقاضا ہے کہ میڈیکل انشورنس میں اگر خرابی بھی ہے، لیکن علاج میں یہ طریقہ مشکل کو آسان بناتا ہے تو اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

۳- موجودہ دور میں جبکہ مسلمانوں کے مجموعی حالات اور ضروریات کی بنا پر بہت سی چیزوں میں ضرورتاً جواز نکالا جا رہا ہے اور ہندوستانی مسلمانوں کے لئے مطلق بیمہ کے جواز کے فیصلے تک کئے جا چکے ہیں، ایسی صورت حال میں میڈیکل انشورنس (جس کو تعاونی بیمہ کی قسم مانا جاتا ہے) اگر تعاونی بیمہ نہ بھی ہو تو حاجت وضرورت کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے جواز کا حکم پانے کا مستحق ہے۔

امام محمدؒ کی تصریح کے مطابق ایسے ملک میں جو اصلاً ''دار الحرب'' ہو، لیکن اہل اسلام سے اس کی مصالحت ہو گویا اس کی حیثیت ''دار المعاہدہ'' کی ہو جائے تو ان سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال ونفع کا حصول مسلمان کے لئے جائز ہے۔

"فلو أن أهل دار من دار الحرب وادعوا أهل الإسلام فدخل إليهم مسلم وبايعهم بالدرهمين لم يكن بذلك بأس: لأن بالموادعة لم تصر دارهم دار الإسلام" (الشرح الكبير ۴/۱۴۹۳)۔

(اگر دار الحرب کے لوگ اہل اسلام سے صلح کر لیں پھر کوئی مسلمان ان کے ملک میں جائے اور دو درہم کے بدلے ایک درہم خرید کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ مصالحت کی وجہ سے ان کا ملک دار الاسلام نہیں بن جاتا)۔

خلاصہ یہ کہ ''میڈیکل انشورنس'' اولاً ممنوع بیمہ کے تحت داخل نہیں، ثانیاً علاج معالجہ میں بہت سی ممنوعات حد جواز میں آجاتی ہیں، ثالثاً میڈیکل انشورنس اگر ممنوع بیمہ کی ایک قسم ہوتو بھی ہندوستانی سماج میں بربنائے حاجت وضرورت اس کی گنجائش ہوگی۔

لہذا موجودہ حالات میں مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں میڈیکل انشورنس جائز ہے، اس اصل حکم کے بعد باقی جزئیات کا حکم نمبروار حسب ذیل ہے:

۱- میڈیکل انشورنس کے جواز میں یہ تفصیل ہے کہ وہ غیر مستطیع حضرات جو علاج کی حیثیت نہیں رکھتے ان کے لئے بربنائے حاجت میڈیکل انشورنس کرانا تو جائز ہے، مستطیع اور باحیثیت لوگوں کے لئے جواز اس وقت ممکن ہے جب اس کو تعاونی بیمہ کی ایک قسم تسلیم کرلیا جائے، ورنہ اس کا جواز ضرورت تک محدود رہے گا۔

۲- جن کے لئے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہے ان کے لئے اس کے نتیجے میں علاج سے مستفید ہونا بھی جائز ہے۔

۳- ضرورت مند کا مقصد میڈیکل انشورنس کراکر علاج کی سہولت حاصل کرنا ہے، کمپنیوں کے مقاصد کے اختلاف سے انشورنس کرانے والے کے لئے حکم نہ بدلے گا اور ''**الامور بمقاصدها**'' کی بنا پر خود کمپنیوں کی نیت کے اعتبار سے کمپنی جائز یا ناجائز کام کی مرتکب کہلائے گی محض نفع خوری کی نیت ہوگی تو بیمہ کا یہ کاروبار حرام ہوگا، ورنہ جائز رہے گا۔

۴- سرکاری یا غیر سرکاری ادارے علاج کے لئے مریض پر اس کی جمع سے زائد رقم جو خرچ کرتے ہیں یہ ادارہ کی طرف سے مریض کا تعاون ہے، اس لئے جائز ہے۔

۵- میڈیکل انشورنس کی موجودہ شکل بھی تعاونی بیمہ ہونے کے باعث حد جواز میں ہے، لیکن جو بالکل غریب افراد ہیں ان کے لئے استفادہ کی اس میں کوئی راہ نہیں، یعنی جو انشورنس کرانے کی بھی اہلیت نہیں رکھتے وہ علاج سے بھی محروم ہیں، اس لئے ایسے غریب افراد کے لئے بھی اسکیم میں کوئی ترتیب بنانی چاہئے، یا کم از کم مخصوص فنڈ و صدقات وخیرات کا ایک

حصہ اس میں فراہم کر کے غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنی چاہئے تاکہ اصل مقصد کی تکمیل ہو سکے۔

۶- ''جبری انشورنس'' میں انسان مجبور ہے اس میں مجبوری کے تحت آنے والے افراد تو معذور ہی ہیں، لیکن جبکہ انشورنس کرانا ہی جائز ہے تو مجبور وغیر مجبور سب کے لئے گنجائش ہے، اور گراں علاج سے بچنے کی سہولت کا فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے، خصوصاً حاجت مند افراد کے لئے جواز واضح ہے۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم

مفتی سعید الرحمن قاسمی ☆

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) سے متعلق بھیجے گئے سوالات کے جوابات بالترتیب قلم بند کئے جارہے ہیں:

۱- عام حالات میں میڈیکل انشورنس کرانا شرعاً ناجائز وحرام ہے اس لئے کہ یہ قمار (جوا) سود اور غرر پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں شریعت اسلامیہ کی نظر میں ناجائز وحرام ہیں۔ اس میں قمار (جوا) اس طور پر حرام ہے کہ پالیسی ہولڈر ایک موہوم بیماری کے علاج ومعالجہ کے لئے ایک متعینہ رقم جمع کرتا ہے اگر وہ اس مدت متعینہ کے اندر بیمار نہیں پڑتا ہے تو پالیسی ہولڈر کو اس کی جمع شدہ رقم واپس نہیں ملتی ہے اور یہی قمار ہے اور اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون﴾ (سورۂ مائدہ:۹۰)۔

(اے ایمان والو! شراب، جوا پوجا کے بت اور جوئے کے تیر یہ سب شیطان کے گندے اعمال ہیں، لہذا تم ان سے پرہیز کرو تاکہ کامیاب ہوجاؤ)۔

اور اس پالیسی کے اختیار کرنے میں سود اس طور پر ہے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے بیمار پڑنے پر اس سے زیادہ رقم کے ذریعہ علاج ومعالجہ کرانے کا معاہدہ ہوتا ہے اور یہی سود ہے، اس

☆ مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

لئے کہ زائد رقم سے جو استفادہ کیا جائے گا وہ خالی عن العوض ہے اور اس کی حرمت بھی نص قطعی سے ثابت ہے، حق سبحانہ وتعالی کا ارشاد ہے:

﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ (سورۂ بقرہ:۲۷۵)۔

(اللہ رب العزت نے خرید وفروخت کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام)۔

اور اس پالیسی میں غرر (دھوکہ) یہ ہے کہ یہ معاملہ ومعاہدہ امکانی خطرے کے پیش نظر ہوتا ہے جو موہوم ہے یعنی فی الواقع پیش آ بھی سکتا ہے، اور نہیں بھی آ سکتا ہے اور اسی کا نام غرر ہے جس کی ممانعت حدیث شریف سے بالکل واضح ہے۔

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" (صحیح مسلم)۔

(رسول اللہ ﷺ نے کنکری کے ذریعہ بیع اور غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

۲-۳-۴- اگر کسی شخص نے بیمہ کرایا ہے تو وہ اپنی جمع شدہ رقم ہی سے استفادہ کر سکتا ہے اس سے زائد رقم سے استفادہ اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ سود ہے، اور سودی رقم کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے ذاتی کسی بھی مصرف میں اس کا استعمال نہیں کر سکتے ہیں، بلکہ بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا، اور اس کی نظیر کتب فقہ کا وہ جزئیہ ہے جس میں یہ صراحت ہے کہ قرض دے کر اس سے زائد رقم لینے کو ربا قرار دیا ہے۔

"كل قرض جر نفعاً فهو ربا" (الدر المختار)۔

لیکن اگر بیمہ کرانے والا ایسے مہلک مرض میں مبتلا ہو گیا کہ جس کے علاج ومعالجہ پر خطیر رقم صرف ہوگی جس کے لئے اس کی جمع شدہ رقم ناکافی ہے اور علاج کرانے کے لئے اسے کوئی قرض دینے کے لئے بھی تیار نہیں ہے اور علاج نہیں کرایا گیا تو جان کی ہلاکت کا ظن غالب ہے تو ایسی صورت میں بدرجۂ مجبوری اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ جائز ہونا چاہئے جس طرح سے کہ مضطر کے لئے جان بچانے کی خاطر مردار اور خنزیر کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، البتہ صحت یابی کے بعد جو اضافی رقم صرف ہوئی ہے اس کی واپسی لازم

وضروری ہوگی۔

واضح رہے کہ مذکورہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ غیر سرکاری ادارہ سے صحت بیمہ کرارہا ہو اور اگر سرکاری ادارہ سے کرایا ہو تو راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ اضافی رقم سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہونی چاہئے، اس لئے کہ اس صورت میں اضافی رقم سرکار کی جانب سے امداد وتعاون سمجھا جائے گا، کیونکہ ملک کے ہر شہری کو تحفظ دینا اور بوقت ضرورت اس کی امداد وراحت رسانی کے کام انجام دینا سرکار کی ذمہ داری ہے۔

۵- اس کی شرعی اور جائز متبادل صورت یہ ہے کہ جہاں امارت شرعیہ قائم ہے اور وہاں بیت المال کا نظام ہے تمام مسلمان اس میں اپنی زکاۃ، عشر ودیگر صدقات واجبہ کی رقم جمع کریں اور وہاں سے ایسے مریضوں کا علاج کرایا جائے اور جہاں یہ نظام قائم نہ ہو وہاں صوبائی یا ضلعی یا محلہ کی سطح پر اجتماعی طور پر زکاۃ ودیگر صدقات واجبہ کی رقم جمع کی جائے اور وہاں سے مریضوں کی امداد ہو۔

واضح رہے کہ اس تنظیم کا ذمہ دار ایسے افراد کو بنایا جائے جو متدین، امانت دار اور پابند شرع ہوں تاکہ رقم صحیح مصرف میں صرف ہو۔

۶- جن ملکوں میں وہاں کے باشندوں کے لئے صحت بیمہ کروانا لازم وضروری ہے، وہاں بدرجۂ مجبوری اس کے لئے صحت بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت ہوگی، اس لئے اصول فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے:

"الضرورات تبیح المحظورات" (الاشباہ والنظائر)۔

(مجبوریاں ممنوعات کو جائز قرار دیتی ہیں)۔

البتہ اضافی رقم سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے جو جواب نمبر ۲، ۳، ۴ میں تحریر کی گئی ہے۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس

مولانا محمد ابرار خان ندوی ☆

تمہید:

ماحولیاتی عدم توازن، غذائی اشیاء میں ملاوٹ، اخلاقی زوال، دل و دماغ کو نقصان پہنچانے والے مشروبات و ماکولات کا استعمال، صحت کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری اصول وضوابط کی عدم رعایت کی وجہ سے ایڈز و کینسر اور اس جیسے دیگر مہلک وسنگین امراض پیدا ہوتے جارہے ہیں، تو وہیں دوسری طرف میڈیکل سائنس نے بھی حیرت انگیز حد تک ترقی کی ہے، اور طبی تحقیقات کے ذریعہ مہلک وپیچیدہ ترین امراض کا علاج دریافت کرلیا گیا ہے، البتہ بعض نئے امراض کے علاج تک میڈیکل سائنس کی ابھی رسائی نہیں ہو پائی ہے، لیکن تحقیق وریسرچ کا کام جاری ہے، اور انشاء اللہ ایک دن وہ ضرور آئے گا کہ ان امراض کا علاج دریافت کرلیا جائے گا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''ہر مرض کی دوا موجود ہے'' (المستدرک للحاکم مع التلخیص للذہبی ۴؍۲۰۰، کتاب الطب، دار المعرفہ بیروت)۔

جدید میڈیکل سائنس نے ان پیچیدہ وسنگین امراض کا علاج تو دریافت کرلیا ہے، مگر جدید طبی ذرائع ووسائل سے علاج اتنا گراں ہے کہ عام ومتوسط آدمی کے بس کی بات نہیں ہے، کسی فرد یا بینک سے سودی قرض لئے بغیر علاج کرانا مشکل ہے، کیونکہ آج انسانی جذبہ تعاون مفقود

☆ جامعۃ الہدایہ، جے پور، راجستھان۔

ہے، اس لئے حکومت نے ''میڈیکل انشورنس'' (صحت بیمہ) کا پروگرام شروع کیا ہے، تاکہ علاج ومعالجہ آسان ہوسکے۔

حکومت ہند کا انشورنس کا مرکزی ادارہ ''جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا'' ہے، جس کا ایک شعبہ ''میڈیکل انشورنس'' کا ہے، اور اس شعبہ کو مذکورہ ادارہ کی زیر نگرانی چار ذیلی ادارے چلا رہے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱-یونائیٹڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹیڈ۔
۲-اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹیڈ۔
۳-نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹیڈ۔
۴-نیوانڈیا انشورنس کمپنی لمیٹیڈ۔

مذکورہ چاروں اداروں کے اصول وضوابط تقریبا یکساں ہیں۔

میڈیکل انشورنس ایک تعارف:

انشورنس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف عمر کے افراد کے لئے الگ الگ انشورنس کی رقم متعین ہوتی ہے، اور ہر سال قسط کی شکل میں ایک متعین رقم جمع کرنی ہوتی ہے، اور اس سال کسی پیچیدہ بیماری میں مبتلا ہونے پر داخل اسپتال شخص کا علاج کمپنی برداشت کرتی ہے، (جس رقم کی زیادہ سے زیادہ حد معاملہ کے وقت متعین ہوتی ہے اس سے علاج کرایا جاتا ہے) اور اس سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں جمع کی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی ہے، پھر اگلے سال کے لئے مقرر قسط جمع کرنی ہوتی ہے۔

نیز سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ کچھ پرائیوٹ کمپنیاں مثلاً ٹاٹا کی AIG کمپنی، ICICI بینک، HDFC بینک وغیرہ کمپنیاں بھی میڈیکل انشورنس کر رہی ہیں، البتہ ان کا مقصد نفع اندوزی ہے، اس لئے ان کی پالیسی بڑی جاذب نظر ولبھانے والی ہے، لیکن ان کی شرائط زیادہ سخت ہیں۔

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم:

سرکاری میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا مقصد سماجی خدمت، اور پرائیوٹ کمپنیوں کا مقصد نفع اندوزی ہے، لیکن یہاں اس سے بحث نہیں ہے، مقاصد کچھ بھی ہوں اس سے عام لوگوں کو ج و معالجہ کی سہولت حاصل ہے، بعض امراض کے لئے اتنا پیسہ درکار ہوتا ہے کہ ایک ایسے اسپتال میں جہاں علاج کے لئے تمام سہولیات مہیا ہوں، ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہوتی کہ وہ اپنا علاج وہاں کرا سکے، لیکن صحت انشورنس کے ذریعہ یہ چیز آسان ہے کہ آدمی صحت کی حالت میں تھوڑی تھوڑی رقم قسطوں میں جمع کرتا رہے اور بیمار ہونے پر اس سے فائدہ اٹھائے۔

سوشل سیکورٹی و سماجی خدمت وتحفظ یہ ایک خوشنما عنوان ہے، ورنہ عملی طور پر اس کا جائزہ بتاتا ہے کہ حکومت کا مقصد خدمت نہیں ہے، اگر مقصد خدمت ہوتا تو غربا اور متوسط طبقے کے وہ افراد جو اپنا علاج کرانے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں حکومت ان کا بالکل مفت علاج کراتی، اور صحت بیمہ کرانے والوں کو بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ واپس کرتی۔

میڈیکل انشورنس کے عدم جواز کے کئی اسباب ہیں:

پہلا سبب:

اس میں غرر کثیر پایا جاتا ہے، وہ اس طور پر کہ انشورنس مستقبل میں پیش آنے والی امکانی بیماری پر ہو رہا ہے اور بیماری کا پیش آنا غیر یقینی وموہوم ہے، اور پیش نہ آنے کی صورت میں اس کی جمع شدہ رقم بلا عوض چلی جائے گی، غرض غرر کثیر انشورنس کا جز لاینفک ہے، اور معاملات میں غرر کثیر ناجائز ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر"

(اللہ کے رسول ﷺ نے کنکریوں کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے اور دھوکہ والی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ معاملات میں غرر اور ربا یہ دونوں چیزیں ظلم ہیں، اور ظلم حرام ہے، اور کسی بھی معاملہ میں فریقین میں سے ایک کو غرر لاحق ہو تو وہ معاملہ ناجائز ہوگا، علامہ موصوف نے اس پر بڑی عمدہ بحث فرمائی ہے:

(ان عوضی وتقابلی چیزوں میں اصل یہ ہے کہ دونوں جانب برابری ہو، اگر ان میں سے کسی میں غرر یا ربا شامل ہے تو یہ ظلم ہے، اور اللہ نے ان دونوں چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، جس نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کیا ہے اور اپنے بندوں پر بھی حرام کیا ہے، اگر متعاقدین میں سے ایک قیمت کا مالک ہو جائے اور دوسرے کو غرر لاحق ہو تو وہ معاملہ درست نہیں ہوگا) (مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۲۹ / ۱۰۷)۔

غرر کثیر کے عدم جواز پر علماء کا اتفاق ہے، بلکہ یہ فقہی قاعدہ بن گیا ہے کہ غرر کثیر سے معاملات نادرست قرار پاتے ہیں۔

"**الغرر الكثير يفسد العقود دون يسيرة**" (جمہرۃ القواعد الفقہیۃ ا / ۲۰۷، دکتور علی احمد ندوی)۔

(غرر کثیر سے معاملات فاسد ہو جاتے ہیں الا یہ کہ وہ معمولی ہو)۔

غرر کی تعریف شیخ شریف جرجانی نے ان الفاظ میں کی ہے:

"**الغرر: ما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أيكون أم لا**"۔

(غرر اس چیز کو کہتے ہیں جس کا نتیجہ مجہول ہو، اس کا وجود عدم و جود معلوم نہ ہو سکے) (کتاب التعریفات للجرجانی / ۱۸۴ دار الرشاد قاہرہ)۔

۲- دوسرا سبب:

خطر ہے اور خطر ومخاطرہ کہتے ہیں کہ فریقین میں سے کسی ایک کے لئے نفع کی شرط ایسی چیز پر ہو جس کا وجود عدم و جود موہوم ہو۔

تیسرا سبب:

صحت بیمہ کے عدم جواز کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ بیمار نہ ہونے کی صورت میں رقم واپس نہ کرنے کی شرط ہے اور یہ معاملات میں ایسا کرنا قطعاً درست نہیں ہے، فقہاء نے تجارت

کے اندر معاملہ طے نہ ہونے پر بیعانہ کی رقم واپس نہ کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

سابق مفتی اعظم مجاہدین فلسطین شیخ سید سابق (۱۹۱۵-۲۰۰۰ء) فرماتے ہیں:

(بیع عربون کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی چیز خریدے اور بائع کو کچھ قیمت ادا کردے، اگر بیع ہوجائے تو وہ قیمت میں شمار کرلیا جائے، اور اگر بیع نہ ہو تو اس کو بائع لے لے گا، اس طور پر کہ وہ مشتری کی جانب سے ہبہ ہے، جمہور فقہاء کا اس بیع کے عدم صحت پر اتفاق ہے، ابن ماجہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیع عربون سے منع کیا ہے) (فقہ السنۃ ۳/۱۴۰)۔

میڈیکل انشورنس کمپنی کا رقم واپس نہ کرنا یہ ظلم صریح ہے، اور دوسرے کی رقم کو ناجائز طور پر ضبط کرنا ہے، اور یہ اللہ کے اس فرمان کا مصداق ہے۔

"لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" (سورۂ نساء:۲۹)۔

(آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ)۔

نیز یہ "میسر" (جوا) ہے۔جس کو قرآن نے شیطان کا گندا عمل کہا ہے اور اس سے بچنے کی سخت تاکید کی ہے۔

آیت کی تفسیر میں علامہ ابن القیم الجوزیؒ فرماتے ہیں:

"يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعلكم تفلحون......" (سورۂ مائدہ:۹۰)۔

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو! یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں، ان سے پرہیز کرو، امید ہے کہ تمہیں فلاح نصیب ہوگی) اس کی تفسیر میں علامہ ابن القیم الجوزیؒ فرماتے ہیں: "ودخل كل اكل مال بالباطل" (اعلام الموقعین ۴/۳۳) اس میں ہر وہ مال شامل ہے جو باطل طریقہ سے کھایا جائے۔

میڈیکل انشورنس کی بابت مفتی رشید احمد صاحب کا فتوی:

برصغیر ہندوو پاک کی معروف علمی شخصیت مفتی رشید احمد صاحب کا بھی فتوی صحت بیمہ کے ناجائز ہونے کا ہے، استفتاء جواب نقل کئے جاتے ہیں:

سوال: امریکہ میں میڈیکل (علاج معالجہ) کی سہولتیں پرائیویٹ اداروں کے سپرد ہیں، حکومت وقت کی طرف سے لوگوں کے علاج کے لئے ہسپتال وغیرہ کا انتظام نہ ہونے کے برابر ہے، حکومت کا کہنا ہے کہ مریض کو چونکہ اچھے سے اچھے علاج اور دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے، اور پرائیویٹ ادارے زیادہ خوش اسلوبی سے علاج معالجہ کی سہولتیں بہم پہنچا سکتے ہیں، عام لوگوں نے علاج کے لئے پرائیویٹ کمپنیوں سے انشورنس (بیمہ) کرایا ہوتا ہے، ضرورت پڑنے پر مریض کے تمام اخراجات انشورنس کمپنی ہسپتال کو ادا کر دیتی ہے، انشورنس کمپنی بیمہ کرانے والے سے ماہانہ کچھ رقم وصول کرتی ہے، کیا امریکہ جیسے ماحول اور صورت حال میں اس مقصد کے لئے انشورنس کرانا جائز ہے؟

جواب: جائز نہیں ہے، واللہ اعلم (احسن الفتاوی ۷/۲۵)۔

جمع شدہ رقم سے زائد رقم کا علاج میں استعمال؟

جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے، اور قرض سے منافع حاصل کرنا ناجائز ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"کل قرض جر منفعة فهو ربا"۔

(ہر وہ قرض جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو وہ سود ہے) (کنز العمال ۶/۲۳۸، حدیث ۱۵۵۱۶، موسسۃ الرسالۃ بیروت)۔

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے اور قرض لینے والا اسے کوئی ہدیہ وتحائف پیش کرے تو اس کو مت قبول کرو۔

"إذا أقرض أحدكم قرضافاهدى إليه طبقا فلا يقبله أو حمله على دابته فلا يركبها، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلک(عن السنن)" (کنز العمال ۶/۲۳۸، حدیث ۱۵۵۱۵)۔

(جب تم سے کوئی کسی کوقرض دے تو وہ (قرض دار) اسے تشتری ہدیہ دے تو اسے چاہئے کہ قبول نہ کرے، یا اسے اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس میں سوار نہ ہو، الا یہ کہ پہلے سے ہی ان کے درمیان اس طرح کا معمول رہا ہو)۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

(اگر مقروض قرض خواہ کو باعتبار وزن قرض سے زائد واپس د ے، تو اگر اتنی زیادتی ہے جو دووزنوں میں ہوا کرتی ہے اس طور پر کہ وہ ایک میزان میں ظاہر ہو دوسری میں (زیادتی) ظاہر نہ ہو تو جائز ہے، اور ایک یا دو درہم کی مقدار زیادہ ہے، وہ درست نہیں ہے) (ردالمحتار ۴/۱۷۴)۔

میڈیکل انشورنس کا پروگرام چلانے والی کمپنیاں مریض کی جمع شدہ رقم سے جو زائد پیسہ اس کے علاج میں صرف کرتی ہیں وہ ربا وسود ہے، دوسری چیز یہ ہے کہ صحت بیمہ کرانے والے بہت سے افراد بیمار نہیں ہوتے اور ان کی رقم ضبط ہو جاتی ہے، تو اس کا علاج دوسروں کی ناجائز طور پر ضبط شدہ رقم سے کیا جارہا ہے اور یہ ناجائز ہے، نیز آج کل بہت زیادہ شرح فیصد پر سودی قرض دینے کا عام رواج ہے، تجار اور بڑی تجارت پیشہ کمپنیاں سودی قرض لیتی ہیں تو امکان قوی ہے کہ یہ کمپنیاں بھی سودی قرض دیتی ہوں گی اور سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا زائد پیسہ اس کے علاج میں خرچ کیا جاتا ہوگا، تو سود کا استعمال وہ بھی اپنی رقم پر ملنے والا سود درست نہیں ہے، ورنہ اس دور میں یہ جذبہ تعاون وانسانی ہمدردی اور دولت کے پرستاروں کے پاس کہاں کہ دوسرے کا علاج اپنی محنت کی کمائی سے کریں۔

قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس کا حکم:

جن ممالک میں داخلہ کے لئے میڈیکل انشورنس قانونا ضروری ہے، تو جن لوگوں کی

آمدورفت تجارتی مقاصد کے لئے ضروری ہے، اسی طرح دعوت وتبلیغ یا کسی علمی ودینی مجلس میں شرکت کے لئے جانا ضروری ہو، یا مسلم ممالک کے سفراء کا وہاں قیام وداخلہ سفارتی تعلقات برقرار رکھنے کے لئے لازم ہوتا ہے تو "الضرورات تبیح المحظورات" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم المصری ۹۴/) کے تحت ان تمام لوگوں کے لئے صحت بیمہ کرانے کی اجازت ہوگی، ورنہ اقتصادی، دینی، دعوتی وسفارتی تعلقات کو نقصان پہنچے گا، البتہ سیر وتفریح اور سیاحت کے لئے جانے والوں کے لئے اس کا جواز نہیں ہوگا۔

وہ مسلمان جو وہاں کے مستقل باشندے ہیں یا ان کو حقوق شہریت ملے ہوئے ہیں، ان کے لئے صحت بیمہ قانونا لازم ہے، ورنہ ملکی قانون کی خلاف ورزی کے الزام میں بہت سی دشواریوں و پریشانیوں میں مبتلا ہونے کا قوی خطرہ ہے اور کسی بھی ملک میں وہاں کے شہریوں پر اس کے ملک کے قانون کی پاسداری لازم ہوتی ہے، لیکن کوئی بھی قانون جو اسلامی احکام سے متصادم ہو اور مزاج شریعت سے میل کھاتا ہے، اس سے مسلمانوں کے لئے اجتناب بھی ضروری ہے، اور جہاں تک ممکن ہو اس طرح کے قانون کے خاتمہ کی جدوجہد کریں، قانون کی منسوخی مشکل ہو تو کم از کم اس سے مسلمانوں کو مستثنی رکھنے کا مطالبہ کریں، اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو دل میں اس کو برا سمجھیں۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (سنن النسائی بشرح السیوطی ۸/۱۱۱، باب تفاضل اہل ایمان، داراحیاء التراث العربی)۔

(تم میں سے کوئی کسی منکر کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل دے، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو زبان سے روک دے اور اگر یہ بھی نہ کر سکے تو دل میں برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

مگر حالات نامساعد ہوں اور مسلمان اس پوزیشن میں نہ ہوں کہ اس قانون کی مخالفت کر سکیں، بلکہ مخالفت وخلاف ورزی کی صورت میں وہاں مقیم مسلمانوں کے ملی وجود کو خطرہ ہوسکتا ہے، اور آپ کو یہ معلوم ہے کہ موجودہ عالمی نظام میں اجتماعی ہجرت بھی تقریبا ناممکن ہے، لہذا جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کی خاطر اور پوری ملت کو اجتماعی ضرر سے بچانے اور حقوق شہریت کو برقرار رکھنے کے لئے صحت بیمہ کرانا مجبوری وضرورت ہے اور ضرورت کے وقت بہت سی ممنوعات کی گنجائش ہو جاتی ہے، انہیں ممنوعات میں سے ایک ممنوع صحت بیمہ ہے۔

علامہ سیوطی نے ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناوله الممنوع هلک أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام" (الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۵)۔

(ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ جائے گا تو ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہے)۔

علامہ ابن نجیم نے "الضرر یزال" کے تحت یہ فروعی قاعدہ تحریر کیا ہے:

"مفسدتان روعى أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۹۸، دار الفکر بیروت دمشق)۔

(جب دو مفسدوں میں تعارض ہوجائے تو زیادہ ضرر والے کے مقابلہ کم ضرر والے مفسدہ کو اپنایا جائے گا)۔

نیز علامہ ابن نجیم مصریؒ نے امام زیلعی کے حوالہ سے یہ عبارت نقل کی ہے:

"أن من ابتلى ببليتين وهما متساويان يأخذ بأيتهما شاء، وإن اختلفا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لاتجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة فى حق الزيادة" (الاشباہ والنظائر ر ۹۸)۔

(کوئی آدمی دو آزمائشوں سے دوچار ہو اور وہ دونوں برابر ہوں تو ان میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے، اور اگر وہ دونوں مختلف ہوں تو ان میں سے کم مضرت والی کو لے لے گا، اس لئے کہ حرام کا ارتکاب صرف ضرورت کے وقت جائز ہے، اور زیادہ ضرورت میں شامل نہیں ہے)۔

وہاں مقیم مسلمانوں کے لئے ''صحت بیمہ'' سے کوئی مفر نہیں ہے، لہذا "إذا ضاق الامر إتسع" (۳) کے تحت اس کی اجازت ہوگی۔

نیز صحت بیمہ کے عدم جواز کی ایک وجہ غرر ہی ہے، اور معاملات میں جب غرر سے بچنا محال ہو تو غرر کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہے۔

علامہ ابن قیم جوزی فرماتے ہیں:

"فليس كل غرر سبب للتحريم، والغرر إذا كان يسيرا أولا يمكن الإحتراز منه، لم يكن مانعا من صحة العقد" (زاد المعاد ۵/ ۸۲۰، مؤسسۃ الرسالۃ مکتبۃ المنار الاسلامیہ)۔

ہر غرر حرمت کا باعث نہیں ہوتا ہے، اگر غرر معمولی ہو یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو معاملہ کے درست ہونے میں وہ مانع نہیں ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے باشندوں یا وہاں سے باہر آنے والوں کے لئے قانونا لازم ہے تو قانونی مجبوری کے تحت اور بہت سے مفاسد سے بچنے کے لئے اس کی اجازت ہوگی، اور بیمار پڑنے پر انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانے کی بھی اجازت ہوگی، البتہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد سے مستفید ہونے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں صحت بیمہ کرانا قانونی مجبوری ہے، اور وہ مجبوری و اضطرار کی حالت میں صرف ضرورت بھر ہی عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

سرکاری و پرائیوٹ کمپنیوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں:

سرکاری و پرائیوٹ میڈیکل انشورنس کمپنیوں میں جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور قرض سے فائدہ حاصل کرنا ربا وسود ہے، اگرچہ حکومت کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ رعایا کی دیکھ ریکھ کرے، اوران کے علاج معالجہ کی فکر کرے اور انہیں ہر ممکن سہولت بہم پہنچائے، اس لحاظ سے تو حکومت کا اپنی طرف سے اس کے علاج میں زائد رقم خرچ کرنا اور مریض کا اس سے استفادہ جائز ہونا چاہئے، لیکن یہاں یہ مشروط ہے کہ حکومت صرف صحت بیمہ کرانے والوں کو یہ سہولت دیتی ہے جن کا بیمہ نہیں ہے ان کو نہیں، لہذا یہ "کل قرض جر منفعة فهو ربا" (کنز الاعمال ۶/ ۲۳۸ حدیث ۱۵۵۱۶) کے تحت داخل ہے۔

تجاویز ومشورے:

میڈیکل انشورنس کے انفرادی و اجتماعی زندگی میں کچھ دنیاوی فوائد ضرور ہیں، لیکن اس میں غرر کثیر، قمار اور خطر پایا جاتا ہے جس کی بنا پر یہ ناجائز ہے اور ظاہری فوائد وسہولیات کے مقابلہ اس کے دنیاوی واخروی نقصانات اتنے زیادہ ہیں کہ اس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

نیز ایسا بھی نہیں ہے کہ میڈیکل انشورنس کی مروجہ صورت کے علاوہ علاج معالجہ بالکل ناممکن ہو یا عموم پایا جاتا ہو کہ اس کو اختیار کرنا ضروری ہو، یہ بھی نہیں ہے۔

شریعت اسلامی جو آفاقی و ہمہ گیر شریعت ہے، اس میں زندگی کے تمام مسائل کا حل موجود ہے، حیات انسانی کا کوئی گوشہ نہیں ہے جس میں شریعت رہنمائی ورہبری نہ کرتی ہو، قیامت تک پیش آمدہ مسائل ومشکلات اور نت نئے معاملات کا واضح مفید وقابل قبول حل صرف اورصرف اسلامی شریعت میں موجود ہے۔

غریب متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے والے جولوگ اپنے علاج کے مصارف برداشت نہیں کرسکتے ہیں، ان کے علاج ومعالجہ کے لئے شریعت کی تعلیمات کی روشنی میں ایسی شکلیں ممکن

ہیں،جن کواپنانے سے ہرشخص کوعلاج کرانا آسان ہوگا،اس سلسلہ میں چند تجاویز پیش خدمت ہیں:

۱-زکوۃ وصدقات سے علاج:

اسلام کے نظام زکوۃ کا بنیادی فائدہ یہ ہے کہ اس سے جہاں مالداروں کا مال پاک ہوتا ہے،وہیں غرباو ساکین کی امداد و رت ہوتی ہے،اہل حاجت،پریشان حال،یتیم و بے سہارا، اپاہج ومعذور،بیوہ ومریض اورضرورت مند کی کفالت ہوتی ہے،لہذا زکوۃ کے مال سے ان کا علاج کرادیا جائے،یعنی بیماروں کوزکوۃ کی رقم دی جائے تا کہ وہ اپنا علاج کراسکیں،اور اگر زکوۃ کی رقم علاج کے لئے نا کافی ہوتو شریعت نے ا حاب ثروت پرزکوۃ کے علاوہ بھی رقم واجب کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"إن فی المال لحقا سوی الزکوة"(سنن الترمذی ۴۸/۳،باب ماجاء ان فی المال حقا سوی الزکاۃ،دارالحدیث للازہر قاہرہ)۔

اورعلامہ سید سابقؒ نقل فرماتے ہیں:

(تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ زکوۃ دینے کے بعد بھی اگر مسلمانوں کوکوئی ضرورت پیش آجائے تو اس یں مال صرف کرنا ضروری ہے،امام مالکؒ کہتے ہیں کہ لوگوں پر اپنے قیدیوں کو فدیہ دے کر چھڑانا واجب ہے،چاہے اس میں ان کا پورا مال لگ جائے،اور یہ اجماع ہے)(فقہ السنۃ ۳۶۸/۱،دارالکتاب العربی بیروت)۔

نیز اس کی کوئی حد یا نصاب متعین نہیں ہے،بلکہ دینے والے کی حیثیت اور جس کو دیا جاتا ہے اس کی ضرورت کا اعتبار ہے۔

شیخ سید سابقؒ نقل فرماتے ہیں:

(زکوۃ کے علاوہ مال ان اصناف میں خرچ کرنے کے لئے نہ زمانہ کی قید ہے اور نہ ہی کسی مقررہ نصاب کا مالک ہونے کی شرط، اور نہ ہی مملوکہ مال کے اعتبار سے مقررہ مقدار خرچ کرنے کی تعیین ہے، مثلاً دسواں حصہ، یا دسویں کے دسویں کا چوتھائی، بلکہ یہ مطلق احسان کرنے کا حکم ہے جس میں دینے والے کی سہولت وحیثیت اور جسے دیا جارہا ہے اس کی حالت کا اعتبار ہوگا) (فقہ السنۃ ۱/ ۳۶۹)۔

زکوۃ کے علاوہ مالداروں کے مال میں فقراء واہل حاجت کا حق ہے، اگر ضرورت کے وقت ان کا یہ حق نہ دیا جائے تو سرمایہ داران کا حق روکنے کا مجرم اوراس پر زیادتی کرنے کا مرتکب ہے۔

علامہ ابن حزم اندلسی فرماتے ہیں:

"ومانع الحق باغ علی أخیه الذی له حق" (المحلی لابن حزم ۶/ ۱۵۹)۔

(اپنے بھائی کو اس کا حق نہ دینے والا اس پر زیادتی کرنے والا ہے)۔

نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"من لم یهتم بأمر المسلمین فلیس منهم" (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۱۰/ ۲۴۸، کتاب الزہد، دار الکتب العربی بیروت)۔

جو مسلمانوں کے معاملات کی فکر نہ کرے وہ ان میں سے نہیں ہے۔

اور جا بجا اللہ کے رسول ﷺ نے ان لوگوں کے لئے بددعا بھی فرمائی ہے جو خود تو آسودہ وخوشحال ہوں، اور کوئی مسلمان بھوکا پیاسا رات بسر کرے، ایک حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"أیما أهل عرصة أصبح فیهم امرؤ جائعا، فقد برئت منهم ذمة الله" (الترغیب والترہیب ۲/ ۵۸۲ دار الایمان دمشق بیروت)۔

(کسی بھی مقام کے باشندے ہوں، اگر ان میں کوئی شخص بھوکے ہونے کی حالت

میں صبح کرے تو ان پر اللہ کا ذمہ نہیں ہے)۔

دوسری حدیث میں ہے:

(ابو محمد کہتے ہیں، اور کوئی شخص صاحب حیثیت ہو، اور وہ اپنے مسلمان بھائی کو، بھوکا، برہنہ و بے سہارا پائے اور اس کی مدد نہ کرے، تو بلا شبہ اس نے اس پر رحم نہیں کیا) (المحلی لابن حزم ۱۵۷/۶)۔

الغرض صاحب حیثیت و اہل ثروت مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ نادار وغریب مسلمانوں کے علاج ومعالجہ کی فکر کریں، اور انہیں بیماری میں تڑپ تڑپ کر اور بلا علاج شدت مرض میں کراہتے ہوئے زندگی گذارنے اور ہلاک ہونے سے بچانے کی کوشش کریں، بلکہ ان پر ایسا کرنا واجب ہے۔

سید سابق فرماتے ہیں:

(محترم انسان کو ہلاک اور ضائع ہونے سے بچانا ہر اس شخص پر ضروری ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو، اور جو اس سے بڑھ کر ہے تو اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے) (فقہ السنۃ ۳۶۹/۱)۔

۲-اجتماعی مضاربت:

یہ ہے کہ چند افراد مل کر ایک کمیٹی تشکیل دیں اور اس کے جو ممبر مقرر ہوں وہ ہر ماہ معین رقم اس میں جمع کرتے رہیں، اور مضاربت کے اصول کے مطابق اس جمع شدہ رقم سے تجارت کی جائے یا کوئی ایسی کمپنی جو اصول مضاربت کی بنیادوں پر تجارت کرتی ہو اس کے حصص خرید لئے جائیں اور جب کوئی ممبر بیمار ہو تو اس کی جمع شدہ رقم سے اس کا علاج کرا دیا جائے، اور اگر بیمار نہ ہو تو اس کے سرمایہ کے فیصد کے حساب سے منافع اس کو دے دیا جائے، اور بالغرض وہ اس منصوبہ و کمیٹی سے الگ ہونا چاہے تو اس کی اصل رقم منافع کے ساتھ واپس کر دی جائے۔

۳-انشورنس تعاونی:

ایک صورت انشورنس تعاونی کی ہے: وہ یہ کہ چند افراد مل کر قسطوار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں، اور شرکا میں سے جو بیمار ہو اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کردیجائے، اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کردیجائے، شیخ وہبہ زحیلی نے تعاون پر مبنی انشورنس پر بحث کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے وہ تحریر فرماتے ہیں:

"وتجوز التأمينات الإجتماعية ضد العجز والشيخوخة والمرض والتقاعد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۴۲)۔

عاجزی، بڑھاپہ، بیماری اور بے بسی کے مسائل حل کرنے کے لئے اجتماعی انشورنس جائز ہے۔

۴-ارکان کمیٹی کو مالک بنادیا جائے:

ایک صورت یہ اختیار کی جاسکتی ہے کہ، بلکہ

"تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" اور "المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضا" کے جذبہ کے تحت چند افراد مل کر باہم رضامندی سے ایک متعین رقم کمیٹی یا تنظیم بنا کر جمع کریں اور ہر شخص خوشدلی سے اپنی قسط، ارکان کمیٹی کو تملیکا ادا کرے اس کے بعد ان میں سے کوئی بیمار ہوتو اس کا علاج اس سے کرادیا جائے، مالک بنادینے سے یہ فائدہ ہوگا کہ بعد میں رقم واپس لینے کا اسے اختیار نہیں رہے گا، اور اگر وہ درمیان میں قسط جمع کرنا بند کردے تو اس کی رقم کمیٹی کی ملکیت ہوگی واپس نہیں کرنی پڑے گی، نیز یہ کمیٹی ان لوگوں کے علاج میں معاونت کرسکتی ہے جن کا پیسہ اس میں جمع نہیں ہے۔

☆☆☆

ضرورت کے وقت صحت بیمہ

مولانا رحمت اللہ ندوی ☆

انشورنس مستقبل میں جان و مال کو درپیش خطرہ کو ختم یا اس کے اثرات ونتائج کو کم کرنے کے لئے بیمہ دار اور بیمہ کمپنی کے درمیان ایک معاہدہ کا نام ہے، آج کل اس کی بہت سی صورتیں رائج ہوگئی ہیں، ان میں سے ایک زیر بحث مسئلہ "میڈیکل انشورنس" بھی ہے۔

بیمہ کے حکم شرعی سے متعلق دو طرح کے اقوال ملتے ہیں، ایک قول بہر صورت اس کے جواز کا ہے، اور دوسرا قول عدم جواز اور حرام کا ہے، کیونکہ اس کی متبادل صورتیں ہیں، جو شرعی دائرہ میں درست اور جائز ہیں اور امداد باہمی اور اخوت و بھائی چارگی کو ان سے فروغ ملتا ہے، البتہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبوی کی روشنی میں "مجبوری" اور "ضرورت" کی صورت میں اس کی اجازت ہے، کسی حکومت کا اپنے تمام شہریوں کے لئے انشورنس لازم قرار دے دینا بھی مجبوری میں داخل ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے اپنی کتاب "جدید فقہی مسائل" (ج ۴ ص ۱۲۳) پر انشورنس کے تعلق سے جو خلاصہ بحث تیار کیا ہے نمبر ۴-۵-۶ اور ۷ بھی اسی کے تحت آتے ہیں۔

حلت وحرمت کے دلائل پر نظر ڈالنے اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کے قائلین کے دلائل استنباط کے اعتبار سے زیادہ مضبوط، استدلال کے لحاظ سے زیادہ کامل، حجت

☆ فلاح المسلمین، تیندوا، رائے بریلی

ہونے کی حیثیت سے زیادہ ٹھوس اور پرزور اور شریعت اور اس کے عام قواعد سے زیادہ ہم آہنگ ہیں۔

جوابات:

۱- میڈیکل انشورنس کرانا ناجائز ہے، خواہ انفرادی ہو یا گروپ انشورنس کی شکل میں۔

۲- اگر کسی نے بیمہ کرا ہی لیا ہے تو وہ اپنی جمع شدہ مالیت کے برابر رقم استعمال کرسکتا ہے، لیکن اس سے زائد حصہ رقم مستحقین پر واجب التصدق ہوگی اور خود اس کا استعمال کرلینا اکل مال باطل ہے، جس سے قرآن میں "**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**" کہہ کر منع کیا گیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، کیونکہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے (جدید فقہی مسائل ۴/ ۱۲۵)۔

۳- چونکہ سرکاری و نجی اداروں کا طریقہ کار اور مقصد مشترک ہے، اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہوگا، کوئی فرق نہ ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مقررہ رقم دیتا ہے اسے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ تعاون و تکافل کے شرائط اس پر منطبق نہیں ہوتے۔

۵- اسلامی تعلیمات کی روشنی میں میڈیکل انشورنس کی متبادل صورت ہندوستان جیسے ملک میں یہی ہوسکتی ہے کہ رفاہی اداروں اور ویلفیئر سوسائٹیوں کا قیام عمل میں آئے۔ مالدار مسلمان زکوۃ کی ادائیگی کو اپنا فرض سمجھ کر ان اداروں میں جن کی حیثیت بیت المال کی ہوگی، زکوۃ کی رقوم جمع کریں اور چندہ و دیگر عطیات کی رقم بھی جمع کی جائے، لیکن دونوں کا فنڈ الگ ہو، پھر ضرورت پر ضرورتمند کو اتنی رقم دی جائے جس سے اس کی ضرورت پوری ہوسکے یا بعض ادارے قرض کے نام سے قائم کئے جائیں جن میں غیر سودی قرض کا نظام ہو، خواہ کوئی چیز گروی ہی رکھ کر کیوں نہ

ہو، لیکن جب ادارہ یہ محسوس کرلے کہ یہ شخص واقعی مفلس ہے اور ادائیگی نہیں کرپائے گا تو معذور سمجھ کر معاف کردیا جائے، اس کے علاوہ اور صورتیں بھی ہوسکتی ہیں، اس مقالہ میں متبادل صورتیں کے عنوان سے چند شکلیں حکومتی سطح پر حکومت کے کرنے کی ہیں اور کچھ انفرادی واجتماعی طور پر دیگر لوگوں کے لئے ہیں۔

۶- جن ممالک میں وہاں کے شہریوں کے لئے میڈیکل انشورنس حکومت کی طرف سے لازم کردیا گیا ہے، وہاں کے باشندے میڈیکل انشورنس کراسکتے ہیں، کیونکہ یہ ان کی مجبوری ہے، پھر جب مجبوری کی صورت میں ان کے لئے انشورنس کرانا درست ہے تو اس سہولت سے فائدہ اٹھانا بھی درست ہوگا۔

☆☆☆

موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس

مولانا محی الدین غازی فلاحی (نئی دہلی)

انشورنس کی جملہ رائج اقسام اب زندگی کی ضرورت تسلیم کی جانے لگی ہیں۔

حالانکہ انشورنس واقعی ضرورت ہونے کے بجائے محض ذہنی اختراع ہے، اس کا تعلق زندگی کے حقیقی مسائل سے کہیں زیادہ ذہنی مشاکلہ سے ہے۔

انسان کو پیش آمدہ خطرات سے خوفزدہ کرکے انشورنس کو اس کے تمام مسائل کا حل باور کرادیا گیا ہے۔

مزید برآں انشورنس ایک بہت بڑی تجارت کی صورت اختیار کرگیا ہے جس میں میدان تجارت کے بڑے بڑے کھلاڑی طالع آزمائی اور دور جدید کے انسان کی نفسیاتی کمزوریوں کے استحصال میں مصروف ہیں۔

انشورنس کی شرعی حیثیت پر طویل بحثیں اور کسی قدر متفق علیہ فیصلے ہوچکے ہیں۔

انشورنس کی متبادل صورتوں پر گفتگو ان کی توثیق اور ان پر عمل بھی دنیا کے مختلف ممالک میں شروع ہوگیا ہے، گوکہ یہ تجربات ابھی ابتدائی نوعیت کے ہیں۔

بعض مخصوص حالات میں جنہیں حالت خوف سے تعبیر کیا جاسکتا ہے تجارتی انشورنس کے باب میں کچھ گنجائش بھی نکالی گئی ہیں۔

میڈیکل انشورنس بھی اپنی مجموعی اور اصل حیثیت میں عام انشورنس سے مختلف نہیں ہے۔

سوائے چند بہت جزوی امور کے جن کی حیثیت مستقل امور کی بھی نہیں ہے، حکومت کی پالیسیاں تبدیل ہوتی رہتی ہیں مراعات میں کمی اور اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے۔

وہ چند امور جو اس مسئلے پر دوبارہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں یا اس پر از سر نو غور کرنے کا جواز فراہم کرتے ہیں حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

۱- پیچیدہ بیماریوں کا عام ہو جانا۔

۲- پیچیدہ بیماریوں پر عام آدمی کی استطاعت سے زیادہ خرچ آنا۔

۳- انشورنس کے لئے جمع کردہ رقم کا علاج کی رقم کے مقابل بہت کم ہونا۔

۴- منافع اندوزی سے زیادہ تعاون کا رنگ نظر آنا۔

۵- بعض ملکوں، ہندوستان کی بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنیوں اور تعلیمی اداروں میں اس کا لازم ہو جانا۔

تاہم ان امور کے پیش نظر کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے مندرجہ ذیل امور پر غور کرنا بھی ضروری ہے:

۱- اس میدان میں نجی کمپنیوں کے اترنے کا یقینی مطلب نفع اندوزی کے امکانات کا قوی شکل میں پایا جانا ہے۔

۲- حکومت کی مراعات کے سلسلے میں پالیسی یکساں نہیں رہتی ہے۔

۳- زیادہ عمر والوں سے انشورنس کی زیادہ رقم لینا اس بنیاد پر کہ ان کے بیمار ہونے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں تعاون کی روح کے خلاف ہے۔

۴- انشورنس سے پہلے انشورنس کمپنی چیک اپ کے ذریعہ یہ اطمینان کر لیتی ہے کہ متعلقہ فرد کو کوئی بڑی بیماری نہیں ہے۔

۵- بیماری کی عملاً حالت تو ضرورت کے درجہ میں آسکتی ہے، مگر بیمار ہو جانے کا محض

امکان جس کی بنیاد صرف یہ ہو کہ لوگ بیمار ہوتے ہیں، اضطرار کی حالت شاید قرار نہیں دی جاسکتی۔

۶-انشورنس کراتے وقت فرد صحت مند ہوتا ہے، ایسے فرد کے لئے سودی نظام پر مبنی انشورنس کیسے جائز ہوسکتا ہے۔

۷-بیمار نہ ہونے کی صورت میں ادا کی گئی رقم مذکورہ ادارے کے منافع کا حصہ بنتی ہے جس کا کوئی جواز نہیں ہے، جس طرح فاضل رقم سے بیمار ہونے کی صورت میں استفادہ کا جواز نہیں ہے۔

الغرض، راقم السطور کی رائے ہے کہ:

۱-میڈیکل انشورنس بھی عام انشورنس کی طرح حرام ہے۔

۲-اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرالیا تو بیمار ہونے کی صورت میں اس کے لئے فاضل رقم سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس وقت اسکے پاس کوئی اور ذریعہ علاج نہ ہوتو اضطراری کیفیت پر محمول کرکے اس رقم سے علاج درست ہوگا تاہم انشورنس کرانے کے عمل کا وبال اس پر ہوگا۔

۳-اس سلسلہ میں حکومت اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہے، تاہم جہاں ضروری ہو وہاں ''اھون البلیتین'' کے اصول پر سرکاری ادارے کو ترجیح دی جائے گی۔

۴-جن ملکوں یا اداروں میں داخلہ کے لئے انشورنس ضروری ہو وہاں ''الضرورۃ تقدر بقدرھا'' کے اصول کو ملحوظ رکھا جائے گا، اسی طرح بیمار ہو جانے کی صورت میں بھی اگر اس رقم کے سوا کوئی چارہ علاج نہ ہوتو اسے استعمال کیا جائے گا، ورنہ احتراز ضروری ہوگا۔

۶-متبادل شرعی صورت یہی ہے کہ تجارتی بنیادوں کے بجائے اسے تعاونی بنیاد پر تشکیل دیا جائے، جس میں:

۱-دی گئی رقم تبرع کی حیثیت رکھے۔

۲-علاج کے لئے ادا کی جانے والی رقم پہلے سے متعین نہ ہو، بلکہ حسب حال فیصلہ کیا جائے۔

۳-بچی ہوئی رقم سے متعلقہ ادارہ فائدہ نہ اٹھائے، بلکہ تعاون کی حد میں محفوظ رہے۔

۴-ادارہ اس سے اپنے اخراجات کی تکمیل کرے، مگر وہ نفع اندوزی کا ذریعہ نہ ہو۔

''مجمع الفقہ الاسلامی'' نے جس تامین تعاونی کی توثیق کی وہ بھی پیش نظر رہے۔

☆☆☆

صحت کی حفاظت کے لئے انشورنس

مفتی تنظیم عالم قاسمی ☆

بلا شبہ صحت اللہ تعالی کی بہت بڑی نعمت ہے، اس کا نہ کوئی بدل ہے اور نہ ہی تدارک کی کوئی شکل، اس لئے ہر انسان کو صحت کی حفاظت کی طرف خاص طور پر توجہ دینے کی تاکید کی گئی ہے، یہ ذمہ داری انسان پر اس لئے بھی ہے کہ جسم، توانائی، قوت وطاقت اور سانس کی ہر گھڑی اللہ کی امانت ہے، جس کا تحفظ ہر شخص پر ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ روح کی بقاء اور استحکام کے لئے حالت اضطرار میں حرام اشیاء کے استعمال کو بھی جائز قرار دیا گیا، ارشاد باری ہے:

"إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه" (سورۂ بقرہ ۲/ ۱۷۳)۔

(اس نے تم پر بس مردار، خون، سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا حرام کیا ہے لیکن اس میں جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر گناہ نہیں ہے)۔

ان تمام کے باوجود میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا شرعا درست نہیں ہے، چونکہ اس میں بنیادی طور پر دو مفاسد پائے جاتے ہیں ایک ربا اور دوسرے قمار، ربا تو اس لئے ہے کہ پیچیدہ امراض میں مبتلا ہونے کی صورت میں جمع کردہ رقم سے زیادہ رقم سے وہ استفادہ کرتا ہے،

☆ استاذ دار العلوم سبیل السلام (حیدر آباد)

مثلاً اس نے طے شدہ پروگرام کے مطابق ایک سال کے لئے دس ہزار روپے جمع کیا، لیکن وہ ایسے مہلک مرض کا شکار ہوا ہے جس میں کمپنی نے پچاس ہزار روپے خرچ کئے، سوال یہ ہے کہ مزید چالیس ہزار روپے کس کا عوض ہے، ظاہر ہے کہ چالیس ہزار روپے کی مقدار بلاعوض اس کو حاصل ہوا ہے، اسی کو ربوا کہا جاتا ہے۔

"الربوا فضل خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۵۰)۔

اور اگر پورے سال میں کوئی مرض یا حادثہ پیش نہیں آیا تو قمار پایا گیا، اس لئے کہ اس صورت میں جمع کردہ رقم کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا ہے، گویا رقم اور منافع کے حصول کو ایک ایسی چیز پر معلق کردیا جس کا وجود موہوم اور مبہم ہے اور اسی کا نام قمار ہے، اور قمار حرام ہے۔

"لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار" (احکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۸۸)۔

انشورنس کا شعبہ اگر چہ خسارہ میں ہے تاہم یہ عقد شرعی اصول وقواعد کے رو سے مبنی بر حرام ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز قرار پائے گا، امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ نے ارشاد فرمایا:

"دعوا الربيب والريبة" (مسند احمد/ ۲۴۶)۔

(ربا اور شبہ ربا کو ترک کردو)۔

حرمت اور گناہ کے ادنی شبہ سے بھی بچنے کی تاکید کی گئی ہے اور ایمان کا بھی یہی تقاضہ ہے، اگر بڑھتے ہوئے نت نئے امراض اور علاج ومعالجہ کے عدم وسائل کو ضرورت قرار دے دیا جائے تو اس سے سود وقمار کا دروازہ کھل جائے گا، اور پھر حد بندی ناممکن ہوگی، اس لئے بہتر یہی ہے کہ "میڈیکل انشورنس" کو املاک اور جان کے بیمہ کی طرح ناجائز قرار دیا جائے، بیمار پڑنے کا ایک شبہ اور خطرہ تو رہتا ہے، لیکن اضطرار ومجبوری کی کوئی ایسی کیفیت نہیں ہے کہ

"الضرورات تبیح المحذورات" ،"الضرر یزال"،"الحرج مدفوع"،"إذا ضاق الامر اتسع" اوراس طرح کے دوسرے فقہی قواعد کا سہارا لیتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا جائے، جیسا کہ جان ضائع ہونے کے خطرہ کے وقت شراب، مردار، خنزیر اور دوسرے ناپاک اشیاء کو درست قرار دیا گیا ہے، البتہ ضرورت وحاجت، مشقت اور مضمون کے شروع میں مذکور آیت وحدیث پر نظر رکھتے ہوئے راقم الحروف کا خیال ہے کہ "میڈیکل انشورنس" جائز تو نہیں، لیکن اگر کسی نے کرالیا ہے اور اتفاق سے کسی سخت مرض میں مبتلا ہوگیا تو درج ذیل شرائط کے ساتھ میڈیکل انشورنس کے علاج سے استفادہ درست ہونا چاہئے۔

الف- اس مرض میں جان ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

ب- اتنا غریب اور بے بس ہو کہ ازخود علاج نہیں کرا سکتا ہے۔

ج- انشورنس کمپنی کے علاوہ دوسرے سے قرض ملنا ناممکن ہو۔

د- انشورنس کمپنی سے حاصل کردہ زائد رقم صحتیابی کے بعد کمپنی کو واپس کردینے کا عزم رکھتا ہو۔

گویا یہ زاید رقم اس کے حق میں قرض کی حیثیت ہوگی، جس کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور اگر کمپنی کو واپس کرنے کی کوئی شکل نہ ہو یا کمپنی کو واپس کرنے کی صورت میں اس رقم کو غلط جگہوں میں استعمال کا اندیشہ ہو تو بینک کی سود کی طرح وہ زائد رقم غرباء اور مساکین میں تقسیم کردی جائے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر اس سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے یہ شرعا سود اور حرام ہے، اس سے اجتناب از حد ضروری ہے، البتہ دفعہ ایک کے تحت ذکر کردہ تفصیل ذہن میں رہنی چاہئے۔

۳- سرکاری ونجی ادارے بنیادی مقاصد واغراض میں متفق ہیں، اس لئے دونوں طرح کے

اداروں سے انشورنس کے ذریعہ فائدہ اٹھانے کا حکم ایک ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ کمپنی کا اہم مقصد منافع کا حصول ہے، اور تجارت وکاروبار ہے، اگر تعاون پیش نظر ہوتا تو بیمار نہ پڑنے کی صورت میں انشورنس کرانے والے کو جمع کردہ رقم واپس کردی جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے محض نام کے بدلنے سے حقائق تبدیل نہیں ہوں گے، حقیقت اور اصل ماہیت کو سامنے رکھتے ہوئے حکم لگایا جائے گا۔

حضرت مولانا سید عبد الرحیم لاجپوریؒ اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"جی نہیں، یہ ربا کی صورت ہے یا قمار کی، ایجنٹ کے لکھنے اور نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدل سکتی، شریعت کے احکام کا دارومدار حقیقت پر ہے نہ کہ نام پر، جب تک حقیقت نہیں بدلے گی حکم نہیں بدلے گا"۔

"وأنه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه - مرقاة المفاتيح"

(فتاوی رحیمیہ ۱۰/ ۲۵۴)۔

۵- میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہ ہونے کی صورت میں اصحاب حل وعقد اور ارباب فقہ وفتاوی کو کوئی ایسی تدبیر اور شکل نکالنی چاہئے جس سے غرباء اور مساکین کو علاج ومعالجہ کی آسانی ہوسکے اور بضرورت مہلک امراض سے نجات کی راہیں نکل سکیں۔

راقم الحروف کی رائے میں اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ ہر گاؤں اور سماج کے لوگ الگ الگ یا اجتماعی طور پر "امدادی سوسائٹی" کے نام سے ایک فنڈ قائم کریں اور ہر شریک پر سال میں ایک متعین رقم لازم کردی جائے، تمام شرکاء چندہ کی رقم جمع کرتے ہوئے باہمی امداد کی نیت

کرلیں اور یہ سوچ لیں کہ یہ رقم وقف فی سبیل اللہ ہے، اب اس سے ہمارا کوئی تعلق نہیں ہے، اب جولوگ اس میں شریک ہیں ان میں سے کسی کے بھی بیمار پڑنے پر سوسائٹی کے شرائط کے مطابق ہر شریک کے علاج ومعالجہ کے لئے اسی فنڈ سے رقم فراہم کی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ فنڈ میں جمع رہے کسی کو واپس نہ کیا جائے، اسی طرح فنڈ کی مالی حیثیت مستحکم اور مضبوط ہوگی اور غربا اور پریشان حال لوگوں کا تعاون بھی کیا جاسکتا ہے۔

تقریبا اس سے ملتی جلتی شکل حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ نے ''میڈیکل انشورنس کی ایک جائز صورت'' کے عنوان سے تحریر فرمائی ہے، اس موقع پر اس کا مطالعہ مفید ہوگا (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶ر۲۵۷)۔

۶- جن ممالک میں باہر سے آنے والوں کے لئے ''میڈیکل انشورنس'' لازم کردیا گیا ہے، مجبوری کے تحت ان کے لئے انشورنس کرانا جائز ہوگا، البتہ اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ درست نہیں ہوگا بلکہ از خود اپنا علاج کرائیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہندوستان میں سرکاری ملازمین کے لئے جبری لائف انشورنس کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور جمع کردہ رقم کے علاوہ اضافی رقم غرباء میں تقسیم کردینے کا فیصلہ کیا ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت کے اعتبار سے سود ہے اور سود بہر حال حرام ہے، ہاں البتہ باہر ممالک جانے والے کے پاس اگر علاج کے لئے روپئے موجود نہ ہوں اور حصول رقم کی کوئی اور شکل بھی نہ ہو تو وقتی طور پر انشورنس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ قرض کی حیثیت ہوگی جو بعد میں ادا کردینا ہوگا، اس کی قدرے تفصیل دفعہ ایک کے تحت ذکر کی جاچکی ہے۔

خلاصہ بحث:

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) ناجائز اور حرام ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ شرعاً سود ہے جس کی حرمت نصوص شرعیہ میں واضح کردی گئی ہے۔

۳- سرکاری ونجی اداروں کے انشورنس کا ایک ہی حکم ہے۔

۴- سرکاری انشورنس کی طرف سے علاج ومعالجہ کے لئے مطلوبہ یا مقررہ دی گئی رقم کو امداد وتعاون کا نام نہیں دیا جاسکتا ہے۔

۵- سود وقمار اور ناجائز امور سے بچتے ہوئے امداد باہمی کی شکل اوپر تفصیل سے بیان کردی گئی ہے۔

۶- باہر ممالک جانے والوں کے لئے جبری انشورنس جائز ہے، البتہ بضرورت انشورنس کی سہولت سے استفادہ درست نہیں ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ کے شرعی احکام

مفتی محمد شاہد علی قاسمی ☆

اس میں شک نہیں کہ انشورنس کی متعدد صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم ایک جیسا نہیں ہے، ''میڈیکل انشورنس'' کی جو تفصیل سوالنامہ میں مذکور ہے اس سے واضح ہے کہ یہ کوئی مالی لین دین نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد تعاون باہمی ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انشورنس کی ابتداء ہوئی ہی ہے تعاون باہمی کے لئے، لیکن بعد میں سود و قمار آمیز صورتیں پیدا کر دی گئیں، لیکن ''میڈیکل انشورنس'' کی مسئولہ صورت تعاون باہمی ہی پر مبنی ہے، اس لئے راقم کے نزدیک میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، تائید کے لئے مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ کی ایک تحریر ملاحظہ ہو جو انہوں نے ایک سوال کے جواب میں رقم فرمایا ہے:

''میڈیکل انشورنس کی جو تفصیل سوال میں بیان کی گئی ہے چونکہ اس کے کسی مرحلہ میں سود یا قمار نہیں اور بھی کوئی چیز خلاف شریعت نہیں، اس لئے امداد باہمی کی یہ صورت بلا کراہت جائز بلکہ مستحسن ہے، علماء کرام کی طرف سے انشورنس اور امداد باہمی کی جو جائز صورتیں مختلف مواقع پر تجویز کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے، مگر افسوس کہ مسلمان ملکوں میں اس طرف توجہ نہ دی گئی، کاش! ان کو بھی توفیق ہو کہ وہ انشورنس کی رائج الوقت حرام صورتوں کو چھوڑ کر جائز صورتیں اختیار کر لیں'' (تفصیل کے لئے دیکھئے: آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/ ۲۵۸)۔

☆ المعہد العالی الاسلامی (حیدرآباد)۔

۲-صحت بیمہ میں اضافی رقم سے استفادہ:

صحت بیمہ کرانے والا بیمار ہونے پر اپنی جمع شدہ رقم سے کہیں زیادہ خطیر رقم سے مستفید ہوتا ہے، وہ اس کے حق میں جائز ہے، کیونکہ اس پر اس کی جمع شدہ رقم سے زائد خرچ ہونے والی رقم اس انشورنس اسکیم میں حصہ لینے والوں کی طرف سے تبرع ہے، تبرع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر بیمہ کنندہ یہی سمجھ کر رقم جمع کرتا ہے کہ اگر میں بیمار نہیں ہوا تو اس کا بیمار ہونے والا بھائی اس رقم سے استفادہ کرے گا اور رقم کبھی واپس نہیں لے گا۔

۳-سرکاری اور غیر سرکاری میڈیکل انشورنس کے درمیان فرق ہے؟

راقم کے نزدیک جس طرح سرکاری ''میڈیکل انشورنس'' ادارہ سے صحت بیمہ کرانا جائز ہے، اسی طرح پرائیوٹ ادارہ سے بھی جائز ہے، البتہ ایک شرط ہے کہ پرائیوٹ ادارہ جمع شدہ رقوم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں انویسٹ نہ کرتا ہو۔

۴-سرکاری میڈیکل انشورنس سے ملی ہوئی رقم تعاون ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ ہو یا پرائیوٹ، وہ اولاً تو اپنے ہی ادارہ کی جمع شدہ رقم خرچ کرتا ہے، پھر بھی رقم کم پڑ جائے تو کسی اور محکمہ کی طرف تعاون کا ہاتھ پھیلاتا ہے، اس لئے اگر سرکاری انشورنس ادارہ کے پاس مطلوبہ علاج کے لئے بجٹ ناکافی ہو اور وہ کسی اور محکمہ سے اس کی بھرپائی کرے تو یقیناً اس کو تعاون وامداد ہی کہا جائے گا۔

مجوزہ متبادل انشورنس:

اس میں شک نہیں کہ انشورنس کی مختلف صورتیں مروج ہیں، جن میں اکثر صورتیں قمار اور سود پر مبنی ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں، اس لئے ضرورت ہے کہ اس کا کوئی متبادل نظام پیش

کیا جائے، تا کہ امت مسلمہ کے لئے کوئی جائز حل نکل آئے، سوالنامہ میں مفروضہ کمپنی کی جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، وہ تقریباً شریعت کے دائرہ میں ہیں، کاش کہ یہ مجوزہ نقشہ حقیقت بن کر امت کے سامنے جلد سے جلد آ جائے، اور یہ ذہنی خاکہ عملی شکل میں تبدیل ہو، مجوزہ کمپنی کی تفصیلات ذکر کئے جانے کے بعد جو پانچ سوالات اٹھائے گئے ہیں ترتیب وار ان کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

۱-الف: مجوزہ کمپنی کی حدود و قیود میں ایک شرط یہ ہے کہ ممبر کی عمر ۱۵ سال سے کم اور ۶۰ سال سے زیادہ نہ ہو، تو یہ کوئی شرط فاسد نہیں، کیونکہ کمپنی جو ایک شخص اعتباری ہے اور اس کی حیثیت مضارب کی ہے، اپنے مقاصد و اہداف میں کامیابی کے لئے ایسی شرط لگا سکتی ہے جو اس کے لئے مفید ہو، چونکہ ساٹھ سال کے بعد اور ۱۵ سال سے پہلے تک موت کے امکانات بہ مقابلہ جوان عمر کے زیادہ ہوتے ہیں، اس لئے اندیشہ ہے کہ اگر بچے اور بوڑھے اسکیم میں حصہ لیں تو اموات کی شرح زیادہ ہونے سے کمپنی کا نقصان زیادہ ہوگا، یا عمر کی قید کی کوئی اور حقیقی مصلحت ہو بہر صورت یہ شرط فاسد نہیں ہے، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ:

"ولا یملک (المضارب) أیضا تجاوز بلد أو سلعة أو وقت أو شخص عینه المالک، لأن المضاربة تقبل التقیید المفید ولو بعد العقد" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۴/۴۸۶ طبع دیوبند)۔

(ایک متعین شہر، متعین سامان وغیرہ کی قید اسی لئے تو ہیں کہ رب المال کو اطمینان ہو کہ اس کا سرمایہ محفوظ رہے گا، اس لئے عمر کی قید کمپنی جو اگر چہ مضارب ہے نہ کہ رب المال کی طرف سے لگانا مناسب نہیں ہے)۔

۱-ب: ایک مقررہ مدت کے بعد ہی رقم کی واپسی کی شرط فی زمانہ ایک مناسب شرط ہے یہ شرط بھی درحقیقت کمپنی کو امکانی نقصان سے بچانے کی ایک صورت ہے، کیونکہ اگر مدت کی کوئی قید نہ

ہوتو ایسا ممکن ہے کہ کمپنی میں مال لگانے والے اکثر سرمایہ کار کسی وجہ سے اچانک اٹھ پڑیں اور اپنا سرمایہ واپس کرنے کا مطالبہ کریں، اور ایسا بعض کمپنیوں کے ساتھ ہو چکا ہے، اور اس کے بعد کمپنی ہی ختم ہوگئی، اس شرط کے جواز کو اس جزئیہ پر بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، جو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر رب المال عقد مضاربت ختم کرنا چاہے تو اگر مضاربت کا مال عروض کی شکل میں ہو تو مضاربت یکلخت ختم نہیں ہوگی، بلکہ مضارب کو موقع دیا جائے گا کہ وہ عروض کو بیچ کر اثمان لوٹائے اور پھر مضاربت ختم کرے۔

"ولا یملک المالک فسخها فی هذه الحالة بل ولا تخصیص الاذن، لأنه عزل من وجه" (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۴/۴۸۹ طبع نعمانیہ دیوبند)۔

لہذا صورت مسئولہ میں کمپنی کو بھی اپنی مصلحت کی خاطر ایک متعین مدت کے بعد ہی رقم واپسی کی شرط لگانا جائز ہے۔

۱-ج: سرمایہ کا ایک حصہ امدادی فنڈ کے لئے مخصوص کرنے کی شرط شرط فاسد ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر خریدار فروخت کنندہ پر یہ شرط لگائے کہ وہ خریدار کو فلاں چیز ہبہ کرے تب ہی وہ اس سے سامان خریدے گا تو یہ شرط فاسد ہوگی۔

"وکذا ما اشتراه علی أن یدفعه البائع إلیه قبل دفع الثمن...... أو علی أن یهبه البائع منه کذا" (ردالمحتار مع الدر ۴/۱۲۱، باب البیع الفاسد)۔

فقہاء کی یہ عبارت اگر چہ بیع سے متعلق ہے، لیکن بیع کی طرف عقد مضاربت میں بھی تقاضہ عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں، اور ایسی شرط شرط فاسد سمجھی جاتی ہے، اس لئے سرمایہ کا ایک حصہ امدادی فنڈ کے لئے مخصوص کرنے کی بات بہ طور شرط نہ رکھی جائے، بلکہ سرمایہ دار کو اس کی ترغیب دی جائے، اور اسے کمپنی کی مصلحت وغیرہ سمجھائی جائے، اور اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ بہ رضا و رغبت امدادی فنڈ کے لئے بھی کچھ مختص کرے، بہر حال اس کو شرط کا درجہ

نہ دیا جائے، واضح ہو کہ اگر اسے شرط کا درجہ نہ دینے کی وجہ سے بعض لوگ امدادی فنڈ میں رقم دینے پر آمادہ نہ ہوں اور اس کی وجہ سے کمپنی کے نظام میں خلل کا اندیشہ ہو تو اس کی تلافی اس طرح بھی ہوسکتی ہے کہ ممبروں کے لئے نفع کا جو تناسب رکھا گیا ہے اس میں معمولی کمی کر دیجائے تاکہ کمپنی کو کچھ زیادہ نفع مل سکے، پھر اس زائد نفع کو امدادی فنڈ میں رکھ دیا جائے۔

۲- مضاربت یا شرکت کا معاملہ فریقین کرتے ہی اس لئے ہیں کہ سرمایہ سے دونوں فائدہ اٹھائیں، اور اس طرح کے معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے اہم بنیاد یہ ہے کہ فریقین نفع ونقصان میں برابر شریک ہوں، اس لئے مقررہ مدت پوری ہونے کے بعد جمع کردہ رقم سے زائد ملنے والی رقم جبکہ نفع ونقصان میں دونوں شریک ہوں درست ہے۔

۳- مقررہ مدت سے قبل موت کی صورت میں امدادی فنڈ سے طے شدہ رقم کی تکمیل درست ہے، کیونکہ یہ محض ایک تبرع اور تعاون ہے، اور کسی پر تبرع احسان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

۴- چند اقساط کی ادائیگی کے بعد ادائیگی بند کردینے پر جمع کردہ رقم کا پورا حساب کر کے لینا دینا درست ہے، کیونکہ شرعی اصول یہی ہے کہ سرمایہ دار کو ایک متعین اقساط کی ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے، بلکہ اسے اس میں آزاد رکھا جائے، اگرچہ کمپنی کی مصلحت کی وجہ سے ایک متعین اقساط کی ادائیگی کی بات کہی گئی ہے، لیکن یہ ایک گونہ مجبوری (کمپنی کی مصلحت) کے تحت ہے، اصل تو سرمایہ دار کو آزاد رکھنا ہے کہ چاہے وہ جتنا قسط ادا کرے، اسی کے مطابق اس کے ساتھ نفع و نقصان کا معاملہ کیا جائے، اس لئے صورت مسئولہ درست ہے۔

۵- جمع شدہ رقم میں کمی کی تلافی امدادی فنڈ سے لازمی طور سے کرنا ایک شرط زائد ہے، کیونکہ جو چیز تبرع وانعام کی قبیل کی ہو وہ اصلاً لازم نہیں ہوتی، اور بندہ کے واجب کرنے سے بھی واجب نہیں ہوتی، البتہ اسے اخلاقاً واجب قرار دیا جاسکتا ہے، جس طرح وعدہ کا وفا اخلاقاً واجب

ہے نہ کہ قانوناً، اس لئے صورت مسئولہ میں امدادی فنڈ سے کمی کی تلافی کو عقد و معاملہ کے تحت قانون کا درجہ نہ دیا جائے، بلکہ عقد و معاملے کے وقت یہ صراحت کی جائے کہ کمپنی فضل واحسان کرتے ہوئے کمی کی تلافی امدادی فنڈ سے بھی کرسکتی ہے، اور چونکہ امدادی فنڈ میں تصرف کا حق کمپنی کو ہے، اس لئے اس عقد تبرع کو نافذ کرنے میں آئندہ مشکلات بھی (انشاء اللہ) پیش نہیں آئیں گی۔

☆☆☆

موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس

مولانا عطاء اللہ قاسمی ☆

تمہید:

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا نظام بھی تعاون وامداد باہمی کی بنیاد پر نہیں، بلکہ کاروباری بنیاد پر ہے، دلیل یہ ہے کہ کمپنی جب تک بیمہ دار سے ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کا معاہدہ نہ کرالے اور بیمہ دار اس کی کوئی قسط نہ ادا کرلے اس وقت تک مدد دینے یا علاج کا خرچہ برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتی، لہذا یہ سودے بازی ہوئی، تعاون وامداد نہیں ہوا، عرف عام میں تعاون بلا معاوضہ اور بطور احسان مدد اور امداد کے معنی میں بولا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسے لوگ جو بوڑھے ہوں یا شدید بیماری میں مبتلا ہوں تو یہ لوگ اپنا انشورنس نہیں کراسکتے، حالانکہ دوسروں کی بہ نسبت یہ لوگ یا ان کے ورثاء تعاون وامداد کے زیادہ مستحق ہیں۔

میڈیکل انشورنس کا تعارف کراتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ’’اس انشورنس کا بنیادی مقصد کسی فریق کی جانب سے نفع اندوزی نہیں، (یہ ایک گمراہ کن مغالطہ ہے، کیونکہ اگر انشورڈ شخص بیمار نہیں ہوا تو کمپنی اس کی اصل رقم ہضم کرجاتی ہے اور اس کا سود یا نفع ہمیشہ کھاتی رہے گی، کیا یہ نفع اندوزی نہیں ہے؟) بلکہ حکومت کی سوشل سیکورٹی (سماجی تحفظ) کی ذمہ داری ادا کرنے کی ایک صورت ہے‘‘ گویا میڈیکل انشورنس کے تحت ملنے والی طبی سہولیات کو حکومت کی سوشل

☆ صدر المدرسین، جامعہ امداد العلوم، گوپا گنج، مئو۔

سیکورٹی کا نام دے کر اسے جائز کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، حالانکہ ان دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے تحت ملنے والی طبی سہولت وامداد صرف اسی شخص کو حاصل ہوسکتی ہے جس نے انشورنس کرایا ہو اور پریمیم کی رقم بھی جمع کر چکا ہو، بصورت دیگر اس کی طبی سہولیات سے استفادہ ناممکن ہے، جب کہ حکومت کی سوشل سیکورٹی حکومت کے ہر شہری کے لئے ہوتی ہے خواہ انشورڈ ہو یا نہ ہو۔

حکم:

لائف انشورنس کی طرح میڈیکل انشورنس کرانا حرام ہے، کیونکہ علت حرمت قمار اور ربا دونوں میں مشترک طور پر موجود ہے☆۔

۱- سوال نامہ کی تمہید میں کہا گیا ہے کہ " آدمی اپنے اختیار سے ایک طے شدہ رقم سال بھر کے لئے جمع کرتا ہے جس کی بنیاد پر اس سال کے دوران پیدا ہونے والی کسی پیچیدہ بیماری کے علاج کے لئے وہ ایک بڑی رقم (جس کی زیادہ سے زیادہ حد معاملہ کے وقت متعین ہو جاتی ہے) کا مستحق قرار پاتا ہے اور اس سال بیمار ہونے کی صورت میں اس کی جمع کردہ رقم یا اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا" ظاہر بات ہے کہ بیماری کا حال معلوم نہیں کہ واقع ہوگی یا نہیں؟ اور ہوگی تو کب اور کس پیمانہ پر؟ ایسی صورت میں فریقین (بیمہ کمپنی اور بیمہ ہولڈر) کا نفع بھی مجہول اور نقصان بھی مجہول ہے، اسی معاملہ کو شریعت میں قمار کہتے ہیں جسے قرآن کریم نے صراحۃ بلفظ "میسر" حرام قرار دیا ہے۔

☆ (دلیل: انشورنس کمپنی بیمہ ہولڈر سے مقررہ وقت کے لئے متعینہ رقم لیتی ہے اور اس کے عوض میں اس کی جمع کردہ رقم سے کہیں زیادہ رقم بصورت خرچۂ علاج دیتی ہے۔ یہ زیادتی مشروط اور میعاد کے عوض میں ہوتی ہے جو بلا شبہ ربا اور سود ہونے کی وجہ سے حرام ہے، کیونکہ دیون میں میعاد کے مقابلہ میں جو منافع بطور مشروط یا معروف دیا جائے وہ شریعت کی اصطلاح میں سود ہے)۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے، اتنی ہی رقم کی مالیت کے علاج سے استفادہ کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا حرام ہے۔

دلیل:

بیمہ کمپنی اور بیمہ ہولڈر کے درمیان باقاعدہ معاہدہ ہوتا ہے کہ ہولڈر متعینہ مدت کے لئے مقررہ رقم جمع کرے گا تو اس مدت کے دوران پیدا ہونے والی بیماری کے علاج کے لئے وہ بڑی رقم کا مستحق ہوگا۔'' اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمع شدہ رقم سے زائد رقم مشروط طور پر میعاد کے عوض میں ملتی ہے جو ربا ہے، کیونکہ ربا کا تحقق معاوضات میں ہی ہوتا ہے جس کے لئے عقد شرط ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس اصلاً ربا اور قمار کا معاملہ ہے، اس لئے یہ ادارہ سرکاری ہو یا نجی بہر صورت اس سے استفادہ حرام ہوگا، حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

رہ جاتی ہے یہ بات کہ ناگہانی حادثات کی صورت میں متاثرہ افراد کی امداد حکومتوں کی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے، تو اگر حکومت بلا کسی پیشگی شرط اور انشورنس کے سوشل سیکورٹی کے تحت انسانی بنیادوں پر امداد دے تو اسے عطیہ قرار دیا جا سکتا ہے اور اس سے استفادہ جائز ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر استفادہ جائز نہیں ہوگا۔

۴- انشورنس کا سرکاری ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے۔

دلیل:

انشورنس کمپنی علاج کے لئے رقم اسی وقت دے گی جب کہ وہ بیمہ دار سے مقررہ مدت کے لئے مقررہ رقم کی ادائیگی کا معاہدہ نہ کرالے اور پھر بیمہ دار اس کی کوئی قسط ادا نہ کردے، بصورت دیگر کمپنی ایک حبہ دینے کی روادار نہیں ہو سکتی، لہذا کمپنی کی طرف سے ملنے والی رقم

کاروباری صحیح معنی میں سودے بازی نوعیت کی ہے، اس کو کسی صورت میں امداد وتعاون نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ عرف عام میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں، انشورنس اس کے بالکل ضد ہے۔

انشورنس میں تعاون وامداد کے بالکل منافی جو چیز پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ خوش حال سرمایہ دار کو ضرورت مند نادار سے زیادہ دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ سرمایہ دار بڑی رقم کا بیمہ کراتا ہے تو وفات یا آفت کے وقت اس کو زیادہ حصہ ملتا ہے جب کہ تعاون وامداد کا ادنی اصول یہ ہے کہ محتاج یا مصیبت زدہ کو دوسرے سے زیادہ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ''انشورنس'' لائف ہو یا میڈیکل، سرکاری ہو یا نجی درحقیقت بے محنت دولت کمانے کا ناحق حصول زر اور چالبازی سے دوسروں کی کمائی ہتھیانے کا ذریعہ ہے اس کو تعاون وامداد کہنا گمراہ کن مغالطہ ہے۔

۵- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرنا مجبوری ہے، اس لئے بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے، اور بیمار ہوجانے کی صورت میں انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا بوجہ مجبوری درست ہوگا، اس کا یہ حکم بالکل لائف انشورنس کے حکم کی طرح ہے۔

حضرت اقدس مفتی نظام الدین صاحبؒ ایک فتوے میں تحریر فرماتے ہیں:

''لائف انشورنس'' کو جائز نہیں کہا جاسکتا، البتہ شدید مجبوری کی بات دوسری ہے، مثلاً قانوناً لازم ہوجائے یا مثلاً ملازمت نہ ملے، یا مثلاً ملازمت برقرار و بحال نہ رہے اور بغیر ملازمت کے گذارہ یا معاشرہ قائم نہ رہے تو بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے (نظام الفتاوی ۲/ ۲۵۲)۔

۶-میڈیکل انشورنس: متبادل کیا ہے؟

ہر شخص کھلی آنکھوں دیکھ رہا ہے کہ موجودہ دور میں صنعتی انقلاب ماحولیاتی عدم توازن اور

نت نئے غذائی اجناس کے استعمال کی وجہ سے امراض اور امراض کی پیچیدگیاں بڑھ رہی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ علاج معالجہ کے نت نئے طریقے دریافت ہورہے ہیں پھر بھی بہت سے امراض لاعلاج ہوتے جارہے ہیں، علاج بھی اتنا گراں ہوتا جارہا ہے کہ متوسط آمدنی والوں کے بس سے باہر ہے کہ جدید علاج سے مستفید ہوسکیں۔

امراض کی پیچیدگی، لاعلاج امراض کی زیادتی، علاج کے لئے سرمایہ کی کمی، یہ چیزیں جہاں حضرت انسان کی بے بسی کو ظاہر کرتی ہیں وہیں انسانیت کو امداد وتعاون، رحمت ومروت کا محتاج بنادیتی ہیں، لیکن شقی القلب یہودی ساہوکاروں نے انسانیت کی اس مجبوری کو بھی اپنی زر اندوزی اور نفع خوری کے لئے استعمال کرنے سے دریغ نہیں کیا اور انشورنس، تعاون وامداد کے دل فریب عنوان سے اپنا جال بچھایا اور اس زور وشور سے پروپیگنڈہ کیا کہ آج ہر شعبہ زندگی کی طرح صحت ومرض اور علاج کا شعبہ بھی پوری طرح ان کی گرفت میں ہے۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ انشورنس تعاون وامداد سے کوسوں دور ہے، ربا اور قمار کا یہ معجون مرکب بہرحال مسلمانوں کے لئے ناقابل عمل اور ناقابل قبول ہے، اس یہودی نظام نے ہماری دنیا بھی خراب کررکھی ہے اور ہماری آخرت بھی۔

اس سلسلہ میں یہ طریقہ کار بھی صحیح نہیں کہ ماہرین شریعت کی طرف رجوع کرکے ان سے کہا جائے کہ بیمہ کو حلال کردیں یا ضرورت ومجبوری کے نام پر کوئی حیلہ نکالیں، بلکہ اس کا صحیح حل یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جگہ جگہ خیراتی اور رفاہی ادارے قائم کئے جائیں جس میں تبرعات اور چندے اکٹھا کرکے فنڈ قائم کیا جائے اور اس سے غریبوں اور ضرورت مندوں کے علاج کا انتظام کیا جائے، اور خود چندہ دہندگان بھی اس سے مستفید ہوسکتے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مسلم سرمایہ دار بطور وقف اعلی معیار کے اسپتال اور میڈیکل کالج قائم کریں جس کے دروازے پوری قوم کے لئے کھلے ہوں اور اس کی آمدنی سے ضرورت مندوں اور غریبوں کا علاج بھی کیا جائے۔

تحریری آراء:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ☆

۱- جو زندگی کے بیمہ کا حکم ہے وہی اس کا بھی ہونا چاہئے (یعنی عدم جواز)۔

۲- اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع کردہ رقم سوخت ہو جاتی ہو تو اس میں قمار کی شان آ گئی، لہذا ناجائز ہوگا۔ ہاں اگر جمع شدہ کل رقم واپس مل جاتی ہو تو پھر زیادہ مالیت سے استفادہ کمپنی کی طرف سے گویا تبرع ہونے کی وجہ سے شرعاً جائز ہوگا۔

۳- جب دونوں، عقد ایک ہی طرح کے ہیں تو دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا (جو اوپر ۲ میں مذکور ہوا)۔

۴- اگر پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے بغیر سرکاری ادارہ مدد دیتا ہے تو اس کا استعمال درست ہوگا، ورنہ وہی حکم ہوگا جو اوپر (۲ و ۳) میں گذرا۔

۵- اس مقصد سے خیراتی وامدادی ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں، بلکہ بعض جگہ قائم بھی ہیں جن میں بغیر کسی پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط کے یا اس جیسی کوئی اور شرط لگائے بغیر ہی ضرورت مندوں کی مدد کی جائے۔

☆ استاذ تفسیر وحدیث، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

۶- حکومتی قانون کی مجبوری کو فقہاء نے ''حاجت'' کے درجہ میں رکھا ہے، بنابریں حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہوجاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہوجانے چاہئیں، لیکن اس صورت میں ایک ضروری بات یہ ملحوظ رکھنی ہوگی کہ جن ملکوں میں ایسے قوانین رائج ہیں جو اصلا ممنوع شرعی ہیں وہاں کا یہ شخص یا تو اصل باشندہ ہو یا باہر کا کوئی شخص وہاں ایسے کام سے گیا ہو جس کے لئے جانا شرعا ناگزیر تھا، ورنہ ایسے ملکوں میں جانا اتنی مدت تک یہ قانون لاگو ہوجائے شریعت کے اصل حکم کی رو سے جائز نہیں، لہذا ایسے لوگوں کے لئے وہاں کے قانون کو'' حاجت'' کا درجہ دینا بھی شاید محل نظر ہوجائے (مؤخر الذکر لوگوں کے لئے)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس صریح خالص قمار (جوا) ہے۔

۲- صحت بیمہ کرنے والا جو اضافی رقم لیتا ہے یا علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ قمار میں حاصل کردہ رقم کے حکم میں ہے۔

۳- سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۴- سرکاری ادارہ علاج کی ضرورت پر جو رقم دیتا ہے اس کو امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

۵- میڈیکل انشورنس کے بجائے اگر مسلمان شرعی نظام کے تحت بیت المال قائم کریں اور اس میں تمام صدقات واجبہ کی رقم جمع ہو تو غریبوں کے لئے صرف علاج ہی نہیں ان کی دوسری ساری ضروریات کی کفالت ہوسکتی ہے۔

۶- جن ممالک میں وہاں جانے والوں کے لئے ''میڈیکل انشورنس'' لازم کردیا گیا ہے وہاں کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت اپنے یہاں آنے والوں سے اتنی رقم بطور فیس لیتی ہے اگر وہ بیمار نہ پڑے تو فیس ادا کر چکا ہے، اور اگر بیمار ہو جائے تو حکومت کی طرف سے اس کے علاج پر جو خرچ ہو اس کی طرف سے امداد وتعاون تصور کیا جائے گا۔

☆ قاضی شریعت امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ۔

صحت بیمہ قمار اور سود پر مبنی ہے

مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور

۱، ۲ - ''میڈیکل انشورنس''، یعنی صحت کا بیمہ کرانا جوے اور سود دونوں پر مبنی ہے، بیمار نہیں ہوا تو جمع شدہ رقم گئی اور بیمار ہوا تو جمع شدہ رقم سے زیادہ حاصل کی، پہلی صورت میں جوا ہے اور دوسری صورت میں سود ہے۔

۳، ۴ - حکومت اگر بطور امداد پر رقم دے، مثلاً پبلک سے کہے کہ اس بیمار کے علاج میں جو خرچ آئے گا اس کا اتنا فیصد تم کو دینا ہوگا اور باقی خرچ ہم کریں گے تو یہ جائز ہے، لیکن متعین کر کے ایک رقم لینا اور یہ کہنا کہ اگر تم مدت معینہ میں بیمار نہیں ہوئے تو یہ رقم واپس نہیں ہوگی یہ جوا ہے جو ناجائز ہے اور نجی کمپنیوں کی نیت تو تجارت کی ہے، اس لئے یہ اور بھی زیادہ برا ہے، البتہ جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت نہیں ہے، نہ ان کی مؤثر طاقت ہے وہاں '' الضرورات تبیح المحظورات'' کے تحت اس قانون پر انشاء اللہ عمل کرنے سے معافی کی امید ہے۔

۵ - اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی متبادل صورت میں نے اوپر لکھی ہے کہ جتنا وہ غریب یا وہاں کا باشندہ دے سکتا ہے وہ دے باقی گورنمنٹ دے یا پھر ملکی مسلمان حکومت یہ کام مدزکوۃ سے بھی کرسکتی ہے۔

۶ - اس کا جواب بھی '' الضرورات تبیح المحظورات'' میں آ گیا کہ وہ انشورنس کرا سکتے ہیں اور اس سے فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں۔

میڈیکل انشورنس خالص قمار آمیز ہے

مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ☆

اللہ تعالیٰ نے ہر مرض کی دوا پیدا کی ہے، موجودہ صنعتی انقلاب، فضائی آلودگی اور غذائی اجناس میں کیمیکلس کے غیر معمولی استعمال نے انسان کو مجموعہ امراض بنادیا ہے یہ امراض اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں کہ علاج میں غیر معمولی اخراجات برداشت کرنے ہوتے ہیں، اس لئے غربا اور اوسط آمدنی والے خاندان اس اخراجات کے متحمل نہیں ہوتے ایسے میں یا تو وہ گھٹ گھٹ کر مرجائیں یا پھر کوئی ایسا رابطہ انشورنس کمپنیوں سے بنائیں جو ان کے مشکل وقت میں کام آئے اور ہر علاج کے لئے رقم فراہم کردے، انسان کی فطری خواہش کا تقاضا ہے کہ وہ ان کمپنیوں سے رابطہ بنائے جو صحت کا بیمہ کرتی ہیں اور صرف اسی کام کے لئے قسطیں جمع کراتی ہیں۔

۱- اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ سرکاری یا نجی کمپنیاں فرد یا پورے خاندان کا ''میڈیکل انشورنس'' کرتی ہیں ان کی عمر اور جسمانی صلاحیت کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ رقمیں طے کرکے اس کی قسطیں سال بھر میں جمع کرنی ہوتی ہیں، سال بھر میں اگر انشورنس کرانے والا بیمار ہوگیا تو کمپنی اس کے علاج کا خرچ برداشت کرتی ہے اگر بیمار نہیں ہوا تو سال بھر کے بعد وہ رقم کمپنی کی ملکیت ہوجاتی ہے اس صورت کو شریعت کی اصطلاح میں قمار کہتے ہیں جو جائز نہیں ہے۔

۲- اب اگر کسی نے صحت بیمہ کرالیا، اور ضرورت پر زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوا

☆ نائب ناظم امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

تو اضافی رقم کا حکم قمار کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کا ہوگا۔

۳- اور اس مسئلہ میں سرکاری اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہوگا، کیونکہ دونوں کے طریقہ کار میں فرق نہیں ہے، صرف یہ کہنا کہ سرکاری ادارے، سماجی تحفظ کے ارادے اور نجی کمپنیاں منافع کے حصول کے لئے یہ بیمہ کراتی ہیں اور سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے خرچ کی گئی زیادہ رقم کو امداد وتعاون مان لیا جائے، صحیح نہیں، کیونکہ جو رقم بیمار نہ ہونے کی شکل میں بیمہ کمپنیوں کی ملکیت ہوگی اس کو معاملات کے کس خانے میں ڈالا جائے گا؟ صحیح یہ ہے کہ انشورنس کرنے والا ادارہ سرکاری ہو یا غیر سرکاری اس کا جو طریقہ ہے اس کی وجہ سے یہ خالص قمار ہے۔

۴- اس مسئلہ کا حل یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کوئی ایسی کمپنی ہو جس کا کاروبار حلال ہو اس کے شیئر ہولڈرس ہوں جن کے خالص منافع کی رقم اسی کام کے لئے مختص ہو، بیمار نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم سال بسال شیئر ہولڈر کے نام جمع ہو، بیمار پڑ گیا۔ اس کی جمع شدہ رقم علاج کے لئے کافی نہ ہو تو کمپنی کے دوسرے شیئر ہولڈر کی خالص آمدنی سے بطور قرض اس رقم کو لیا جائے اور آئندہ سالوں کے منافع سے اس فرد خاص کی رقم سے قرض کی ادائیگی ہوتی رہے تا کہ ساری رقم واپس ہو جائے، اور اگر شیئر ہولڈر کا انتقال ہو جائے تو اس کے حصص کی قیمت، نیز منقولہ وغیر منقولہ جائداد سے قرض کی وصولی کی جائے، اور اس کے بعد بھی کچھ رہ جائے تو سارے شیئر ہولڈرس امداد وتعاون کے جذبہ سے اسے معاف کردیں۔

۵- البتہ جن ممالک میں شہریوں پر یا وہاں جانے والوں پر ''میڈیکل انشورنس'' لازم قرار دیا گیا ہے تو برضا ورغبت نہیں، مجبوری کی وجہ سے انشورنس کرانے کی گنجائش ہوگی، اور حالت اضطرار میں انشورنس کی اس خاص صورت سے فائدہ بھی اٹھایا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ ناجائز ہے

مفتی جمیل احمد نذیری ☆

۱- میڈیکل انشورنس میں مختلف طے شدہ رقمیں، مختلف متعین کردہ بیماریوں کے ہونے کے اندیشہ کے تحت علاج کی امید پر دی جاتی ہیں، اور دینا بھی اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے کہ دی ہوئی رقم سے کہیں زیادہ علاج کے اخراجات برداشت کئے جائیں گے اور متعین کردہ بیماریاں نہ ہونے کی صورت میں جمع کردہ رقم واپس نہ ملے گی۔

اس معاملہ پر قمار (جوا) کی تعریف ''تملیک علی الخطر'' صادق آتی ہے، قمار میں بھی لگائی ہوئی رقم سے زیادہ ملنے کی امید ہوتی ہے اور لگائی ہوئی رقم ضائع چلی جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔

لہذا میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا جائز نہیں۔

۲- جمع کردہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا ممنوع نہیں، لیکن مشروط ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔

۳- سرکاری اور نجی اداروں کا طریقہ کار چونکہ ایک ہی ہے، اس لئے مقصد کے فرق کے باوجود، حکم ایک ہی رہے گا، اور وہ ہے دونوں کی حرمت۔

☆ ناظم، جامعہ عین العلوم نوادہ، مبارکپور، اعظم گڑھ

۴- سرکاری انشورنس ادارہ یا نجی ادارہ جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکار یا نجی ادارہ کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جا سکتا تھا، اگر مشروط نہ ہوتا بلاتعیین رقم، اور بلاشرط رقم ہوتا۔

۵- متبادل صورت یہ ہے کہ حکومت کا محکمہ صحت غرباء کے علاج کے لئے مخصوص رقم فراہم کرے، اس کا طریقہ کار ایسا ہو جس سے رقم کی وصولی غرباء کے لئے آسان ہو اور جلد ہو جائے اور ایسا انتظام کرے کہ رقم مستحقین تک پہنچے، بیچ میں نہ رہ جائے یا غیر مستحقین اس سے نہ فائدہ اٹھانے لگیں، یہ انتظام ان مخصوص بیماریوں کے لئے جن کے علاج میں کافی سرمایہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

ایسا انتظام نجی فلاحی ادارے بھی کر سکتے ہیں۔

اسی طرح سرکاری ونجی اسپتالوں کی آمدنی سے ایک فنڈ غرباء ومتوسط طبقہ کے علاج کے لئے مختص کیا جائے اور پوری جانچ پڑتال کے بعد مستحقین تک پہنچایا جائے، اور علاج کرانے والے غرباء یا ان کے متعلقین سے کہا جائے کہ وہ بطور چندہ، جتنی رقم اس فنڈ میں دے سکیں، دے دیں، اس کا لحاظ کئے بغیر کہ علاج پر خرچ کتنا آئے گا۔

۶- قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے کی گنجائش ہے، ایسے لوگوں کے پاس اگر علاج کی رقم نہ ہو تو انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھالیں، گنجائش ہو جانے کے بعد اتنی رقم صدقہ کردیں، اور اگر غریب ومفلوک الحال ہوں تو صدقہ کی ضرورت نہیں۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس

مولانا عبداللطیف پالنپوری ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا شرعا جائز نہیں ہے، کیونکہ بیمہ قمار اور سود پر مشتمل ہے اور یہ دونوں بڑے سنگین گناہ ہیں جن کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔

۲- اگر کسی نے لاعلمی میں صحت بیمہ کرالیا ہو تو اس پر توبہ استغفار لازم ہے، اور جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سود ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس کا تعلق سرکاری ادارہ سے ہو یا نجی ادارہ سے دونوں صورتوں میں ناجائز ہے، عدم جواز کی علت (سود، قمار) دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے یہ ایک مخصوص رقم انشورنس ادارہ میں جمع کرنے کے ساتھ مشروط ہے، لہذا اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، بلکہ یہ سود ہے جو حرام ہے۔

۵- مسلمانوں کو چاہئے کہ عصبیات کی مد سے ہر شہر میں اپنا الگ اسپتال قائم کریں، جس میں دواؤں وغیرہ ہر طرح کی سہولیات فراہم کی جائے، نیز صدقات وزکوۃ کی مد سے غرباء کو مفت علاج بھی فراہم کیا جاسکتا ہے، سرکاری طور سے ایسے اسپتال ہیں جن میں غریبوں کے لئے علاج

☆ دار العلوم نذیریہ، کاکوسی، گجرات۔

کی سہولت فراہم ہے۔

۶ - فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورت ناجائز اشیاء کو مباح کردیتی ہے، جن ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے ضروری کردیا گیا ہو، ان کے لئے اس فقہی قاعدہ کے تحت میڈیکل انشورنس کی گنجائش ہے۔

لیکن بیمہ کمپنی میں جتنی رقم جمع ہوتی ہے اس سے زیادہ علاج کی سہولت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، زائد رقم غرباء اور محتاجوں میں بلانیت ثواب تقسیم کردی جائے، البتہ اگر خود ہی محتاج ہو تو بقدر ضرورت اپنے استعمال میں لینے کی گنجائش ہے (فتاوی رحیمیہ ۶ / ۱۳۳)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز

مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی ☆

۱-   ناجائز ہے۔

۲-   ناجائز ہے۔

۳-   دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

۴-   مذکورہ تفصیل کے روشنی میں اس کو تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۵-   ملکی، صوبائی، ضلعی اور قروی پیمانہ پر زکوۃ کا اجتماعی نظام، بیت المال کا قیام، رفاہی تنظیموں کا قیام، صرف طبی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم کا قیام زکوۃ کے مال سے اسپتال کا قیام اور مستحقین زکوۃ اور فقراء ومساکین کے لئے مفت علاج کا انتظام۔

۶-   مجبوری کی حالت میں جائز ہوگا، قانونی مجبوری کے تحت کئے گئے بیمہ سے استفادہ درست ہوگا۔

☆☆☆

☆ ڈومریا گنج، سدھارتھ نگر، یوپی۔

ہیلتھ انشورنس میں قمار کا عنصر ہے

مولانا محمد نعمت اللہ قاسمی ☆

میڈیکل انشورنس (علاج بیمہ) کی اگر یہ صورت ہو کہ انشورنس کرانے والے کو ایک مقرر رقم نہیں، بلکہ اس مقررہ رقم کے بقدر دوا اور علاج کی سہولت حاصل ہوگی تو اسے ہم بیع اور اجارہ کی صورت کہہ سکتے ہیں جو سود پر مشتمل نہیں ہے اور جائز ہے، لیکن قمار سے پھر بھی مفر نہیں ہے کہ ایک طرف سے رقم کا ادا کیا جانا تو یقینی ہے، لیکن دوسری طرف سے طبی سہولیات کا حاصل ہونا فریق اول کے بیمار ہونے پر، بلکہ اس کی خاص بیماری پر موقوف جو غیر یقینی ہے اور قمار کی حرمت بھی منصوص بنص قطعی (قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ) ہے، پس جب تک کہ اضطرار کی صورت نہ ہو اس کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی جیسا کہ تمہید کی شق ۵ میں گذر چکا ہے اور ظاہر ہے کہ منتظر بیماری کو اضطرار چہ معنی حاجت بھی قرار نہیں دے سکتے ہیں، پس میڈیکل انشورنس کے جواز کی طرف جانا راقم الحروف کی رائے میں صحیح نہیں ہے اور سرکاری و نجی میڈیکل انشورنس کمپنی کے درمیان حکم میں میرے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک سرکاری قانونی کے ذریعہ لزوم اور جبر کا سوال ہے تو اس مجبوری کے تحت انشورنس کرالینے کی اجازت تو ہوگی لیکن استفادہ کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اپنی رقم کسی طرح واپس لے لینا جائز ہوگا۔

☆ جامعہ اسلامیہ دار العلوم، ملیا، گوگری جمالپور، کھگڑیا، بہار۔

۵- اگر بنیادی مقصد غریبوں کو گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا ہے و فی سبیل اللہ خلق خدا کی خدمت کی نیت سے یہ کام کرنا چاہئے اور کم از کم مختلف کمپنیاں ہر بیماری نہیں تو خاص خاص بیماری کے علاج کی ذمہ داری قبول کرلے اور وہ بھی زیادہ نہیں، محدود انداز میں قبول کرلے، اس طرح اگر بہت سی کمپنیوں نے یہ کام کیا تو بہت سے غریب مریض کو گراں علاج کی سہولت حاصل ہو جائے گی۔

☆☆☆

یہ انشورنس غیر شرعی ہے

مولانا ابوالعاص وحیدی ☆

۱- میڈیکل انشورنس کے بارے میں جو تفصیل سوال نامہ میں ذکر کی گئی ہے اس کے پیش نظر وہ ناجائز ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ بھی ناجائز ہے۔

۳- سرکاری و نجی میڈیکل انشورنس اداروں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی جانب سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

۵- اسلامی نقطۂ نظر سے ملکی، صوبائی، ضلعی اور مقامی سطح پر متبادل صورت یہ ہے کہ:

☆ زکاۃ کا اجتماعی نظام قائم کیا جائے۔

☆ بیت المال قائم کیا جائے۔

☆ رفاہی تنظیمیں قائم کی جائیں۔

☆ طبی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم قائم کی جائے۔

☆ صدقات واجبہ و نافلہ کے مال سے ہسپتال قائم کیا جائے جہاں غرباء و مساکین

☆ سدھارتھ نگر، یوپی۔

کے لئے مفت علاج کا انتظام ہو۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے بدرجۂ اضطرار اسے جائز مانا جائے گا، اسی طرح اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ جائز ہوگا۔

نوٹ: میڈیکل انشورنس کے بارے میں اوپر جو رائے ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے پورے نظام میں قمار (جوا) کی روح پائی جاتی ہے جو نص صریح سے حرام ہے، انشورنس اور قمار کی مشابہت پر مولانا برہان الدین سنبھلی حفظہ اللہ نے بڑی مفصل بحث کی ہے (ملاحظہ ہو: موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل ر ۹۹-۱۰۰)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم

مولانا نعیم اختر قاسمی ☆

انشورنس کے موضوع پر ہند اور بیرون ہند میں کئی سمینار منعقد کئے جا چکے ہیں، خصوصا ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کا چوتھا سمینار اسی موضوع پر حیدرآباد میں منعقد ہوا تھا، جس میں کثیر تعداد میں علمائے کرام نے شرکت کی تھی، مقالے بھی تحریر کئے گئے تھے اور اپنی قیمتی آراء بھی پیش کی تھیں اور حسب دستور تجاویز بھی پاس کی گئی تھیں۔

مگر چونکہ ''میڈیکل انشورنس'' بھی انشورنس ہی کی ایک قسم ہے، اس لئے انشورنس سے متعلق کچھ اپنے خیالات کا مختصر طور پر اظہار کر دینا بھی ضروری ہے تا کہ میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کا جواب دینے میں مطابقت رہے۔

میڈیکل انشورنس:

سوالنامہ میں میڈیکل انشورنس کا جو تعارف کرایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انشورنس کی یہ قسم املاک اور ذمہ داری کے انشورنس کے مشابہ ہے، لہذا اس پس منظر میں میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، کیونکہ یہ امداد باہمی کی قبیل سے ہے جس میں سود قمار

☆ جامعہ عربیہ امداد العلوم، گوپا گنج، مئو۔

وغیرہ کا تحقق نہ ہوگا، کمپنی کا نفع حاصل کرنا شرکاء کی اجازت سے ہے، نیز حصول نفع ایک تبعی اور طبعی چیز ہے۔

۲- جمع شدہ رقم سے زائد مالیت کے علاج سے مستفید ہونا بھی جائز ہے۔

۳- سرکاری اور نجی دونوں قسم کے اداروں سے فائدہ اٹھانا یکساں طور پر جائز ہے، کیونکہ نجی کمپنیوں کا حصول نفع کے پیش نظر اس طرح کا ادارہ قائم کرنا امداد باہمی کے منافی نہیں جیسے موجودہ پرائیوٹ تعلیمی ادارے۔

۴- انشورنس ادارہ کی جانب سے علاج کے لئے دی گئی رقم کو ادارہ کی جانب سے امداد و تعاون قرار دیا جائے گا۔

۵- انشورنس ادارہ اگر جمع شدہ سرمایہ میں اضافہ کی غرض سے غیر شرعی طریقہ اپناتا ہو تو ادارہ کا ایسا کرنا درست نہیں، بقیہ چیزیں خلاف شرع معلوم نہیں ہوتیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے مروجہ بیمہ کے صحیح بدل کی جو صورت بیان کی ہے تھوڑے فرق کے ساتھ وہ موجودہ نظام سے ملتی جلتی ہے (جواہر الفقہ ۲ / ۱۸۸ تا ۱۹۰)۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں امداد باہمی کی اگر اس سے بہتر کوئی شکل بن سکتی ہو تو چھوٹے پیمانے پر ہی سہی اس کا عملاً آغاز کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔

۶- میڈیکل انشورنس میں حصہ لینا جبراً یا اختیاراً جائز ہے، لہذا علاج کے وقت اس کی سہولیات سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

مناقشہ:

میڈیکل انشورنس

جناب باگ سراج صاحب:

جناب صدر جلسہ اور مہمان خصوصی اور معزز سامعین اس وقت کا عنوان ''میڈیکل انشورنس یا ہیلتھ انشورنس'' ہے اور اس پر جو سوالات آئے ہیں اس میں جو سب سے اہم سوال ہے وہ یہ کہ ہیلتھ انشورنس جو اس وقت ہندوستان اور دنیا بھر میں رائج ہے اس کے کیا اہم مقاصد ہیں؟

ان کے تین مقاصد ہیں، پہلا مقصد کسی بھی ملک میں ہیلتھ انشورنس اور جنرل انشورنس تمام انشورنس کمپنیز کا دولت کا پیدا کرنا یا بڑھانا، یعنی کریٹ منی ہے، اب اس دولت کے کماتے ہوئے کچھ اچھے کام بھی ہوجاتے ہیں تو وہ ضمنی ہیں، دوسرا جو مقصد ہے خاص کر ہیلتھ انشورنس کا وہ پروٹیکشن آف ہیلتھ ہے، یعنی عوام کی صحت کا خیال رکھنا، یا صحت کے لئے تحفظ کی فراہمی ہے اور تیسرا مقصد ہے انسانی زندگی اور پراپرٹی کے نقصانات کی تلافی کرنا ہے، یہ تین مقاصد ہیں۔

میں صرف مسلمانوں کی بات نہیں کررہا ہوں، پوری دنیا کی عوام انشورنس ایجنسیز سے جو توقع رکھتی ہے، وہ یہی کہ ان کی بھی دولت بڑھے، اور جان و مال کے نقصانات کی تلافی کی ضمانت بھی ملے، ہندوستان میں بھی بہت سارے کام کرنے والوں کے لئے انشورنس ضروری قرار دیا گیا ہے اور ریٹائرڈ ہوتے وقت جو مختلف پینشن ملتے ہیں تو ایک تو پینشن کا بینیفٹ ملتا ہے، دوسرے گریجویٹی کا اور تیسرے انشورنس کا بینیفٹ بھی کمپلسری (ضروری) میں شامل ہے تو

جس طرح عوام ان تمام چیزوں کو دولت اور منافع کے حصول کے طور پر دیکھتی ہے، حکومت بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھتی ہے، اب حکومت کے پاس جہاں دوسرے ذرائع ہیں وہیں انشورنس کے تمام ذرائع بھی ہیں، اس میں حکومت اپنے فائدہ اور بچت کے نظریئے سے پالیسی جاری کرتی ہے اور عوام اپنے فائدہ کی غرض سے پالیسی لیتے ہیں، آپ اس بچت کا اندازہ اس سے لگائے کہ ۲۰۰۵ء میں جو ہے کل رقم لائف انشورنس کے ذریعہ جمع کی گئی اس کی تعداد پانچ سونوے بلین کڑوڑ روپے ہے ایک ہزار ملین کا ایک بلین ہوتا ہے، اور دس لاکھ کا ایک ملین ہوتا تو اتنی رقومات جب انشورنس سے جمع ہوتی ہیں تو عوام کیا دیکھتی ہے، عوام بھی یہ دیکھتی ہے کہ اپنی بچت ہو اور اپنی پونجی بڑھے، پونجی یوں بڑھتی ہے کہ ہیلتھ انشورنس میں تو یہ نہیں ہوتا ہے، لیکن دوسرے انشورنس میں ربا دیا جاتا ہے، اس لئے اضافہ ہوجاتا ہے تو عوام دیکھتی ہے کہ اپنی پونجی میں اضافہ ہو اور دوسرا تحفظ بھی ملے ساتھ ساتھ، اس تحفظ میں زندگی کا بھی تحفظ شامل ہے، صحت کا بھی تحفظ شامل ہے اور مال کا بھی تحفظ شامل ہے تو یہ رہے انشورنس ایجنسیز کے مقاصد اور عوام کے مقاصد بھی اب ایجنسیز کا بھی سوال تھا اس میں مختلف اسپتالوں یا مختلف ایجنسیز انشورنس مہیا کرتی ہیں، یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ صرف انشورنس ایجنسیز ہی انشورنس مہیا کرتی ہیں۔

جس شخص کی کمپنیز میں تنخواہ ساڑھے چھ ہزار روپے ماہانہ سے کم ہوتی ہے اس کے لئے ہیلتھ انشورنس کا نظم ہوتا ہے، ان کے ورکروں کی پوری فیملی اور ان کے بچوں کی صحت کا خیال رکھا جاتا ہے اور وہاں پر ان کا علاج ومعالجہ ہوتا ہے، یہ گورنمنٹ سیکٹر کی ایجنسی بھی کرتی ہے اور پبلک سیکٹر کی ایجنسیز بھی، یعنی مختلف کارپوریشنس ہیں، ایک سوال اسی سلسلہ میں یہ بھی آیا تھا تو جی ہاں کمپنیاں اور کارپوریشن اپنے اپنے طور پر آفیسرس اور اپنے تمام عملہ کو انشورنس کی سہولت فراہم کرتی ہے۔

اب گروپ انشورنس کی صورت میں کمپنیاں انشورنس کمپنی سے بھی انشورس کراتی ہے،

اور خود بھی جو کمپنی کا اپنا نفع ہوتا ہے اس میں سے بھی رقومات جو ہیلتھ کے تحفظ پر آتے ہیں کمپنی خرچ کرتی ہے، تو پبلک سیکٹر ایجنسی یا پھر پرائیوٹ سیکٹر ایجنسیز جیسا کہ سوال آیا MNC ملٹی نیشنل کارپوریشن کا تو، ملٹی نیشنل کارپوریشن کا تو نہیں، البتہ جو بلائنڈ آف کمپنیز ہیں وہ تمام اپنے عملہ کو ان کے ہیلتھ کے تحفظ کے لئے انشورنس فراہم کرتی ہے۔

ان کے علاوہ سینٹرل گورنمنٹ بھی اپنے امپلائز اور عملہ کو انشورنس فراہم کرتی ہے، اس کی خاص اسکیم یہ ہے کہ وہ ہندوستان کے قوانین کے تحت بنائے گئے ہیں پھر عوام الناس کے انشورنس کے لئے دو ایجنسیز ہیں، پہلے بہت ساری تھی ان کو نیشنلائز کیا گیا، ایک لائف انشورنس کارپوریشن کے نام سے اور ایک جنرل انشورنس کارپوریشن کے نام سے، اور جہاں تک ہیلتھ انشورنس کا سوال ہے تو یہ صرف جنرل انشورنس کمپنی مہیا کرتی ہے، اور ایک خاص نکتہ جس کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا تھا کہ ہیلتھ کے انشورنس میں رفاہی کام زیادہ نظر آتا ہے، اس تعلق سے یہ عرض ہے کہ اس وقت تک یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عام آدمی جو اپنے صحت کو انشورڈ کراتا ہے، اور وہ رقومات جو ایک سال کے لئے پریمیم کی شکل میں دیتا ہے، اس میں اور جو جنرل انشورنس کارپوریشن جو اپنی پالیسیز کے کلیمس پہ پیسہ خرچ کرتا ہے، اسپتال میں لوگوں کے علاج میں اس میں فرق ہے، اس لئے کہ کلیمس تو سو فیصدی ہیں جب کہ اس وقت کے رائج ڈاٹا کے حساب سے کلکشن ۴۰ فیصدی ہے، تو سو فیصدی کلیمس ہیں جب کہ اخراجات میں اس کا تناسب ایک سو چالیس فیصدی سے زیادہ آرہا ہے، اس لئے ہیلتھ انشورنس سیکشن بہت سنجیدگی سے یہ غور کررہا ہے کہ ہیلتھ انشورنس کے پریمیم کو جلد سے جلد سے بڑھایا جائے تو عنقریب ہیلتھ انشورنس کی جو لاگت ہے، اور اس کی کاسٹ کے بڑھنے کے چانسز ہیں اور یہ اس لئے بھی کہ ہیلتھ انشورنس، بلکہ تمام انشورنس کو ہندوستان میں ۲۰۰۱ء سے پرائیوٹ سیکٹر میں پھر سے لایا گیا ہے، پہلے سے پرائیوٹ سیکٹر میں تھا، بعد میں نیشنلائز کیا گیا تھا اب پھر سے پرائیوٹ سیکٹر میں لایا

گیا ہے، اب پرائیوٹ سیکٹر میں جنرل انشورنس کی بہت ساری کمپنیاں آ گئی ہیں، لیکن صرف ایک کمپنی اس وقت ہندوستان میں ایسی بنی ہے بجاج کی جو ہیلتھ انشورنس کرتی ہے، اور وہ واحد پرائیوٹ ہیلتھ انشورنس کمپنی ہے جو کوئی اپنا انشورنس کراتا ہے اس کو اپنے مخصوص ہاسپٹل میں علاج کرواتی ہے، اس نے اکتالیس ہاسپٹل کے ساتھ اپنا معاہدہ کر رکھا ہے، ہندوستان کے مختلف شہروں میں اور وہ اکتالیس ہاسپٹل نہایت ہی عمدہ اور تمام سہولیات سے آراستہ ہیں ان میں سے کسی اسپتال میں جس نے اپنے ہیلتھ کا انشورنس کرایا ہے جا کر اپنا علاج مفت کرا سکتا ہے، اسے اپنی طرف سے کوئی پیسہ ادا نہیں کرنا پڑتا ہے، باقی تمام ہیلتھ کے انشورنس کی کمپنیز میں پہلے اپنا پیسہ خرچ کرنا پڑتا ہے اور جو بلس آتے ہیں ان کے لئے اپنے کلیمس پیش کرنے پڑتے ہیں، اور جنرل انشورنس کا جو ہیلتھ کا شعبہ ہے اس کو پروسس کرتا ہے، کبھی کبھار وہ کلیمس دینے سے انکار بھی کر دیتا ہے اگر ان کے رپورٹ میں یہ بات آتی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، لیکن یہ پرائیوٹ کمپنی ہیلتھ کی جو بجاج ہے اس نے اکتالیس اسپتال کے ساتھ اپنا معاہدہ کر رکھا ہے وہاں جا کر مفت مکمل علاج کیا جا سکتا ہے، اور ان کے اخراجات بھی کچھ زیادہ نہیں ہیں۔

ان کے علاوہ بھی ایسی ایجنسیز اور کمپنیز ہیں جو ہیلتھ کی سہولت فراہم کرتی ہے، اب بہت ساری NGOs ہیلتھ انشورنس میں آ گئیں ہیں، اور وہ NGOs اسپتال چلاتی ہیں، دوائیاں دیتی ہیں اور ساتھ ساتھ وہ بھی ان کے جو ممبرز ہیں ان کا بھی انشورنس کرتی ہیں، اور یہ سہولیات عوام الناس کے لئے مختلف ایریاز (علاقے) تک محدود ہیں، یہ پورے ملکی پیمانے پر نہیں کرتے، کچھ علاقے ایڈاپٹ کرتے ہیں، کوئی شہر ایڈاپ کرتے ہیں اور اس شہر کے لوگوں کو ہیلتھ انشورنس کی سہولیات مہیا کرتے ہیں۔

مولانا عبید اللہ اسعدی:

ایک سوال یہ بھی ہے بعض حضرات کا ہے کہ کن ممالک میں یہ قید ہے کہ انشورنس کے

بغیر سفر نہیں کیا جا سکتا؟

باگ سراج صاحب:

زیادہ تر ویسٹرن ممالک میں جو ڈولپ کنٹریز ہیں اور جہاں ہیلتھ انشورنس کرانا لازم ہے، جیسے امریکہ میں ہیلتھ انشورنس بالکل ضروری ہے، بلکہ انہوں نے اپنا ہیلتھ کارڈ بنایا ہے، او رجو لوگ گلف جاتے ہیں تو جاتے وقت تو انشورنس ضروری نہیں ہے، لیکن جانے کے بعد جیسے ہی وہ وہاں کا مستقل اقامہ اور کام کرنے کا اجازت نامہ حاصل کرتے ہیں تو وہاں بھی ان کے لئے ہیلتھ انشورنس کرانا اور ہیلتھ کارڈ بنانا ضروری ہوتا ہے، لیکن جانے کے لئے نہیں، جانے کے بعد کی بات ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

یہ جو میڈیکل انشورنس کا مسئلہ زیر بحث ہے اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جن ملکوں اور جن سروس میں جانے کے لئے انشورنس کو لازم کر دیا گیا ہے وہ موضوع الگ ہے اور زیادہ پیچیدہ نہیں ہے، ہمیں معلوم یہ کرنا ہے کہ جو سوال نامہ تیار کیا گیا تھا اور بھیجا گیا تھا ان میں جو باتیں سامنے آئیں تھیں کہ امریکہ ہے یا جن ملکوں میں علاج اتنا گراں ہو گیا ہے کہ بغیر ''میڈیکل انشورنس'' کے اگر کوئی علاج کرائے تو ان کے لئے علاج کا بل ناقابل ادا ہوتا ہے، متوسط طبقہ بھی وہاں کا متحمل نہیں ہوتا کہ میڈیکل انشورنس کرائے بغیر اپنا علاج یا کوئی معمولی علاج بھی کرالے۔ میرے ایک ساتھی ہیں شکاگو میں مولانا عبداللہ سلیم صاحب جو دار العلوم دیوبند کے فاضل ہیں، بہت بڑے عالم ہیں، اس زمانے میں ان کے کسی صاحبزادہ کا ایکسیڈنٹ ہو گیا تھا، انگلی میں چوٹ آ گئی تھی، کہنے لگے مولانا ۲۰ رہزار ڈالر اس پر صرفہ آیا ہے، اگر میڈیکل انشورنس نہ کرایا گیا ہوتا تو کیسے ہم اس کو ادا کرتے اور کیا صورت حال بنتی، تو ہم کو جو غور کرنا ہے کہ میڈیکل انشورنس

میں قمار کا پہلو ہونا اور بھی جو محظورات شرعیہ ہیں جو تقریباً طے شدہ ہیں سب کچھ ہیں، ہم ماہرین سے یہ جاننا چاہیں گے کہ جو صورت حال امریکہ میں ہے، یا یورپ میں ہے کہ علاج اتنا مہنگا ہوگیا ہے کہ وہاں اوسط درجہ کے آدمی کے لئے بھی گویا بیماریوں کا علاج میڈیکل انشورنس کے بغیر ممکن اور قابل تحمل نہیں رہا، کیا ہمارے ملک ہندوستان میں بھی صورت حال ایسی پیدا ہوگئی ہے؟ ہندوستان کا کوئی سروے ہو، کوئی جائزہ ہو، کم سے کم بڑے شہروں کا ہو کہ جہاں علاج کی جو قیمتیں ہیں اس کی جو گرانی ہے کس حد تک ہے، اور کیا واقعہ ہے کہ ایک متوسط درجہ کے آدمی کے لئے جو متوسط امراض ہوا کرتے ہیں، زیادہ غیر معمولی امراض کی بات نہیں کہہ رہا ہوں جیسے کینسر ہے، یا دوسرے اسی طرح کے امراض ہیں، جو درمیانی قسم کے امراض ہوتے ہیں، ان امراض کا علاج بھی عام حالات میں ناقابل تحمل ہے، کیا یہ صورت حال پیدا ہوگئی ہے؟ اس کی اگر کچھ وضاحت ہو جائے ہمارے سامنے تو غور کرنے میں شاید سہولت ہو۔

باگ سراج صاحب:

یہ بالکل صحیح ہے کہ اب علاج ومعالجہ کے اخراجات بڑھ گئے ہیں، لیکن جہاں تک انشورنس کی بات ہے اور ایک دو نکات اس کے علاوہ بھی ہیں جن پر فقہی نقطہ نگاہ سے غور بہت ضروری ہے کہ یہ ہیلتھ انشورنس کمپنی جو پریمیم کے ذریعہ سے پیسہ جمع کرتی ہے، کمپنی اس پیسے کا کیا کرتی ہے؟ یہ بھی تو دیکھنا ہے، ہندوستان کی جو انشورنس کمپنیاں ہیں ان کا طریقہ یہ ہے کہ جو پیسہ انشورنس میں آیا ہے اس کا اسی (۸۰) فیصدی حکومت کے جاری کردہ بانڈز آف سیکورٹیز میں انویسٹ (Invest) کرتی ہیں، جن پر فکس سود کمپنی کو ملتا ہے تو کمپنیز کا اسی فیصدی پریمیم پیسہ گورنمنٹ کے بانڈز آف سیکورٹیز میں لگایا جاتا ہے اور گورنمنٹ اس پیسہ کا استعمال راستہ وغیرہ انفراسٹکچر میں کرتی ہے، باقی کے ۲۰ رفیصدی میں سے پندرہ فیصدی حصہ میوچول فنڈس میں لگایا جاتا ہے میوچول فنڈ زوہ ہیں جو نفع اور نقصان اور شرکت پر بنیاد پر پیسہ لگاتے ہیں، انوسٹ کیا جاتا

ہے انہیں کہتے ہیں یہ اسلامی نقطہ نظر سے جائز ہو سکتے ہیں، لیکن میوچول فنڈز میں دونوں قسم کے کام ہوتے ہیں، اپنی پونجی کو بچانے کی خاطر کچھ حصہ اپنے فنڈ کا شیئرز بازار میں نفع اور نقصان کی بنیاد پر لگایا جاتا ہے اور کچھ حصہ انٹرسٹ ڈپازٹ پر، تو یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ یہ جو پیسہ جمع ہو رہا ہے اس پیسہ کا اصراف انشورنس کمپنی کیسے کر رہی ہے؟ حلال طریقے پر یا حرام طریقے پر۔

اب رہ گئی یہ بات کہ اخراجات بہت ہو گئے ہیں، اس لئے صحت کا انشورنس کا خاص کر ضروری نظر آتا ہے، بالکل صحیح، یہاں میں ایک رائے یہ دوں گا کہ اگر انفرادی طور پر ہیلتھ کا انشورنس کیا جاتا ہے تو اس کی Cost اس وقت ذرا کم ہے، یعنی چالیس فیصدی کم ہے، وہ بہت جلد بڑھ جانے والی ہے تو پھر بھی کافی زیادہ ہے، انفرادی ہیلتھ انشورنس کی جگہ اگر اجتماعی ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے یا گروپ ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے تو اس انشورنس میں کافی چھوٹ دیتی ہیں، یہ بھی ایک فرق واضح رہنا چاہئے، اس کا فائدہ تمام ملٹی نیشنل کمپنیاں اور گروپ اٹھا رہے ہیں، ہم بھی جو اپنی انجمنیں ہیں کافی عملہ کام کرتا ہے ان کا گروپ انشورنس ہیلتھ کا کروانے کی طرف قدم بڑھائیں تو بہتر ہوگا۔

اور ایک خاص بات جو آپ سب کے گوش گذار کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ چونکہ جو مال ہمارے پریمیم کے ذریعہ سے ہیلتھ انشورنس کی کمپنی کما رہی ہے، اسلامی طریقے پر جائز کاموں یا جائز طریقے سے ان کا استعمال نہیں ہو رہا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ'' اسلامک ہیلتھ انشورنس'' کمپنی بھی بنائی جائے، جس طرح سے کوششیں ہوگئی ہیں کہ اسلامی بنکس بنائے جائیں یا اسلامی مالی ادارے بنائے جائیں تو اسی طرح سے یہ کوشش بھی کرنی چاہئے، بلکہ ان دونوں کو اب ملایا بھی جاسکتا ہے، اب حالات ایسے پیدا ہو گئے ہیں ہندوستان کی اقتصادیات میں کہ بنکنگ اور انشورنس کے دونوں کلچر کو ایک ساتھ ملایا جاسکتا ہے، لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اسلامی طریقے پر بھی جس کو'' تکافل'' کے طور پر ڈولپ کیا گیا ہے اور بہت سے چھوٹے بڑے ممالک میں رائج ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

میڈیکل انشورنس میں ہندوستان کی صورت حال کیا ہے؟

باگ سراج صاحب:

جی ہاں! میڈیکل انشورنس کا جہاں تک تناسب ہے صرف پانچ فیصدی ہندوستانیوں نے آج میڈیکل انشور کیا ہوا ہے اور اسی پانچ فیصدی میں سے ساڑھے چار فیصدی شہروں سے تعلق رکھتے ہیں اور باقی دیہاتوں سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی درمیانی درجہ کے شہری ہیں جو ان سے تعلق رکھتے ہوں گے، تو کل انشورنس ہندوستانیوں نے اب تک صرف پانچ فیصد ہی کرایا ہے، اور لائف انشورنس کا تناسب صرف ۲۰؍فیصدی ہے۔

مولانا ذاکر رشادی:

ابھی جیسے حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی نے فرمایا تھا کہ کسی صاحب نے سوال اٹھایا کہ کن ممالک میں جانے کے لئے ہیلتھ انشورنس ضروری ہے، ممالک کی بات تو اپنی جگہ ہے، لیکن بعض مقامات ایسے ہیں جہاں پر داخلے کے لئے ہیلتھ انشورنس کا ہونا ضروری ہے، بہت سے مصانع اور کارخانے ہیں جہاں پر لوگ کام کرتے ہیں، کہیں لوہے اور اسٹیل کی فیکٹری ہے، اسی طرح میرا تعلق نیلور سے ہے جو ساحل سمندر ہے اور خلیج بنگال سے قریب ہے، ''افرو'' ہمارے یہاں ہندوستان کا بہت معروف ادارہ ہے جہاں سے پرواز خلا اور اسپیس میں جو بھیجا جاتا ہے وہیں سے بھیجا جاتا ہے، وہاں پر جتنے ملازمین ہیں سب کا ملازمت سونپے جاتے وقت ہی ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے، اس کے علاوہ جیسے صدر جمہوریہ یا اور کوئی بڑے حضرات وہاں پر آنا چاہیں تو پہلے ان کا ہیلتھ انشورنس کروایا جاتا ہے اور زائرین کے لئے وہاں پر دخول ممنوع ہے، تو اس

صورت میں بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ میڈیکل انشورنس ایک نارمل اور عمومی حالات میں کوئی ضروری چیز نہیں ہے اور بعض خصوصی حالات میں جن پر علماء یہاں پر بیٹھے ہیں غور کر کے مسئلہ بڑی آسانی سے طے کیا جا سکتا ہے، ہاں وہ لوگ جن کی روزی روٹی اللہ تعالیٰ نے ایسے ہی کاموں میں رکھی ہے، جیسے ہمارے یہاں پر بہت سے ایسے لوگ ہیں یا ہندوستان کے بہت سے ایسے صوبے ہیں جہاں پر غربت زیادہ ہے ان علاقوں میں جیسے مدراس ہے، مدراس میں گنڈی ایک علاقہ ہے ایسے اور بھی بہت سے جنوبی ہند کے مقامات ہیں جہاں پر لوگ آ کر پانچ سو روپے ماہانہ پر کام کرتے ہیں، کنٹریکٹ پر ان کو رکھا جاتا ہے اور ان کے علاج و معالجہ کا بھی انتظام کیا جاتا ہے، میں بزرگوں اور اکیڈمی کا زیادہ وقت نہیں لینا چاہتا، کہنا یہ ہے کہ بعض مصالح ایسے ہیں جہاں پر فیکٹری خود ذمہ داری لے لیتی ہے، یہ لازمی چیز ہو جاتی ہے کہ ہیلتھ انشورنس اپنے ساتھ رکھیں، لیکن یہ ذمہ داری ان کو جنہیں ملازمت دی جاتی ہے، فیکٹری خود لے لیتی ہے، بس اتنا ہی مجھے عرض کرنا تھا کہ بجائے ممالک کہنے کے وہاں پر "مقامات" کہا جائے تو یہ مناسب ہوگا۔

باگ سراج صاحب:

یہاں پر آپ یہ بھی یاد رکھیں کہ جو کوئی ہوائی سفر کرتا ہے اندرون ملک یا بیرون ملک ان کا انشورنس ٹکٹ کے اندر ہی ہو جاتا ہے تو انشورنس تو لائف کا مختلف چیزوں میں ہوتا ہی ہے۔

احسان الحق صاحب:

جناب صدر، اور ڈائز پر تشریف فرما اکیڈمی کے ذمہ دار اور مہمانان وفقہاء حضرات!

آج کا جو انشورنس کا موضوع ہے، اس میں چونکہ میرے مقالہ کا اردو میں ترجمہ نہیں ہو سکا تھا اور سرکولیٹ بھی نہیں ہوا، اس لئے میں آج کچھ وقت زیادہ آپ کا لوں گا۔

میڈیکل انشورنس کی نوعیت یہ ہے کہ ایک شخص ایک قلیل رقم پریمیم کی شکل میں دیئے

کے بعد کمپنی سے یہ ضمانت لیتا ہے کہ اگر وہ معین مدت کے اندر بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج ومعالجہ میں جو خرچ آئے گا، کمپنی ایک حد تک اس کی امداد کرے گی، اور جو مالی نقصان اس میں اس کو پہنچے گا اس مالی نقصان کی تلافی کمپنی کرے گی، اس میں جو علاج ومعالجہ پر اصل اخراجات آتے ہیں وہ بھی شامل ہوتے ہیں اور کبھی کبھی بیماری کی وجہ سے اس آدمی کو چھٹی لینی پڑتی ہے، اگر وہ تنخواہ دار آدمی ہے تو یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اس کا اتنا تنخواہ کا نقصان ہوا، بہر حال یہ اس کے معاہدہ کی شرائط میں سے ہے کہ وہ رکی ہوئی تنخواہ کی تلافی کرے گی یا نہیں کرے گی، جہاں تک قانونی حیثیت کا تعلق ہے تو انشورنس، انشورنس ہے اور اس میں چاہے میڈیکل انشورنس ہو یا فائر انشورنس ہو، یا میرین انشورنس ہو، اس میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے، قوانین دونوں کے یکساں ہیں۔

میڈیکل انشورنس میں انشورنس کرنے کے بعد طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کمپنی اس کو ایک انڈنٹی کارڈ جاری کر دیتی ہے اور کمپنی کچھ اسپتالوں کی لسٹ جاری کر دیتی ہے جن سے اس کا معاہدہ ہوتا ہے کہ جب بھی آپ بیمار ہو جائیں تو فلاں اسپتال میں دیکھائیں اور اس کے بعد وہاں آپ کا علاج شروع ہو جائے گا، اس میں آپ کو اپنی جیب سے کوئی پیسہ نہیں دینا پڑے گا، اس میں بھی دو طریقے ہوتے ہیں کبھی کبھی کچھ پیسہ بھی دینا پڑتا ہے عام طور پر جو آوٹ آف فیسلٹیز ہوتی ہیں جن میں زیادہ پیسہ نہیں دینا پڑتا اس میں کبھی کبھی جیب سے پیسہ دینا پڑتا ہے اور بعد میں وہ ملتا ہے، وہ اوٹ آف فیسلٹیز جو ہیں وہ اونچی بیماریوں کے لئے نہیں ہوتی ہیں کہ جس میں مریض کو اسپتال میں داخل کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، مثلاً کسی کا کوئی عضو فریکچر ہو گیا اس میں پلاسٹر ڈال دیا اور وہ گھر چلا گیا، یا کسی کو اپنا دانت نکلوانا ہے تو ڈاکٹر نے دانت نکال دیا پھر دوسرے دن ڈاکٹر نے بلایا اور وہ دانت چڑھا دیا اس کے لئے ہاسپٹلائز ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی، دوسری بیماری میں ہاسپٹلائز ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، تو جیسے ہی وہ اسپتال جاتا ہے تو عام طور سے کمپنی یہ کرتی ہے، یا اس کو جب محسوس ہو کہ اس کی طبیعت ہو رہی ہے کہ اب وہ اسپتال

میں جائے تو اپنا کارڈ دکھائے تو اسپتال والے کارڈ دیکھتے ہی یا تو انٹرنیٹ سے یا فیکس کے ذریعہ انشورنس کمپنی کو انفارم کرتے ہیں اور کمپنی اس کے بارے میں کہہ دیتی ہے کہ ہاں یہ کارڈ ویلڈ ہے ان کا علاج کردیا جائے، اس کے بعد وہ علاج شروع ہو جاتا ہے۔

علاج ومعالجہ میں یہ نہیں ہے کہ وہ جتنی چاہے رقم خرچ کردے، بلکہ اس کا تعلق پریمیم سے ہوتا ہے، کسی میں ایک لاکھ کا ہوگا، کسی میں دو لاکھ کا ہوگا، کسی میں تین لاکھ کا ہوگا اور اس میں کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آپ کون سا روم لیں گے اے سی روم لیں گے یا آڈنری روم لیں گے، اتنا پریمیم دیں گے تو ایسا روم ملے گا اور اتنا پریمیم دیں گے تو ایسا روم ملے گا، اور کبھی کچھ بیماریوں کا پیکیج ہوتا ہے، کمپنی کہتی ہے کہ اگر آپ کو بائی پاس سرجری کرانی ہے تو وہ ایک لاکھ بیس ہزار روپیہ دے گا، اسپتالوں میں بھی اس طرح کے پیکیج ہوتے ہیں کہ اس میں کتنا وقت لگے گا، یہ کوئی طے نہیں ہوتا ہے، کہ آٹھ دن لگیں گے یا دس دن لگیں گے کمپنی اس کے لئے وہ پیکیج مقرر کردیتی ہے، یہ طریقہ عام طور سے اس کے لئے اختیار کیا جاتا ہے۔

لیکن ہمارے فقہی مسائل کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں میڈیکل انشورنس ہو یا جنرل انشورنس ہو اس کے لئے الگ الگ قانون نہیں ہے، ہمارے یہاں جو قانون ہے صرف دو ہے، ایک لائف انشورنس کے لئے قانون ہے ایک جنرل انشورنس کے لئے قانون ہے اس کے علاوہ جتنے بھی انشورنس ہیں ان کو دو ہی کیٹگری میں بانٹا جاتا ہے یا تو وہ لائف انشورنس ہوتے ہیں یا وہ جنرل انشورنس ہوتے ہیں، جنرل انشورنس وہ نقصان کی تلافی کا انشورنس ہے کہ ایک حد تک جو کسی حادثہ سے نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کی جائے گی، اس کو نقصان کی تلافی کا کنٹریکٹ کہا جاتا ہے اور لائف انشورنس میں چونکہ انسان کے جان کی قیمت طے نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس کو نقصان کی تلافی کا کنٹریکٹ نہیں کہا جاتا، اس کو انشورنس کا کنٹریکٹ کہا جاتا ہے، یا جان کے فوت ہونے کا کہ اگر کسی حادثے میں آپ کی جان فوت ہوجاتی ہے تو آپ کے ورثاء کو اتنا پیسہ

ملے گا اور جنرل انشورنس میں جتنا نقصان اور ایکچول لاس ہوتا ہے اس کا تخمینہ لگایا جاتا ہے اور اس کی تلافی ہوتی ہے۔

دوسرے جنرل انشورنس اور لائف انشورنس میں ایک فرق اور بھی ہے، جنرل انشورنس میں عام طور پر انوالومنٹ کنسپٹ نہیں ہوتا ہے، لائف انشورنس میں ہے کہ وہ اس میں شامل ہوتا ہے کہ اگر آپ اس مدت کے اندر فوت ہو گئے تو فوت ہونے کے بعد آپ سے پریمیم لینا بند کر دیا جائے گا اور آپ کو اتنی رقم دیدی جائے گی اور اگر آپ میوچرٹی کو پہنچ گئے، آپ نے دس سال کی پالیسی لی تھی اور وہ مدت پوری ہوگئی تو آپ کو اتنی رقم مل جائے گی، یعنی لائف انشورنس میں اتنا ملنا طے ہے کب رقم ملے گی یہ طے نہیں ہوتا ہے تو اس کے لئے کچھ پریمیم زیادہ لیا جاتا ہے، اس میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ رسک بھی کور (Cover) ہو جائے اور جتنا روپیہ وصول کرنے کا منصوبہ ہے اس میں کمپنی اتنا روپیہ رکھتی ہے کہ ان کو دس سال کے بعد جو طے کیا ہے وہ ان کو دیدیں۔ اب اس میں پریمیم کمپنی کس طرح کرتی ہے، اس کے لئے ایسے تو اوسط نکالتے ہیں ہر چیز کا مال لیجئے کہ ایک سال میں سو آدمی میں سے ساٹھ آدمی فوت ہو جائے اور دوسرے سال چالیس آدمی فوت ہو جائے تو دو سال کا ایوریج پچاس پچاس نکلے گا، لیکن یہ اوسط یہاں کارگر نہیں ہوتا ہے، یہاں ایک اور امکانی اوسط لیا جاتا ہے، اور اس کو تھیوری آف پرولٹی کہتے ہیں اور اسی کے حساب سے پریمیم طے ہوتا ہے اس کو پتہ رہتا ہے کہ کس رسک کو Cover کرنے کے لئے کتنا خرچ آئے گا، تھیوری آف پرولٹی یہ ہے کہ جیسے کہ ہمارے پاس چار رنگ کی چار گیندیں ہیں اور چار گیندیں یہ ایک تھیلے میں ڈال دی اور چار بار ہاتھ ڈالا ہم نے اس میں سے ایک نکالی پھر واپس ڈال دی، پھر نکالی، پھر واپسی ڈالی پھر نکالی پھر واپس ڈالی، یہاں امکان یہ ہے کہ چاروں بار آپ کے ہاتھ میں سرخ آئے یا یہ امکان ہے کہ دو بار سرخ آئے یا یہ امکان ہے کہ تین بار سرخ آئے اور یہ بھی امکان ہے کہ ایک ہی بار سرخ آئے تو تھیوری آف پرولٹی یہ ہے کہ جتنی آپ تعداد بڑھاتے چلے

جائیں گے اس کا اوسط وہ نکلتا چلا جائے گا اب یہ کمپنی سوچتی ہے کہ ایک سال میں کتنا ایکچول نقصان ہوگا، اور اس کی نقصان کی تلافی کے لئے مجھے کتنا پریمیم لینا چاہئے کہ جس سے اس کی تلافی بھی ہو جائے، دفتر کے اخراجات بھی نکل آئیں اور کچھ منافع بھی مل جائے، یہ طریقہ پریمیم میں کرنے کا ہے۔

لائف انشورنس کے معاملہ چونکہ یہ ریگولر انشورنس ہے، اس لئے ایک ڈاٹا ریگولر اینڈ ڈولپ منٹ اتھارٹی ہے اور وہی اس کا پریمیم اس کا وہی طے کرتی ہے کہ اس سے زیادہ پریمیم آپ نہیں لیں گے، کیونکہ یہ عوام کا معاملہ ہے کہیں معاملہ الٹا نہ ہو جائے، اس لئے گورنمنٹ اس میں اپنا دخل رکھتی ہے۔

انشورنس کے لئے کچھ قانونی اور اخلاقی اصول بھی ہیں، اس لئے آل موسٹ تمام معلومات ظاہر کر دینی چاہئے، اگر آپ کینسر کے مریض ہیں اور فارم میں لکھا ہے کہ آپ کو کینسر ہے یا نہیں تو آپ کو یہ صاف کرنا پڑے گا کہ آپ کینسر کے مریض ہیں اور اگر آپ نے کہہ دیا کہ میں کینسر کا مریض نہیں ہوں اور بعد میں علاج کے لئے آپ گئے اور پتہ چلا کہ اس سے پہلے کسی آدمی نے چیک اپ کرایا تھا اور اس میں کینسر نکلا تھا تو ایسی حالت میں کمپنی پر کلیم واجب نہیں ہوگا۔ یہ گڈ فیتھ (Good Faith) اور انتہائی خلوص کا معاملہ ہے۔ اس میں ساری چیزیں بتانی ضروری ہیں اور یہ ہمارے اسلامی اصولوں سے بھی مطابقت رکھتی ہے، دوسرا اینڈم لیٹی کا اصول ہے جتنا نقصان آپ کو ہوا ہے اتنا ہی ملے گا اور اس حد تک ملے گا جس حد تک آپ نے انشورنس کرایا ہے، اور اگر کوئی نقصان نہیں ہوا تو کچھ نہیں ملے گا۔

ایک یہ کہ جو آپ کو خطرہ ہے اور اس خطرہ کا تذکرہ آپ نے انشورنس کے وقت کیا تھا تو اسی خطرہ سے آپ کو نقصان پہنچنا چاہئے، ڈائرکٹ اسی خطرہ سے اس کے پیچھے کسی خطرہ سے نقصان پہنچتا ہے تو وہ نہیں ہوا جیسے کسی نے سنترے لے جانے کا اپنا انشورنس کرایا اور یہی انشورنس

تھا کہ اس کے سنترے اگر سڑ جائیں گے کسی حادثے میں سوکھ جائیں، بکھر جائیں سمندر میں گر جائیں یا برباد ہو جائیں تو اس کو کلیم ملے گا، اب ہوا یہ کہ اس سے آگے جو جہاز جا رہا تھا اس کا ایکسڈینٹ ہو گیا اور سنترے والا جہاز پیچھے کھڑا رہ گیا اور اس کی کو وہیں پہ دس بارہ دن لگ گئے تو دیر لگنے سے جو اس کو نقصان ہوا تو چونکہ وہ رسک اس میں کور نہیں تھا، اس میں ایکسیڈنٹ کا رسک کور تھا، لہٰذا اس کمپنی کو وہ رسک نہیں بھرنا پڑے گا۔

اب ایک چیز یہ بھی ہے کہ انشورنس کرنے والے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے مال کی اسی طرح حفاظت کرے جس طرح اس کا مال بغیر انشورنس کے تھا اور حفاظت کر رہا تھا ایسا نہیں ہے کہ آپ نے انشورنس کرا لیا اور جو چوکیدار رکھا تھا آپ نے گودام پر اس کو ہٹا دیا کہ مجھے اب اس کو تنخواہ دینے کی کیا ضرورت ہے، اگر کمپنی کو پتہ لگ جائے تو اب کمپنی اس کا کلیم نہیں دی گئی۔

دیکھئے میں نے جیسا کہ عرض کیا کہ انشورنس کسی بھی طرح کا ہو فقہی اور قانونی مسائل کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ اس کنٹریکٹ کی نوعیت سے ہے کہ کنٹرکٹ کیا ہے؟ میں اب اس بات پہ آتا ہوں جس سے آپ اپنے فقہی مسائل طے کریں گے ابھی تک دنیا کے قانون نے اس کو کس نظر سے دیکھا ہے؟ تو عام طور سے دنیا کے قانون نے شروع شروع میں یہ بتایا تھا کہ یہ قمار کا، جوئے کا، شرط کا اور بازی لگانے کا کام ہے اور اس کے اندر برٹش پول کا جو فیصلہ ہے، جنھوں نے جوے کی تعریف کی ہے ''الف'' کو کچھ رقم ''ب'' کو اس شرط کے ساتھ دینا پڑے کہ کوئی حادثہ اگر پیش آئے تو ''ب'' کو وہ رقم پہنچائے گا اور اگر وہ حادثہ نہیں ہوا تو وہ نہیں دے گا اس کو کہتے ہیں کہ یہ جوے کا کنٹرکٹ ہے، اس میں اور انشورنس میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ برٹش کورٹ کا فیصلہ ہے (کارٹن ہارڈ کوٹ کا فیصلہ)۔

انشورنس کا قانون لانے کے باوجود بھی وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور شرط لگانے میں نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جائز مقاصد کے حصول کے لئے تھوڑے

بہت ناجائز ذرائع بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں، جب کہ اسلام یہ کہتا ہے کہ جائز مقاصد کے حصول کے لئے ذرائع بھی جائز استعمال کئے جائیں۔

دوسرے وہ یہ کہتے تھے کہ اس میں کاروبار کرنے میں دقت آرہی ہے، اس لئے غیر قانونی کہنے میں انشورنس کمپنیاں اپنا کاروبار بند کردیں گی اور لوگوں کو انشورنس کی سہولت کم مہیا ہوگی اور جیسا کہ میں نے کہا کہ کمپنیز کا معاملہ یہ ہے کہ جتنے زیادہ سے زیادہ لوگ انشورنس کرائیں گے اتنا ہی زیادہ کامیابی سے چلے گا، تو اسی کے لئے انہوں نے ایک انشورنس انفرسٹکچر قانون لگادیا کہ جن لوگوں کی وابستگی اس کی جان سے یا مال سے ہے وہ لوگ انشورنس کراسکتے ہیں، لیکن یہ بات اب بھی وہیں ہے کہ اس کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑا، صرف مقصد میں فرق آیا، دوسری طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں اخلاق اور ایسٹینیسی میں تضاد ہوتو وہاں ایسٹینیسی کی خاطر اخلاق کو ترک کرجانا چاہئے تو تجارت کے معاملہ میں یہی فرق ہے کہ وہاں یہی تجارت کے معاملہ میں ہوا، یہی سٹے کے معاملے میں اور یہی لاٹری کے معاملہ میں ہوا۔ لاٹری پہلے غیر قانونی تھی، پھر وہ اسٹیٹ لاٹری کا کنسپٹ لے کرآئے کہ اگر کوئی اسٹیٹ لاٹری چلاتی ہے تو اس کا جو فائدہ پہنچتا ہے اسٹیٹ گورنمنٹ کو پہنچتا ہے اور وہ پبلک پر خرچ ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی بہت ساری فیملی جب برباد ہوگئی تب انہوں نے یہ اسٹیٹ لاٹری بند کی، اسی طرح ایسٹینیسی میں ہے جہاں تضاد ہوتا ہے وہاں ان کا جھکاؤ کسی قدر ایسٹینیسی کی طرف آتا ہے کہ کارکردگی، تجارت یہ سب چیزیں بڑھنی چاہئے، اخلاقی اگر تھوڑی بہت کوئی کمی رہ گئی تو اس کو برداشت کیا جائے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہاں اخلاقیات آگے رہتی ہیں اور باقی مسائل ان کے پیچھے رہتے ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

جناب احسان صاحب! وضاحت دراصل اس میں یہ ہے کہ لائف انشورنس اور کاروبار کے انشورنس پر چوتھے اور پانچویں سمینار میں تفصیلی بحث ہوچکی ہے اور یہ تو ہمارے یہاں

کے مسلمات میں سے ہے کہ یہ قمار آمیز معاملات ہیں تو ہم یہ چاہتے ہیں کہ ''میڈیکل انشورنس'' کے بارے میں وضاحت آئے کہ اس کے مقاصد کیا ہوتے ہیں نمبر ۱، نمبر ۲ اس کا طریقہ کار کیا ہوتا ہے اور نمبر ۳ اس سلسلہ میں سرکاری انشورنس کمپنیاں اور پرائیوٹ انشورنس کمپنیاں کیا ان دونوں کے طریقہ کار اور مقاصد میں فرق ہے؟ کیا اس کا مقصد صرف تجارت اور بزنس ہے یا خدمت ہے، اس پہلو پر اگر آپ روشنی ڈالیں تو سہولت ہوگی۔

احسان الحق:

جہاں تک میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا تعلق ہے تو اس میں سرکاری انشورنس کمپنیاں لائف انشورنس اور جنرل انشورنس کرتی ہیں اور پرائیوٹ انشورنس کمپنیاں بھی انشورنس کرتی ہیں اس میں جنرل انشورنس بھی ہے اور اس میں میڈیکل انشورنس بھی شامل ہے تو ان کے طریقہ کار میں تو بالکل کوئی فرق نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ سرکار کوئی رفاہی کام کر رہی ہو اور پرائیوٹ کمپنی کوئی منافع لے کر کام کر رہی ہو۔ یہ بات ضرور سامنے آئی ہے کہ آج کل بیماریوں کے بڑھنے کی وجہ سے پریمیم کا جو تخمینہ لگایا گیا تھا، کمپنیوں کو اس سے زیادہ خرچ کرنا پڑ رہا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آگے انشورنس کنٹریکٹ لیں گے اس میں پریمیم کی شرح بڑھائیں گے تاکہ ان کو خسارہ نہ ہو تو اس میں پرائیوٹ میں اور سرکاری میں کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے انھوں نے یہ عرض کیا کہ وہ اپنا آئی ڈنٹی کارڈ بنادیتے ہیں کہ پریمیم کس طرح ہوگا اس میں وہی ساری باتیں ہیں اور اس میں جو قانونی بات ہے وہی ہے کہ ان کے پاس پریمیم کی شکل میں تو جو فنڈ جمع ہوتا ہے، ان کے یہاں چونکہ منی زیر وایل (L) ہے، اگر کیش غلہ میں پڑا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بے کار پڑا ہے کوئی منافع نہیں دے رہا ہے، لہٰذا وہ اسی کو سود پر اٹھاتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ اس کو سود پر مہینے بھر رکھنا ہے، بلکہ آج کل محض ۲۴ رگھنٹے کے لئے بھی مارکٹ میں سود پر معاملہ چل رہا ہے، اس لئے اگر کوئی رقم فالتو (زیادہ) رہ گئی تو ۲۴ رگھنٹے کے لئے اس کو سود پر رکھ

دیتے ہیں تو ایک تو ان کی آمدنی میں سود کا عنصر ہے ہی اور دوسرے یہ کہ اگر پریمیم پر ان کو زیادہ خرچ کرنا پڑتا ہے تو اس میں جو خسارہ ہوا اس کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اتفاقی امر کی وجہ سے ہوا، وہی جوے کا حال ہے اور اگر اس میں کوئی منافع ہوا تو یہ بھی اتفاقی امر ہے کہ لوگ کم بیمار پڑے اور کم خرچ کرنا پڑا، تو اس میں جوے کا اثر آ گیا۔

اب میں اسلامی انشورنس کے بارے میں بتاتا ہوں، اسلامی انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں نفع اور نقصان دونوں پالیسی ہولڈر کا ہے، اس میں کمپنی کوئی ایسی نہیں ہے کہ اس کا نفع اور نقصان ہو اور اس کو کئی طریقے سے کیا جاسکتا ہے، ایک تو فنڈ کے طریقے سے کہ ایک ادارہ نے جس میں چالیس پچاس ہزار افراد کام کرتے ہیں اس ادارہ نے کوئی فنڈ قائم کرلیا اور خود ہی اس کا انتظام کیا اور اس میں یہ طے کرلیا کہ سال میں جتنے لوگ فوت ہو جائیں گے سب میں وہ فنڈ تقسیم ہو جائے گا تو یہاں جو پریمیم فکس ہو گیا ہے ان ہی کی طرح سے، لیکن ملنے والی رقم جو ہے وہ فکسڈ نہیں ہوتی ہے، اور یہ تعاون کی کیٹگری (زمرے) میں آتا ہے کہ ایک فنڈ ہم نے جمع کردیا اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں اٹھانا ہے، بس یہ طے کرلیا کہ اگر کوئی غریب بیمار ہو یا فوت ہو تو اس فنڈ میں سے پیسہ ان کو دیدیا جائے گا، یہ بالکل رفاہی کام ہے اس میں کوئی اپنا فائدہ نہیں ہے۔

اسلامی انشورنس:

دوسرے یہ کہ اس فنڈ کو اگر خود ہم نہیں چلا پاتے اور فنڈ جمع ہو گیا اور کاروبار بہت زیادہ بڑھ گیا تو اس کے لئے ہم کوئی فنڈ آپریٹر رکھ لیں جو کہ اچھی طرح ہمارے فنڈ کا انتظام دیکھے، اب یہ آپریٹر دو طرح سے کام کرسکتا ہے، وکالت کے طریقے سے کام کرسکتا ہے، اس کی ایک فیس یا کوئی تنخواہ مقرر کی جاسکتی ہے، دوسرا اگر اس میں انوسٹ منٹ کا پہلو ہے تو اس کو تجارت ومضاربت کے اصولوں پر انوسٹ کیا جاسکتا ہے، یہاں وہ اس کے منافع میں شریک ہو جائے گا اور وہ مضارب بن جائے گا اور اگر اس کو تعاون کی شکل میں دیکھا جائے تو کوآپریٹو سوسائٹی کی شکل

میں بھی قائم کیا جاسکتا ہے، جوکہ اپنے پالیسی ہولڈر کے لئے کام کرے، اس کے علاج ومعالجہ کے لئے کام کرے، اس کا مال سے کوئی لینا دینا نہ ہو، کمپنی کی شکل میں بھی ہوسکتا ہے، یہ کمپنی اپنے امپلائی کے لئے پالیسی جاری کرے اور انہیں کے علاج ومعالجہ کے لئے جاری کرے، اور اگر یہ سوچا جائے کہ یہ تجارت میں انوسٹ کیا جائے تو یہاں مضاربت کی شکل میں بھی کیا جاسکتا ہے، اس پر آپ لوگ غور کرسکتے ہیں......اس کے علاوہ اگر کوئی سوال ہوتو بتائیں۔

عبدالحنان چاندنا:

میں سب سے پہلے میڈیکل انشورنس کی دو جملوں میں تعریف پیش کروں گا، انشورنس ایک ایسا رباعی اور ایک ایسا کنٹریکٹ ہے جوکوآپریٹیو کی بنیاد پر جوانشورڈس ہوتے ہیں وہ لوگ اس میں انوالو (شامل) ہوتے ہیں اوران کے خسارے کوکم سے کم کرنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی جوخسارہ ہونے جارہا ہے یا جس خسارہ اورنقصان کے ہونے کا امکان ہے اس خسارے کے امکان کوآپسی تعاون سے بانٹنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہواتو پورا کیا جائے گا اور اگرنہیں ہواتو اس کی کوئی بھرپائی نہیں ہوگی وہ سوخت ہوگیا ختم ہوگیا۔

انشورنس کے لئے پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

۱-انشورنس یعنی جس کا انشورنس کیا جارہا ہے، انشورر جوانشورنس کررہا ہے سب جیکٹ میٹر، یعنی ہمارا میڈیکل انشورنس، انشورول انٹرنس، یعنی علاج، اور رسک، یعنی بیمار ہوجانے کا خطرہ یہ پانچ چیزیں ہونے بہت ضروری ہیں میڈیکل انشورنس میں، آج چونکہ بہت زیادہ بیماریاں ہوگئی ہیں جواپنی بیماریوں سے خودف زدہ ہوگئے ہیں تواسی واسطے ''میڈیکل انشورنس'' کا چلن بھی عام ہوگیا ہے، میڈیکل انشورنس کسی دوسرے کے لئے بھی کرایا جاسکتا ہے، مثال کے طور پر میں اپنی بیوی کا میڈیکل انشورنس کرواسکتا ہوں، پرپوزر میں ہوں، انشورڈ میری بیوی ہے،

پر پوزر میں ہوں انشورڈ میرے بچے ہیں" ایک ٹرم سامنے آئی پر پوزر" تو پانچ کے بجائے چھ لوگ بھی ہو سکتے ہیں، لیکن پانچ لوگوں کی موجودگی بہت ضروری ہے، یہ انشورنس آدمی ذاتی طور پر بھی، یعنی اپنے لئے کروا سکتا ہے، خاندان کے لئے بھی کرا سکتا ہے اور اپنے ادارہ کے تمام افراد کے لئے بھی کرا سکتا ہے، یہ انشورنس ایک سال کی مدت کے لئے ہوتا ہے ایک سال میں اگر کوئی واقعہ پیش نہیں آیا تو انشورنس کے لئے ادا کی گئی وہ رقم سوخت ہو جائے گی، اب اس کا کوئی کلیم نہیں ملے گا، جیسے عام جنرل انشورنس میں ہوتا ہے، لائف انشورنس میں ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ لائف انشورنس ہمارا موضوع نہیں ہے، اس لئے ہم لائف انشورنس کی بات ہی نہیں کر رہے ہیں۔

"میڈیکل انشورنس" میں ہمارے احسان صاحب نے ایک بات بتائی تھی Al most Good Faith)، کوئی آدمی اگر پہلے ہی سے بیمار ہو اس کے ساتھ رسک کچھ زیادہ ہے، یعنی جو پرولٹی کی بات احسان صاحب بتا رہے تھے، اس کو میں تھوڑا سا اور واضح کروں کہ اس کے بیمار ہو جانے کے امکانات زیادہ قوی ہیں، کوئی آدمی کینسر کے مرض میں مبتلا ہے، اس کے بیمار ہونے اور اسپتال جانے کے چانسز زیادہ ہیں، کوئی آدمی ڈائبٹک ہے اس کو کسی بھی بیماری کی وجہ سے زیادہ پریشانی ہونے کے امکانات زیادہ ہیں تو جیسے جیسے بیماریاں کسی کے ساتھ زیادہ ہوں گی اسی کے لئے انشورنس کا پریمیم بھی زیادہ ہوگا، یا خاص قسم کے مرض کے اپنی ایک حد پر آ جانے کے بعد اس کا انشورنس ہی نہیں ہوگا، یہ میڈیکل انشورنس کے لئے تین باتوں کا ہونا بھی ضروری ہے، ایک تو بیمار ہونا ضروری ہے، متعینہ مدت کے اندر بیمار ہونا ضروری ہے، علاج ہونا ضروری ہے، مریض کا اسپتال میں جانا ضروری ہے اور مریض کے لئے دوا کھانا بھی اور فراہمی بھی ضروری ہے، اگر کوئی کلیم نہیں ہے تو وہ ساری رقم سوخت ہو جائے گی، جو انشورنس کی رقم بیمار ہونے کی صورت میں ملے گی وہ ادا شدہ رقم سے کہیں زیادہ ہوگی، ممکن ہے کہ وہ سوگنی ہو، ممکن ہے وہ پچاس گنی ہو، جیسا انشورنس کرایا جائے گا، یعنی جس آدمی کی اعلیٰ درجہ کی بیمار ہوگی اس کا اعلیٰ درجہ کا

پریمیم بھی ہوگا تو دونوں کا ایک دوسرے سے براہ راست رابطہ اور تعلق ہوگا، کچھ ممالک ایسے ہیں جہاں پر انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہے، بغیر میڈیکل انشورنس کے کوئی رہ ہی نہیں سکتا، کچھ ایسے ہیں کہ وہاں پر اگر یہ جائیں تو ہمیں میڈیکل انشورنس کرا کے ہی جانا ہوگا، اگر میڈیکل انشورنس نہیں کراتے تو ہم جا ہی نہیں سکتے داخل ہی نہیں ہو سکتے۔

کل کریڈٹ کارڈ سے متعلق بات آئی تھی اس میں یہ بات ہم سب کے ذہن سے نکل گئی کہ وہ کل کی بات سے بھی متعلق ہے اور آج کی بات سے بھی جو کریڈٹ کارڈ بینک سے جاری کئے جاتے ہیں اس میں میڈیکل انشورنس کی سہولت بھی شامل ہوتی ہے، بشرطیکہ مثلاً فلاں فلاں حالتوں میں ہم کو الیفائی نہ کریں، تو کیا فلاں فلاں چیزوں کے لئے ہم کو میڈیکل مل جائے گا تو میڈیکل انشورنس سے متعلق جو دوسری باتیں اس کو میرے خیال میں اس میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، اگر مزید اس میں کوئی سوال ہو تو اس کا جواب دینے کے لئے ہم ہیں۔

مفتی زاہد علی صاحب:

میرا ان دونوں حضرات سے سوال یہ ہے کہ سرکاری جو ملازمین ہوتے ہیں ان کے لئے سنٹرل گورنمنٹ یا اسٹیٹ گورنمنٹ کی جو اسکیم ہوتی ہے اس کو میڈیکل اٹنڈنس اسکیم کہتے ہیں اس کا نام انہوں MAS رکھا ہے، غالباً اس کو میڈیکل انشورنس تو نہیں کہتے ہیں، لیکن اس میں ہر ملازم کی ان کی تنخواہ کے اعتبار سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی پوسٹ گریجوٹ ملازم ہے اس کو تین ہزار روپے کے حساب سے تنخواہ ملتی ہے تو وہ پچیس روپے دیتا ہے، ایک جو کوئی ریڈر ہے وہ تیس ہزار روپیہ تنخواہ پاتا ہے تو وہ تیس ہزار کے حساب سے ڈیڑھ سو یا دو سو روپے دیتا ہے، کوئی پروفیسر ہے تو وہ ڈھائی سو یا تین سو روپے دیتا ہے، اور اس کے لئے پورا کول بنا دیا جاتا ہے، اور بیماری ہونے کی شکل میں سب کو یکساں طور پر اس سے فائدہ ہوتا ہے، جہاں جتنی ضرورت ہوتی ہے اس کے مطابق اس میں یہ یقینی بات ہے کہ جو پیسہ جمع ہوتا ہے وہ اس کے مقابلہ میں نہایت کم ہوتا ہے، جتنا

پیسہ اس میں دیا جاتا ہے اور یہ سب یقینی معاملہ ہے اس میں کوئی معاملہ ایسا نہیں ہے کہ سرکار اس پیسے کی بھرپائی کرتی ہے، اگر سرکار اس کی بھرپائی کرتی ہے تو اس کو کیا کہا جائے؟ یعنی مثلاً بیس لاکھ روپے جمع ہوئے سب لوگوں کے کول سے کسی خاص یونیورسٹی یا کسی کالج یا کسی فیکٹری جو کسی انڈر ہیں کل ملا کر وہاں دو کروڑ روپیہ خرچ ہوا تو بیس لاکھ روپیہ وہاں کے دفتر نے دیا اور ایک کروڑ اسی لاکھ انہوں نے دیا، لیکن سب کا پیسہ اس میں شامل ہے، پچیس روپے والے کو تین سو روپے والے کو ڈھائی سو روپے والے کو یکساں طور پر علاج کی سہولت حاصل ہے، جبکہ سب کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور روپیہ تنخواہ کے ساتھ ساتھ دیا جاتا ہے، کوئی اگر اس کا ممبر نہ بننا چاہے تو اپنے طور پر ویڈرا کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دو طرح کے اور یہاں معاملات ہیں ایک کمپلسری گروپ انشورنس کمپنی اسکیم ہوتی ہے جس کے اندر عجیب وغریب صورت حال یہ ہے کہ اگر کسی کا انتقال دوران سروس ہو جائے گا تو اس کو پوری رقم مثلاً اگر ایک لاکھ کا اگر اس کا انتقال ہوتا ہے تو اس کو وہ دیں گے ایک لاکھ روپیہ، جب بھی دیں ایک دو تین پانچ سال میں انتقال ہو جائے لیکن اگر وہ ریٹائرمنٹ لے گا تو اس کو کل چالیس ہزار روپے ملیں گے اور انتقال کرے گا تو ایک لاکھ روپیہ ملے گا، جب کہ ایک سو بیس روپے سب کو دینے ہیں، جو ادائیگی ہوگی وہ چالیس فیصد ہوگی اور جو رسک ہوگا اس میں وہ صد فیصد پائے گا، چاہے اس نے کتنا ہی کم جمع کیا ہو، اس کے علاوہ بھی اور کئی اسکیم ہے۔

احسان الحق:

اس میں میں اپنا ذاتی تجربہ بتاتا ہوں کہ بینک میں ہمارے یہاں ایک ایسی اسکیم تھی اور ایک سو بیس روپے ایک سال میں لئے جاتے تھے اور اس میں ہم کو فری ٹریٹ منٹ ملتا تھا، اس میں میں نے خود ہی بائی پاس سرجری کرائی، میں نے اسٹنڈ نگ کرائی، تقریباً دو لاکھ روپیہ کا اس اسکیم سے فائدہ اٹھایا، تو اس میں وہ ایک سو بیس روپے لیتے تھے، لیکن وہ ایک سو بیس روپے میں

انشورنس کمپنی کا کام نہیں چلتا، یہ جو میڈیکل اسکیم ہوتی ہے وہ بینک نے اپنے طور پر بنائی ہوئی ہوتی ہے، اس میں کوئی کمپلیکیٹیڈ بات نہیں ہوتی۔

گروپ انشورنس کے لئے ضرور باہر کی کمپنی سے رابطہ کر لیتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں جو ڈیمانڈ تھی آفیسرز نے کہ دوران سروس تو یہ فیسلٹی مہیا ہوتی ہے ریٹائرمنٹ کے بعد بینک کوئی ایسی اسکیم بنا کے دے دے تو اس میں فائدہ ہو جائے گا تو اس میں انشورنس کمپنی نے رابطہ کیا گیا تو اس میں جہاں ہم ایک سو بیس روپیہ دیا کرتے تھے اس نے تین ہزار کی ڈیمانڈ کی کہ تین ہزار روپے سال میں اگر آپ دیں تو ہم اس کی ذمہ داری لیں تو یہ سمجھئے کہ باقی جو فرق رہا ایک سو بیس روپیہ اور تین ہزار کا، وہ سب بینک نے بیئر کیا، بالکل یہی معاملہ گروپ انشورنس کا ہے کہ بہت سارا پریمیم جو ہے وہ ادارہ خود دیا کرتا ہے، اور تھوڑا پریمیم وہ امپلائی دیا کرتے ہیں۔

مولانا محی الدین غازی:

اصل میں یہ جو سوال نامہ آیا تھا اور اس میں جو صورت مسئلہ کی وضاحت کی گئی تھی اس صورت میں مسئلہ کو ماہرین کے ذریعہ جو سند ملنی چاہئے تھی وہ ہماری امید کے خلاف ہوئی وہ ساری چیز مل نہیں سکی، انشورنس کے سلسلہ میں تو سارا موقف واضح ہے متفق علیہ ہے، اس کے بعد پھر میڈیکل انشورنس کے سلسلہ میں ہمیں دوبارہ بیٹھنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ اس بارے میں جو جواب سامنے آرہا تھا سوال نامے سے وہ یہ کہ یہ تجارتی اور استحصالی کے بجائے رفاہی اور خدمت کی اسکیم ہے، اب چونکہ مقاصد میں فرق ہو گیا، اس لئے اس موضوع پر غور کیا جائے، ورنہ اس موضوع پر غور کرنے کی بھی ضرورت نہیں تھی، لائف اور دوسرے انشورنس کی طرح اس کا بھی وہی فیصلہ تھا تو یہ جو بنیادی نوعیت کا فرق سامنے آیا ہے، یہ فرق کیا واقعی ہے یہ ماہرین سے میری گذارش ہے کہ وہ یہ بتائیں کہ واقعی جو سرکاری انشورنس کمپنی ہے وہ خالص رفاہی ہے، تجارتی نہیں ہے اور جو پرائیوٹ کمپنیاں اس کو بنا رہی ہیں وہ بھی اتنے کم مقدار میں اس کو چلا رہی ہیں کہ

ابھی گویا فی الوقت رفاہی اور مستقبل میں ہوسکتا ہے کہ اس کے لئے وہ نفع کا سامان بنے جو جواز دیا گیا، ایک بات تو یہ ہے، دوسری چیز یہ کہ سوال نامہ کے صورت مسئلہ میں یہ بات بھی تھی کہ بعض دوسرے ملکوں سے میڈیکل انشورنس ضروری ہوتا ہے، لیکن کیا خود ہندوستان میں بھی بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنی میں ملازمت کے لئے میڈیکل انشورنس کو کرانا لازم ہے، میرے علم کے مطابق بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنی میں ہندوستان کی میڈیکل انشورنس تو کرانا ضروری ہے اور ہندوستان کی یونیورسٹیز میں ایڈمیشن کے لئے بھی میڈیکل انشورنس کرانا ضروری ہے تو کیا صورت ایسی ہی ہے؟

مفتی زاہد علی:

اس میں بہت سے وہ لوگ جو ہیلتھ سے وابستہ ہیں ان کو الگ سے اس کا پیسہ بھی ملتا ہے مثلاً ہمارے یہاں ایک صاحب میڈیکل اٹنڈنس میں سات سو روپیہ اور چپراسی کے مقابلہ زیادہ ملتے ہیں ان کو اور ساتھ میں اس کا میڈیکل انشورنس بھی ہوتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے مولانا محی الدین غازی صاحب کے سوال کے پس منظر میں کہ سوال نامہ میں ایسی کوئی بات ذکر نہیں ہے، یا کوئی جواز کا رخ بھی اختیار نہیں کیا جاتا ہے، ایسا ہے کہ عالمی سطح پر جو مختلف اکیڈمیاں ہیں، انھوں نے مسئلہ تامین پر اور تامین صحی پر الگ الگ بحثیں کی ہیں اور تامین صحی کے مسئلہ پر رائے منقسم ہے بہت سے ملکوں میں، تو اس پس منظر میں یہ سوال نامہ ہے اور اس میں انہیں ماہرین کے جو سوالات کئے گئے تھے اس کی روشنی میں یہ لکھا گیا تھا کہ واقف کار لوگوں کا کہنا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا شعبہ مسلسل اور بہت زیادہ خسارہ میں چل رہا ہے، حکومت اس کو اس تصور سے چلا رہی ہے کہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل

ہوگا ان حضرات کی بات نقل کی گئی تھی، اور ایک بنیادی فرق تو سمجھ میں آتا ہے کہ لائف انشورنس ملکیں ربا کا پہلو بھی ہے، کیونکہ اگر وہ زندہ رہا موت اس کی اس درمیان واقع نہیں ہوئی تب بھی اس کے بعد اس کو رقم ملتی ہے اور میڈیکل انشورنس کا مسئلہ جو ہے اس میں رقم کا ملنا ضروری نہیں رہتا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں تھوڑا اختلاف رائے پایا جاتا ہے، اس پس منظر میں یہ سوال رکھا گیا ہے، اکیڈمی کی اپنی کوئی رائے نہیں ہے، آپ حضرات جو فیصلہ کریں گے وہی اکیڈمی کی رائے ہوگی۔

مفتی شیر علی گجراتی:

یہ بلوئی عام ہے اور بہت زیادہ مشہور ہوگیا ہے، ہمیں اس پر سوچنا چاہئے کہ ربا کی تعریف میں یہ سب صورتیں آتی ہیں یا نہیں، ربا عقد میں تراضی طرفین سے لین دین اور اس پر جو زائد ہو اس زیادتی کا نام ہے، بہت سی ایسی صورتیں رائج ہوگئی ہیں کہ جن میں تراضی طرفین نہیں ہوتا ہے، ایک طرف رضامندی ہوتی ہے تو دوسری طرف نہیں ہوتی تو جب دوسری طرف رضامندی نہیں ہے وہ مجبوراً قبول کررہا ہے تو اس کو آپ ربا کس اعتبار سے کہہ رہے ہیں؟ اس پر علماء کرام کو ذرا سوچنا چاہئے کہ رباء کی تعریف میں یہ سب صورتیں آتی ہیں یا نہیں، کیونکہ لین دین میں اور رضامندی طرفین میں جو زائد ہے وہ فضل ربا ہے، تو بدل کی صورت میں ربا کے تحقق کے لئے رضامندی طرفین سے ہونا چاہئے اور اگر ایک طرف مجبور ہے تو اس کو شریعت میں رباء نہیں کہتے ہیں، یہ ہے میرا خیال ہے۔

مفتی اقبال احمد قاسمی:

میڈیکل انشورنس کی تعارفی تفصیلات میں یہ بات آچکی ہے کہ میڈیکل انشورنس کرانے کا مقصد علاج ومعالجے کرانے کی مشکلات سے بچنا ہے، لیکن مسلمانوں کے لئے اس

سے استفادہ کی راہ میں رکاوٹ انشورنس کی حرمت ہے۔

اس سلسلہ میں احقر علاج معالجے کی بابت شرعی حکم کے حوالے سے یہ بات پیش نظر رکھنا چاہتا ہے کہ علاج ومعالجہ معاملے میں شریعت نے ممنوعات ومحرمات کے ارتکاب کے لئے لچک رکھی ہے اور انسانی زندگی کے تحفظ اور اس کی صحت کے بچاؤ کے لئے بہت سے مواقع میں نا جائز چیزوں کو جائز رکھا گیا ہے، مثلاً سونے کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن دانتوں کی بیماری میں سونے کے تار سے دانت باندھنے کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح ریشمی کپڑا مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن خارش کی وجہ سے اس کو پہننے کی اجازت ہے، امام ابویوسفؒ کے نزدیک بیمار کے لئے خون وپیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا از راہ علاج جائز ہے، بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفایابی کی اطلاع دی ہو اور جائز چیزوں میں اس کا بدل نہ ہو، یہی اور بھی مسالک میں ہے، علاج کے معاملہ میں شریعت کی اس نرم روش کا بھی تقاضا ہے کہ میڈیکل انشورنس میں مسلمانوں کو استفادے سے محروم نہ رکھا جائے، اگر خرابی بھی ہے، لیکن علاج کا یہ طریقہ مشکل کو آسان بناتا ہے تو اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

(۱) مولانا اقبال صاحب نے اہم پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' میں ضرورات سے ضرورات واقعہ مراد ہے یا ضرورت ممکنہ وہ ضرورت جو فی الفور واقع ہو چکی ہو اس سے محظورات کا جواز پیدا ہوتا ہے، یا وہ ضرورتیں جو امکانی طور پر پیدا ہو سکتی ہیں ان کا بھی جواز اس کی وجہ سے پیدا ہوگا؟ یہ غور طلب مسئلہ ہے، میرے خیال میں اس سے مراد وہ ضرورتیں ہیں جو وقوع پذیر ہو چکی ہوں۔

۲- ایک نکتہ اس میں اور زیر بحث آیا حضرت مولانا مفتی شیر علی صاحب کی طرف سے کہ ربا میں ضروری ہے کہ ایسا عقد معاوضہ ہو جس پر طرفین راضی ہوں اور ایک طرف سے زائد ہو

اور اس میں جہاں انشورنس کرانے پر آدمی مجبور ہے تو ایک طرف سے تو رضامندی پائی جاتی ہے اور ایک طرف سے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے، تو اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ ایک ہے دل کی آمادگی کے ساتھ کرنا، فقہاء کی اصطلاح میں ایجاب وقبول میں جو رضا مراد ہے، اس میں دل کی آمادگی ضروری نہیں ہے، الفاظ وکلمات کے ذریعہ یا کسی دستاویز پر دستخط کے ذریعہ اگر آپ نے بظاہر چاہے کسی مجبوری ہی کی وجہ سے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا تو ایجاب وقبول کا تحقق ہو گیا، اور اگر اس نے اگر کسی مجبوری سے کیا ہے تو گناہ گار نہیں ہوگا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ چیزیں ربا کے تحقق میں مانع نہیں ہوگی، ایسا خیال ہوتا ہے۔

مولانا سعید الرحمٰن:

حضرات ماہرین نے جو یہ رائے پیش کی کہ "لائف انشورنس" میں جمع کی جانے والی رقم، اور صحت انشورنس میں جمع کی جانے والی رقم میں کوئی فرق نہیں ہے، ڈوبنے یا ضائع ہونے کے اعتبار سے تقریباً دونوں متحد ہیں، اس لئے یہ بات تو طے ہونی چاہئے کہ یہ جمع کی جانے والی رقم جو ہے، یہ خود کس حد تک جائز ہے؟، سب سے پہلے تو یہ مسئلہ ہے، اس کے بعد آپ نے یہ بات کہی کہ ایک دفع ضرر موہوم کے لئے ارتکاب محظور فوری طور پر کیا جائے گا، یہ بات تو شرعاً درست نہیں ہونی چاہئے؟ تیسری بات یہ میرے ذہن میں آرہی ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے: "التداوی لیس بواجب" تو کیا اس حوالہ سے ہر آدمی کے لئے ہر حال میں تداوی واجب ہے؟ اگر ہر حال میں واجب نہیں ہے تو احکامات میں فرق ضرور ہونا چاہئے، جب تداوی ہی لازم اور واجب نہ ہوگی تو پھر انشورنس کا مسئلہ ایک مشکل مسئلہ ہوگا، وہاں تک پہنچنے کے لئے افراد کے اعتبار سے احکامات بھی مختلف ہوں گے، یہ دو تین اہم باتیں میرے جو ذہن میں تھیں، اسی طرح شامی میں ایک جزیہ یہ بھی ہے کہ شوہر پر بیوی کا علاج کرانا واجب نہیں، حالانکہ اور نفقات تو واجب ہیں، تو دوا علاج بھی واجب ہونا چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

میرے خیال میں یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ شوہر کے ذمہ بیوی کا علاج ہے یا نہیں، اور اس وقت ہمارے زیر بحث بھی نہیں ہے، اور ہمارے مولانا سعید الرحمان صاحب نے جو بات کہی کہ علاج واجب نہیں ہے، اس کا مقصد فقہاء کے بیان میں یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے علاج نہیں کروایا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کی وجہ سے گنہگار اور قاتل نفس نہیں سمجھا جائے گا ،لیکن یہ تو حقیقت ہے کہ اگر بیماری پیدا ہو چکی ہو تو اس کے لئے بعض محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

الحمد للہ یہ علماء کی محفل ہے، اور ایسے مواقع بہت کم آتے ہیں کہ اس طرح کی محفل میں علمی مباحث سامنے آئیں، ایک طرف تو فقہاء نے یہ بات کہی ہے کہ علاج کرنا جائز ہے، مباح ہے، لیکن اس کے بعد یہ بھی لکھتے ہیں کہ نصوص اور فقہاء کی تصریحات کی بنیاد علاج کے باب میں پر بہت سی محرمات کی گنجائش دی گئی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ جو احکام شرعیہ کے مدارج اور اس کے جو مراتب ہیں اس کے اعتبار سے احکام دیئے جاتے ہیں، علاج کو جائز کہنا خود قابل بحث چیز ہے، خاص طور سے یہ کہ بیوی کا علاج شوہر کے ذمہ ہے یا نہیں، مجھے یاد پڑتا ہے ایک تفصیلی بحث حضرت قاضی صاحبؒ کی اس موضوع پر آئی تھی، لیکن چونکہ مسئلہ یہاں پر دوا علاج میں جان کی حفاظت کا ہوتا ہے، اور جہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ ایک علاج سے جان کا بچنا ممکن ہوتا ہے اور اس میں بے اعتدالی کرنے سے جان کے فوت ہونے کا خطرہ ہے، ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے۔ تو ایک طرف ان کو مباح کہہ رہے ہیں، دوسری طرف گویا ہم نے اس کی خاطر اس طرح کے محرمات کے استعمال کی گنجائش دی ہے۔ اس طرح سے ہمیں غور کرنا چاہئے کہ صرف مباح کہنے کی بنیاد پر ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی اہمیت بہت کم ہوگئی ہے، یا قابل رحم چیز نہیں ہے، یہ بات

نہیں ہے۔

شریعت میں جو ضروریات ہیں، حاجیات ہیں اور تحسینیات ہیں، اس کا تعلق چونکہ ضروریات سے ہے، جیسے نفس انسانی کی بقا، مال کی بقاء ودین کی بقا، اس لئے یہاں اس حکم کو مباح قرار دے رہے ہیں۔ اب ایک مسئلہ مان لیجئے تصویر کا ہے ہم اس کو حرام کہتے ہیں اور ہم نفلی حج کرنے جاتے ہیں، حج فرض کی بات نہیں کر رہا ہوں، نفلی حج کرنے کے لئے تصویر کھینچواتے ہیں اب یہاں غور کرنے کی بات ہے کہ ایک طرف تو نفل حج کرنا کیا ہے؟ واجب وفرض نہیں ہے، لیکن تصویر کھینچوانا جو کہ حرام ہے، پھر بھی تصویر کھینچوانے کا ہم ارتکاب کر رہے ہیں تو ہمارے لئے غور کرنے کی یہ بات ہے کہ ہم مقاصد شریعت کی علامہ شاطبی نے جو تقسیمات کیں ہیں اس کو سامنے رکھ کر زیر بحث مسئلہ پر غور کریں، بہر حال وقت مختصر ہے، اس لئے اس وقت اس پر زیادہ گفتگو نہیں ہوسکتی ہے۔

انشورنس کے تعلق سے جو بات مولانا اقبال صاحب نے کہی ہے وہ بھی قابل غور ہے کہ بہر حال علاج معالجے کے باب میں شریعت نے بہت کچھ سہولتیں رکھی ہیں، تو اگر صورت حال یہ ہو جیسا کہ میں نے یہ بات عرض کی کہ امریکہ اور یورپ وغیرہ کے کئی ملکوں میں ہے، جہاں انشورنس کے لزوم کی بات ہے، وہاں لزوم کی بات ہوگی، لیکن جہاں لزوم نہ ہو، لیکن عملاً علاج اتنا گراں ہو گیا ہو کہ وہاں پر گویا عام طریقے سے ہیلتھ انشورنس کے بغیر علاج کا امکان نہ ہو سخت تنگی کا باعث ہوتا ہو تو ان ملکوں میں ظاہر بات ہے کہ یا تو ہم متبادل اسلامی انشورنس بیمے کا تصور پیش کریں اور اس کو عملی شکل دیں یا پھر انہیں میں کوئی ایسی راہ تلاش کریں جس میں مشکلات کا حل ہو، افسوسناک بات یہ ہے کہ جو سہولتیں ہمیں مل رہی ہیں اور ان میں ناجائز پہلو بھی شامل ہیں، اس کا متبادل شرعی حکم مہیا کر کے عملاً اس کو ہمیں برپا کرنا چاہئے اور اس کو سماج میں نافذ کرنا چاہئے، یہ نہیں ہو پا رہا ہے، چاہے اسلامی بینکنگ کی صورت میں ہو، انشورنش کے تعلق سے ہو

بہر حال یہ تعاونی جذبے کے ساتھ اس طرح کا اگر کام کیا جائے تو کچھ اہل خیر ہمت کریں اور کام شروع کریں تو ہوسکتا ہے کہ کام پھیلے اور امت کو بہت بڑا فائدہ حاصل ہو، یہ گفتگو علماء کی ہے اس میں اس طرح کے مباحث آئیں گے اور فائدہ ہوگا انشاء اللہ۔

الشیخ عبد القادر العارفی:

اس وقت جو ہمارے علماء اور مشائخ کی طرف سے ''میڈیکل انشورنس'' کے موضوع پر قیمتی مناقشات، بحثیں اور عرض مسئلہ کی شکل میں مقالات کا خلاصہ پیش کیا گیا عمدہ اور علمی بحثیں تھیں، اللہ تعالیٰ تمام حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے یہاں ایران میں ''صحت بیمہ'' حکومت کی طرف سے لازمی نہیں ہے، مگر وہاں پر جو دشواری ہے وہ یہ کہ عام طور پر جو لوگ بیمار پڑتے ہیں اور کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں وہ سرکاری شفاخانوں سے رجوع ہوتے ہیں، بیمار شخص ایک دن، دو دن وہاں رہتا ہے تو اس کے اخراجات ایک ایک لاکھ تک پہنچ جاتے ہیں، بسا اوقات ان بیماریوں کی وجہ سے مہینہ اور دو دو مہینے اسپتال میں رہنا پڑتا ہے، اگر بحکم خداوندی شفایاب ہوتے ہیں تو بھی اور اگر کسی کا وہیں وقت موعود آجاتا ہے اور وہاں سے جسد خاکی لانے کی نوبت آتی ہے تب بھی دونوں صورتوں میں جب تک شفاخانوں کے ذمہ داران اپنے ضابطے کے مطابق پوری رقم وصول نہیں کر لیتے لاش تک نہیں لانے دیتے، اوران اخراجات کی شرح لاکھوں بلکہ دس دس لاکھ تک ہندوستانی کرنسی میں پہنچ جاتی ہے۔

ان مالی دشواریوں اور اس قدر گراں علاج کے بار کو لوگوں سے کم کرنے اور اس باب میں لوگوں کو آسانیاں فراہم کرنے کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی جماعت اہل سنت ایران کے علماء نے آج سے پانچ سال قبل اپنی فقہی نشست رکھی اور بحث و مناقشہ اور غور و خوض کے بعد ''میڈیکل انشورنس'' کے جواز کا اجتماعی فتوی دیا ''للأجل هذه هناک تکلم العلماء

والشيوخ في هذا الموضوع قبل خمس سنوات في إحدى البرامج الفقهية التي تم تنظيمه من قبل مجمع الفقه الإسلامي لأهل السنة في ايران وتكلموا في هذا الموضوع، وافتوا بجواز هذا أي لهذه الضرورة"۔

جہاں تک انشورنس کی دوسری اقسام کا تعلق ہے جیسے گاڑی وغیرہ کا انشورنس، تو اس کے بھی جواز کا فتوی ضرورت کی بنا پر ہمارے یہاں کے علماء نے دیا ہے، "فهذا أيضا افتى بجوازه لأجل الضرورة" کیونکہ حکومت نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ بغیر انشورنس کے کسی بھی شخص کو گاڑی چلانے کی اجازت نہیں ہے، اس کو اضطراری یا غیر اختیاری، یا اجباری انشورنس بھی آپ کہہ سکتے ہیں۔

انشورنس کی تیسری قسم ہے جسے ہم "اجتماعی انشورنس" کہتے ہیں، جس کی شکل یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ جو شخص اپنا انشورنس کرانا اور حکومت کی اس پالیسی سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے وہ آئے اور اپنا انشورنس کرائے، اور عمر کے جس مرحلہ میں ہے اسی حساب سے پریمیم جمع کرائے۔ پالیسی کے حساب سے اگر اسی درمیان موت واقع ہوگئی تو انہیں حکومت متعین رقم اس کے ورثاء کو دے گی اور طبعی یا حادثاتی موت واقع نہیں ہوتی تو ان کے پیسے انہیں واپس ملیں گے، یہ مسئلہ ایران میں علماء کے درمیان زیر بحث ہے، میں آپ حضرات سے یہ امید کرتا ہوں کہ اس پر بھی آپ حضرات روشنی ڈالیں۔

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے جس پر علماء کا خیال ہے کہ اس میں غرر ہے، یا قمار ہے، یا دوسری شرعی قباحتیں ہیں، میرے خیال میں "تأمین اجتماعی" میں غرر وقمار وغیرہ سے متعلق ایسی کوئی بات نہیں ہے، یہ انشورنس اختیاری ہے جس کا جی چاہے کرائے جس کا جی نہ چاہے نہ کرائے، جزاکم اللہ خیرا۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی:

ابھی مولانا عتیق احمد صاحب نے جو بات فرمائی دراصل انہوں نے میرے خیال میں

ایک اشکال پیش کیا ہے کہ ایک طرف تو فقہاء جان بچانے کے لئے شراب کے پینے کی اجازت دیتے ہیں تو دوسری طرف علاج کو صرف مباح کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس اشکال کا رفع کرنا کوئی زیادہ مشکل نہیں ہے، اصل میں علاج کا لفظ بہت ساری شکلوں پر حاوی ہے، لیکن یہ جو شریعت کی طرف سے احکام دیئے گئے ہیں یہ سب شکلوں پر حاوی نہیں ہیں، خواہ شراب پینے کی اجازت یا مردار کھانے کی اجازت، وہ قرآن مجید کی اس آیت سے ماخوذ ہے: "**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**" وہ اس مرحلہ کو پہنچ جائے مرض کہ اس کے بغیر جان بچ ہی نہیں سکتی، چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جان بچانے کا واحد ذریعہ رہ گیا ہو اور اس حرام چیز کے استعمال کے علاوہ اور کوئی جائز ذریعہ باقی نہ رہا ہو، طبیب حاذق نے، مسلم (بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ مسلم طبیب ہو)، اس نے اس کی اجازت دے دی ہو، تو گو وہ مرحلہ جواز کا الگ ہے اور کسی حرام چیز کے استعمال کے جواز کا مسئلہ الگ ہے، دونوں چیزیں الگ الگ ہیں، چنانچہ جن حضرات نے اجازت دی ہے، انھوں نے اسی آیت کو مستدل بنایا ہے، یعنی: "**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**" کو۔ یا پھر "عرنیین" کے واقعہ کو مستدل بنایا گیا ہے، عرنیین کے واقعہ میں "اشربوا من أبوالها وألبانها" فرمایا گیا تھا۔ اسے منسوخ کہا گیا ہے یا یہ چونکہ اس کا اگلا حصہ عرنیین کی آنکھیں پھوڑیں گئیں۔ اور کیا کیا گیا، وہ بالاتفاق منسوخ ہے، تو بعض نے اس کو منسوخ قرار دیا ہے، یا بعض نے اسے خصوصیات نبوی ﷺ میں سے قرار دیا ہے، جن لوگوں نے مطلقاً ہر علاج میں حرام کے استعمال کے جواز کی اجازت نہیں دی ہے، اور رہا یہ درجہ کہ جس میں آج کل جان کا خطرہ نہ ہو، بس یہ ہے کہ مثلاً اس کے کچھ اس کے کام متاثر ہو جائیں گے، وہ کچھ دن بخار میں مبتلا رہے گا، کام پہ نہیں جائے گا، یا نماز بیٹھ کر پڑھنے لگا، تو غالباً یہ دو درجے الگ الگ ہیں، اس لئے ان دونوں میں خلط ملط کرنے سے اشتباہ اور اشکال پیدا ہوتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

مولانا کی گفتگو سے بہت مفید بات سامنے آئی کہ ایک ہے مطلق علاج کو جائز کہنا کہ یہ جائز ہے، یہ مطلق حکم لگانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بعض ایسے مرحلے مرض کے ہوتے ہیں جس میں علاج ضروری ہوتا ہے، تو گویا وہاں لازم ہوا اور علاج واجب ہوا، اس مرحلہ کو گویا فقہاء نے واجب قرار دیا ہے، خیر یہ تو یہ علمی محفل ہے، اس طرح کی گفتگو آتی رہے گی، دراصل احکام کے جو مدارج ہیں ایک تو وہ جو ضروریات ہیں، ضروریات خمسہ یا ستہ اس کے تعلق سے جو احکام ہیں، مال کا تحفظ ہے، دین کا تحفظ ہے، جان کا تحفظ ہے، تو ان چیزوں کو غیر معمولی اہمیت ہے شریعت میں جس اور اس کے بعد جو حاجیات کا درجہ ہوتا ہے، تحسینیات کا درجہ ہوتا ہے، تو جن احکام کا تعلق تحسینیات سے ہے، مثلاً ستر عورت ہے، لباس ہے، یہ چیزیں تحسینیات کے قبیل کی ہیں اور تحسینیات کا اگر کوئی حکم واجبی بھی ہو تو اس میں شریعت گنجائش رکھتی ہے، جب مسئلہ آجائے گا ضروریات کا، تو ہم جب غور کریں ان احکامات پر تو ایک طرف مان لیجئے جو پہلے مثال دی تھی، تصویر کو اگر حرام کہتے ہیں، پھر بھی نفلی حج کے لئے تصویر کھینچوانا اور بعض کارروائی ضروری ہوجاتی ہے اور بعض دفعہ انشورنس بھی ضروری ہوجاتا ہے، جیسے ہوائی سفر ہے ظاہر ہے انشورنس ضروری ہے اس لحاظ سے آپ دیکھیں تو گویا ان کو صحیح نہیں ہونا چاہئے؟ لیکن دوسری طرف اس بات کو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جو عبادات کا حصہ ہے، یہ ہماری ضروریات میں شامل ہے، ضروریات خمسہ میں، تو ضروریات کے تحفظ کے لئے اور اسی کی رعایت میں یہ ان چیزوں کو کرتے ہیں، یا مثلاً علاج کا معاملہ ہے، اگر ڈاکٹر ضرورت سمجھتا ہے کہ اس حصہ کو دیکھے بغیر علاج ممکن نہیں ہے تو اس کو ہم گویا اجازت دیتے ہیں، یہ کوئی جھکاؤ کی بات نہیں ہے، ایک نکتہ کی میں نے وضاحت کرنی چاہی ہے، بہر حال آپ حضرات کو اظہار رائے کا پورا موقع ہے، فرمائیں آپ لوگ جو فرمائیں۔

ایک آواز

میری گذارش یہ ہے کہ یہ حضرات جن کو ہم ذمہ دار سمجھتے ہیں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ہوں، مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب ہوں اور یہ حضرت (مولانا عتیق احمد صاحب) ہوں آپ ہمارے لئے قابل احترام ہیں، ہم سر پر بیٹھائیں آپ حضرات کو، ایک رائے آتی ہے جواز کی تو بھی کچھ بولیں اور عدم جواز کی آئے تو بھی آپ یہ سمجھانے کی کوشش کریں، آپ کے درجہ کے لئے میں سمجھتا ہوں مناسب نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد صاحب

آپ نے جو بات فرمائی ہے وہ آپ کے اخلاص کی بنیاد پر ہے، اور ویسے ہم سبھی حضرات اس بات کو محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے ذہن میں اگر کوئی بات ہو تو آپ کے سامنے پیش کر دینا بھی ہماری ذمہ داری ہے، اور فیصلہ تو وہی ہوگا جو شرکاء کی رائے ہوگی، کمیٹی بنے گی اس میں جو حضرات ہوں گے، میں نے تو اپنے حساب سے مسئلہ کی وضاحت کرنی چاہی تھی۔

مفتی ظہیر الدین کانپوری:

میں تھوڑی سی توجہ ایک دوسرے موضوع کی طرف دلانا چاہتا ہوں کہ ہم کو اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض اصطلاحات اگر اس کو شرعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اصطلاح بدل سکتی ہے، مثال کے طور پر لائف انشورنس تو ٹھیک ہے اس میں قباحت موجود ہے، لیکن میڈیکل انشورنس اس کا نام ہم نے تو انشورنس رکھ دیا ہے، لیکن حقیقی اعتبار سے اگر اس کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقد اجارہ ہے یا ٹھیکہ داری ہے کہ ایک طرف ایک شخص گویا کہ اپنی کمپنی سے معاملہ کر رہا ہوتا ہے یا جو بھی کمپنی انشورنس کر رہی ہے کہ آپ ہمارے اتنی اتنی مدت تک علاج کی ذمہ داری لے لیجئے، رہی یہ بات، کہ ایک نقطہ مقالہ نگاروں کی

جانب سے اٹھایا گیا ہے کہ یہ امر موہوم ہے، بیماری ابھی ہے ہی نہیں، لیکن یہاں یہ بتائیے کہ ظن غالب کے اعتبار سے کوئی بھی شخص بیماری سے پاک ہے کیا؟ اگر مان لیجئے کہ اس نے ساٹھ سال کا بیمہ کروایا ہے جو ریٹائرمنٹ تک کا اس کا بیمہ ہے، عام طور سے ظن غالب یہ ہے کہ وہ بیمار ضرور ہوتا ہے، مثال کے طور پر آپ کسی وکیل کو ماہانہ طور پر رکھ لیجئے کہ جتنے بھی کیس ہمارے آئیں گے آپ اس کو ڈیل کریں اور ہم آپ کو ماہانہ اتنی تنخواہ دیں گے، اسی طریقے سے اگر پریمیم کے نام سے اس کو ادا کرتے ہیں تو وہ ماہانہ دی جانے والی رقم کو اگر اجرت کا نام دے دیں تو اس میں کونسی پریشانی ہے۔

اسی طریقے سے کسی ڈاکٹر کو آپ ماہانہ اجرت پر رکھ لیں کہ آپ ہمارا علاج معالجہ کیجئے ہم آپ کو ماہانہ ایک ہزار روپیہ دیں گے تو کیا یہ ناجائز ہوگا؟ اس پر بھی اگر تھوڑا سا غور کرلیا جائے تو بہتر ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

بس ایک بات یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اجارہ میں اجرت بمقابلہ عمل کے ہوتی ہے، اجرت بمقابلہ مال کے نہیں ہوتی ہے، یعنی عقد اجارہ میں ایک طرف سے مالی عوض اور ایک طرف سے عمل پایا جاتا ہے اور یہاں جب کوئی کمپنی آپ کے علاج کا ذمہ لیتی ہے تو اس میں دوائیں بھی داخل ہیں اس میں اور بھی بہت سی چیزیں جو میڈیکل میں استعمال ہوتی ہیں، وہ بھی داخل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجرت میں عمل کا متعین ہونا آپ لوگ ضروری قرار دیتے ہیں، یہاں یہ عمل متعین نہیں ہوتا ہے، نہ معلوم کونسی بیماری ہو، کس طرح کی ضرورت پڑے، کس ٹسٹ کی ضرورت دامن گیر ہو تو اس پہلو سے بھی اگر غور فرمائیں تو مناسب ہوگا۔

مفتی ظہیر الدین:

اجرت کے معاملہ میں کافی حد تک جہالت کو برداشت کیا جاتا ہے ایک حد تک حتی

الاطلاق اتنا بھی کافی ہے، لیکن بیع کے اندر تو یقینی طور پر اس کا متعین ہونا ضروری ہوتا ہے، رہی بات عمل کے اعتبار سے علاج کرانا تو یہ عمل کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جیسے کوئی مستری ہے، آپ نے سائیکل دی اس نے پنچر بنایا اور پوری سروس کی اور مال بھی کچھ لگایا تو اگر مان لیجئے کہ کوئی کمپنی یا کوئی ٹھیکہ دار نے کہا کہ ہم آپ کی سائیکل کا پنچر بنوادیں گے، آپ نے اپنی سائیکل دے دی، اس نے اسے کھولا اور اس کی مرمت کی، ظاہر ہے اس میں محنت بھی لگی اور سامان بھی تو اس میں جو اس نے ٹیوب وغیرہ لگایا ہے، یہ کیا ہے، یہ مال نہیں ہے؟۔

مولانا خالد سیف للہ رحمانی:

اسی لئے فقہاء نے زکاۃ کے مسئلہ میں فرق کیا ہے، اگر اجیر کو اس عمل میں کوئی مال بھی استعمال کرنا پڑتا ہو، جیسے رنگ ریز رنگ کا استعمال کرتا ہو تو اس مال میں زکوۃ واجب ہوگی، یعنی باوجود اجیر ہونے کے، اس معاملہ میں اس کو مال تجارت کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے۔

مولانا ارشد فاروقی:

میڈیکل انشورنس کے سلسلے میں جو تفصیلات سامنے آئی ہیں تو اس میں اصولی طور سے دو باتیں سامنے آتی ہیں: اول یہ کہ صحت بیمہ کے جو اجزائے ترکیبی ہیں اس میں غرر، رباء، قمار ہیں، اس لئے اس کو حرام ہونا چاہئے اور حرام ہے، پھر دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ ضرورت کے تحت بہت سی چیزیں جائز قرار دی جاتی ہیں تو اس میں ضرورت کی تطبیق یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس میں خاص طور سے ہندوستان کو سامنے رکھا جائے تو وہ کمپنیاں، وہ یونیورسٹیاں، وہ مراکز جہاں انشورنس لازمی ہے کہ اس میں بغیر اس کے داخلہ نہیں ہوسکتا تو وہاں ضرورت کی بنیاد پر جواز کا فتویٰ دیا جانا چاہئے، پھر وہ ممالک جہاں جانے کے لئے یا وہاں قیام پذیر ہونے کے لئے یہ بیمہ کرانا ضروری ہے، وہاں بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ اب ایک مسئلہ اٹھتا ہے کہ اگر وہ شخص

بیمار پڑ جاتا ہے دوسرے ملک میں جہاں اس نے انشورنس کرایا ہے تو وہ زائد رقم جو اس کے علاج سے خرچ ہوتی ہے، اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کا استعمال اضطرار کی صورت میں جائز ہے، تو ہمارے سامنے جو ہم نے تجزیہ کیا ہے۔ .U.A.E کا، یا اسی طرح سعودی عرب کا تو ہمارے ملک سے جو مزدور طبقہ کے لوگ یا دوسرے طبقہ کے لوگ جاتے ہیں، وہ اس حال میں ہوتے ہیں کہ انشورنس تو کرانا ان کے لئے لازمی ہے، لیکن اگر وہ بیمار پڑے اور ان کا علاج ہوا تو کثیر رقم خرچ ہوئی اور اس کو ادا کرنا یا اس کو واپس کرنا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے، اس لئے اس زائد رقم کو اضطرار کی وجہ سے جائز سمجھنا مناسب ہوگا۔

پھر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب بھی کوئی نئی چیز ہمارے سامنے آتی ہے، اس طرح کی تو اس کو حرام کہہ دینا ہمارے لئے تو بہت آسان ہے، ہم حرام کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا بدل یا نعم البدل جو بہت وسیع پیمانہ پر ہے، عملی طور پر، پیش کرنا ہمارے سماج اور ہماری قیادت کے لئے ذرا مشکل مسئلہ ہے اس واسطے ہمیں یہ بھی پیش کرنا ہوگا۔

مولانا مشتاق احمد باقوی:

میڈیکل انشورنس کے تعلق سے بات تقریبا آگئی، میں کہنا یہ چاہ رہا تھا کہ بیماری یہاں کئی قسم کی ہیں۔ ایک بیماری وہ ہے جس میں عام طور پر متوسط آدمی اپنے آپ کو برداشت کرلیتا ہے، بعض بیماریاں ایسی ہیں کہ وہ خرچہ برداشت نہیں کرسکتا، مثال کے طور پر 'دل' کی بیماری ہے اس میں لاکھوں روپے خرچ ہوجاتے ہیں، اگر کوئی متعین بیماری کے لئے، اگر کوئی متوسط آدمی انشورنس کرائے تو اس کے لئے کیا صورت اور کیا شکل اختیار کیا جاسکتا ہے، اس پر بھی غور کریں، اس لئے کہ عام طور پر متوسط آدمی دل کی بیماری کے علاج کرانے کے لئے بہت پریشان ہوجاتا ہے، اور بلکہ اپنے گھر وبار کو بھی وہ فروخت کردیتا ہے، لہذا اس پر بھی غور کیا جائے۔

مولانا عبدالقیوم:

یہ بات تو ٹھیک ہے کہ انشورنس کمپناں جتنی بھی ہیں ان کا اپنا کاروبار، سود، میسر اور غرر سے مرکب ہے اور اصولا ًبھی قسم کے انشورنس جو ہیں، جیسا کہ رائے دی گئی کہ ناجائز اور حرام ہی ہونا چاہئے، مجھے یہ بات عرض کرنی ہے وہ یہ کہ ہمارے اپنے ملک میں اسلامی اور جائز انشورنس کی کوئی صورت ہمارے پاس نہیں ہے، حالانکہ باہمی تعاون والی تکافل کی جو شکل ہے کوآپریٹیو انشورنس کی، اسلام میں اس کی شکل موجود ہے، اگر ہم اس بارے میں غور کریں کہ یہ جو کمپنیاں ہیں اس میں شریک ہونے والا اور انشورنس کرانے والا ہر فرد یہ سمجھے کہ میں اپنا پیسہ کمپنی کو بطور وقف اور تعاون دے رہا ہوں، بایں طور کہ میں اور اس کمپنی میں شریک ہونے والے تمام افراد اس سے فائدہ اٹھائیں گے، اگر میں بیمار ہوا تو میں بھی اپنی ضرورت کے بقدر فائدہ اٹھاؤں گا اور اس میں باقی جو لوگ ہیں وہ بھی فائدہ اٹھائیں گے، سال پورا ہو گیا، میں اپنی رقم کے استحقاق سے نکل گیا۔

ایک آواز:

اس سلسلہ میں فقہی جو جزئیہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنے کھلیان میں بیل لگا کر بالیوں سے گیہوں نکلوایا اور بیلوں نے اس پر چلتے ہوئے پیشاب بھی کیا، پاخانہ بھی کیا، تو فقہی جزئیہ موجود ہے کہ اس میں سے تھوڑا سا حصہ کسی کو صدقہ کر دیا جائے یا جو مزدور ہے اس کو دیدیا جائے اور باقی اناج کے بارے میں سمجھا جائے کہ جو میرے گھر آیا وہ تمام پاک ہے اور ناپاک اس کے گھر سے چلا گیا۔ تو کمپنی میں جو پریمیم جمع ہوتا ہے اس کی اصل رقم بھی ہوتی ہے اس کا سود بھی ہوتا ہے، کمپنی کے اخراجات بھی ہوتے ہیں تو مسلمان یہ سمجھے کہ میرے حصے میں جو کچھ آئے گا وہ خود پریمیم کا حصہ ہے اور کمپنی کے اخراجات اور کلیم میں یا دوسرے لوگ جو علاج کے اخراجات لیں گے مسلمان کے علاوہ وہ سودی رقم سے اپنے اخراجات وصول کر رہے ہیں۔

دوسرے یہ کہ آپ شیئرز کے کاروبار کو جائز کہتے ہیں ،حضرت مولانا مفتی تقی صاحب عثانی دامت برکاتہم نے یہ بات لکھی ہے کہ شیئرز کی خرید وفروخت چار شرطوں کے ساتھ جائز ہے،اسمیں ایک شرط یہ ہے کہ کمپنی کے حصص کو خرید وفروخت کرنے والا آدمی سال میں ایک مرتبہ ان کی میٹنگ ہوتی ہے وہ کم سے کم اپنی طرف سے درج کروائے کہ ہم سودی کاروبار کوفروغ نہیں دینا چاہتے ،اورآپ جائز کاروبار کرنے کے باوجود جتنا حصہ سودی لین دین کرتے ہیں اس کو بھی بند کیجئے ،شرعا یہ جائز نہیں ہے تو ہم ان کمپنیوں کو جب بھی آدمی پالیسی لے سب اسلامی صورت کے اعتبار سے انہیں یہ لکھے کہ آپ جو کچھ سودی لین دین کرتے ہیں اسلام میں یہ جائز نہیں ہے اوراس کو بند کرکے سرمایہ کاری کیا جائے ۔میری گذارش یہی ہے کہ وہ جو سود آرہا ہے وہ شیرز میں اس کے جواز کی جو بنیاد بنائی گئی ہے یہاں بھی اس کی بنیاد بنائی جائے ۔اور چونکہ ضرورت کا تحقق ہے بایں معنی کہ کوئی آدمی جب بیمار ہو جاتا ہے اور بالخصوص پانچ ،سات ،آٹھ ،دس ،امراض ایسے مہلک ہیں کہ ان کا علاج اچھے خاصہ مالدار آدمی کے لئے بھی ممکن نہیں ہے یا بہت مشکل ہے کہ اپنی رقم سے وہ علاج کرائے ۔اگر کرائے گا تو دیوالیہ ہو جائے گا ۔چہ جائیکہ کوئی غریب آدمی ،ایڈز میں ،کینسر میں ،دل کی بیماری میں یا گردے کی بیماری میں مبتلا ہو جاتے ہیں ،ان کے لئے تو جان کا مسئلہ ہوتا ہے،اس لئے اس پہلو پر غور کیا جانا ضروری ہے ۔

مولانا ولی اللہ رشادی:

میرے عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان الحمد للہ بہت سے رفاہی ادارے قائم کررہے ہیں اور کئے ہوئے ہیں ایسی خدمت ہورہی ہے ہر جگہ اور آئندہ بھی ہونے کی امید ہے انشاء اللہ،اس لئے حرام کو حلال بنانے کی فکر کرنے کی ضرورت نہیں جو حضرات یہ کہتے ہیں ۔ من نفس عن مومن قربة من قرب الدينا ، یہ سب معاوضہ لیکر کچھ پیسہ اپنا سودی پیسہ لینے کے لئے ہرگز نہیں ہے استدلال جو ہے بالکل ناحق ہے ، وہ ترغیب ہے مبتلا لوگوں کے لئے ،ان کی

تکلیفوں کو دور کرنے کے لئے تاہم سود پر کاروبار کے ذریعہ سے اس سے تھوڑا پیسہ لے کر زائد پیسہ سودی لگانا علاج معالجہ کرنے کی غرض سے اس میں بظاہر کوئی ترغیب نہیں۔

مولانا محی الدین غازی:

صورت مسئلہ میں کافی فرق ہو چکا ہے، اب سرکاری اور غیر سرکاری کی تفصیل بھی جیسا کہ یہ بات آئی کہ ختم ہو چکی ہے اور ہو رہی ہے۔ دوسری طرف پریمم بھی بڑھنے والے ہیں، اس کے علاوہ یہ کہہ رہا تھا کہ مولانا عتیق صاحب نے جو بات اٹھائی ہے ہندوستان میں کیا علاج واقعی بہت مہنگا ہے؟ اس پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ جہاں انشورنس لازم ہے ترقی یافتہ و دیگر ممالک میں تو وہاں پر صرف ایلو پیتھک طریقہ علاج ہونے کی وجہ سے علاج مہنگا ہے۔ ہندوستان میں ایک تو متبادل طریقہ علاج موجود ہے، رائج ہے جو بہت سستے ہیں (۱) نمبر (۲) یہاں پر طبی اداروں میں ویلفیئر ٹسٹ کا کالم بھی رہتا ہے، جس کی وجہ سے بڑی حد تک غریبوں کو سہولت ملتی ہے، جو لوگ اس سے فائدہ اٹھانا چاہیں۔ تو ان ساری چیزوں کو دیکھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لئے یہ ابھی ضرورت کا مسئلہ نہیں بنا۔ بعض مخصوص امراض ہیں جن میں ضرورت پڑتی ہے، بہت زیادہ رقم کی، وہ بہت ہی مخصوص ہے، اس میں ابھی اس طرح کی پوزیشن نہیں ہے نمبر ایک اور نمبر ۲ یہ کہ زیادہ پیسوں کی ضرورت اس وقت سے پڑنے لگی ہے جب سے ایلو پیتھک طریقہ علاج نے یہ جو رجحان دیا ہے کہ مرتے ہوئے آدمی کے بھی طبعی موت کو ٹالنے کی حتی الامکان کوشش کی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں بہت زیادہ پیسے خرچ ہوتے ہیں عجیب عجیب انداز میں ان کو ہوسپٹل میں رکھا جاتا ہے تو ان چیزوں سے ظاہر ہے ایک مومن کو پرہیز کرنا چاہئے، ظاہر ہے ابھی ہم اس مقام تک نہیں آئے ہیں، اس لئے ہمیں بچنا چاہئے۔

مفتی زاہد صاحب علی گڑھ:

میرا عرض کرنا یہ ہے کہ جو میں نے شروع میں یہ بات عرض کی تھی کہ جس میں لفظ

انشورنس تو نہیں تھا.M.A.S میڈیکل انشورنس کی اس کے بارے میں اگر چہ کوشش کی گئی ہے سرکاری وغیر سرکاری ختم کرنے کی، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں جو سرکار میں ہے تو چونکہ زمین وآسمان کا فرق ہے کہ جو اس کو واپس ملتا ہے، اس لئے اس کے جواز کی طرف توجہ دینے کی ضرورت بظاہر محسوس ہوتی ہے، اس کے علاوہ ایک اہم بات اور بھی ہے کہ چونکہ ہر حکومت آج کل اپنے کو رفاہی حکومت کہلانا چاہتی ہے، اور ہمارے یہاں کانسٹی ٹیوشن آف انڈیا کے اندر صحت اور تعلیم کو بنیادی اور اہم لسٹ میں رکھا گیا ہے، اس میں تینوں کی ذمہ داری رکھی گئی ہے، حکومت مرکزی، صوبائی حکومت، اور اسی طرح سے وہ فرد کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ بھی اس میں حصہ لے تو یہ گویا اہم مسئلہ ہے کوئی اتنا سرسری نہیں، اس لئے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، آٹھ، دس اتنے خطرناک امراض ہیں کہ یقینی طور پر بڑے صاحب حیثیت لوگ بھی اس میں کچھ نہیں کر سکتے، ایک بات یہ ہے کہ حضرت مولانا نے جو وضاحت فرمائی تھی وہ میں سمجھتا ہوں، اس کی مزید وضاحت ہو جائے، اس میں ذرا غلط فہمی اور التباس پیدا ہو گیا ہے، آپ نے حضرت مولانا شیر علی صاحب کی بات پر جو ارشاد فرمایا کہ ایجاب وقبول اگر چہ بظاہر صحیح نہ ہو، لیکن اگر وہ ہو جاتا ہے تو تسلیم کیا جائے گا میرا اس سلسلہ میں عرض کرنا یہ ہے کہ ہمارے حنفیہ کے یہاں اکراہ کی شکل میں بیع منعقد نہیں مانی جاتی ہے، لیکن طلاق وعتق کو منعقد مانا جاتا ہے، غالبا یہ بات ملتبس سی ہو گئی، اس لئے یہ بات عرض کی۔

مفتی عبد الرشید:

سب سے پہلی بات تو یہ کہ یہاں کوشش یہ ہونی چاہئے کہ کوئی شخص کسی پر ایسا لفظ یا ایسا انداز اختیار نہ کرے کہ کسی کی توہین معلوم ہو، ہر شخص اخلاص کے ساتھ بیٹھا ہوا ہے، اس سے پرہیز کیا جائے۔ دوسری چیز یہ کہ جن حضرات نے یہ تشبیہ دی ہے کہ حرام چیزوں سے علاج بیماری واقع ہونے کے وقت ہے اور اپنی دلیلوں کو پیش کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے

جواس پر فرق بیان کیا ہے کہ ایک ہے متوقعہ بیماری اور ایک ہے کہ محتملہ ،قرآن وحدیث میں اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ وہ بیماری ہے جو وقوع پذیر ہو چکی ہواور جن کا احتمال ہے،ان میں کوئی بحث نہیں ہے۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ جن حضرات نے یہاں پر دلیل پیش کی ہے وہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے، بلکہ تشبیہ صرف اس سلسلے میں ہے کہ شریعت نے لچک دی ہے یا نہیں؟ میں ان حضرات سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ جنہوں نے دانت کے ٹوٹنے پر سونے کے دانت لگانے کی اجازت دی ہے،فقہاء نے بتایاایک دانت ٹوٹنے سے کونسی قباحت ہوتی ہے وہ کھانا نہیں کھا سکتا، یااس کے حسن میں کمی آجائیگی ، آخر کس وجہ سے شریعت نے اور ہمارے فقہاء نے سونے کے دانت لگانے کی اجازت دی ہے یہ لچک نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ یہاں پر کوئی ضرورت بھی نہیں ظاہر بات ہے کہ یہ لچک ہی ہے اور یہ تشبیہ بھی صرف لچک کی بنیاد پر دی گئی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جان کے بیمہ اور صحت کے بیمہ میں فرق ہے۔ جان کا بیمہ جولوگ کراتے ہیں وہ لالچ ہوتی ہے کہ ہمیں زیادہ رقم شاید مل جائے ،لیکن آپ بتائیں کہ جب تک آدمی اپنے اندر یہ محسوس نہیں کرتا کہ میں کسی بیماری میں مبتلا ہوں اس وقت تک وہ بیمہ کراتا ہی نہیں، کسی کو پیسہ نہیں کاٹ رہا ہے کہ صحت کا بیمہ کرائے گا، جب وہ محسوس کر لیتا ہے کہ شاید کوئی بیماری مجھے متوقع ہے تب ہی وہ اس سلسلے میں بیمہ کرائے گا ،لہذا مقصد پر بھی نظر رہنی چاہئے کہ جان کا بیمہ اور صحت کے بیمہ میں ذرا سا فرق ہے۔

مفتی شیر علی گجراتی:

یہ جوادارے انشورنس کے قائم کئے گئے ہیں اس کا مطلب یہی ہے کہ مخلوق خدا کو فائدہ پہنچے ،لیکن اس پر غور کرنے کی بات ہے کہ ضرورتمند تو غریب ہوتے ہیں اب وہ بیچارے کہیں دیہات میں دور رہتے ہیں غریب ہیں وہ یہاں نہیں آسکتے ، اسپتال نہیں جا سکتے ،اسپتال پہنچنے کا بہت خرچہ ہے،تو وہ بیچارے محروم ہی رہتے ہیں،اور دوسری بات یہ ہے کہ جو بڑے بڑے مالدار

ہیں وہ زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں غریبوں کا تو بیچارہ اگر بیمار بھی نہیں ہوا تو پیسہ واپس نہیں ہوا تو یہ تو غریبوں کا نقصان ہے، اس لئے اس میں ایسا کچھ طریقہ ہونا چاہئے کہ ان غریبوں کا نقصان نہ ہو۔

دوسری بات یہ فرمایا کہ جو زائد رقم ان کو ملی تو وہ اس پر تو بہت سے حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن اس پر بہت کم نے کلام کیا کہ جو کوئی بیمار ہی نہیں ہوا اس کو کچھ نہیں ملے گا، تو اس پر غور کرنا چاہئے کہ اس کو کچھ فائدہ ملے۔

ڈاکٹر شیخ عبدالمجید سوسوہ:

حضرات علماء اور ہمارے دینی بھائیو!

حقیقت یہ ہے کہ آپ حضرات کی گفتگو کی، آراء اور بحثوں سے جو کچھ میں نے استفادہ کیا ہے اور آپ کی بحثیں سنیں ہیں ان میں اور ہمارے کہنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ آپ نے انہیں باتوں کو اردو زبان میں فرمایا ہے اور میں عربی میں آپ کے سامنے دہرا رہا ہوں۔

آج کا موضوع ہے ''میڈیکل انشورنس'' یہ یقیناً بڑا اہم مسئلہ ہے، اور مغرب کی تاجرانہ اقتصادی اور معاشی فکر کی دین ہے، جسے اس نے سماج کی معاشی دشواریوں کے حل کے طور پر رواج دیا ہے، بدقسمتی سے آج مسلم سماج بھی اس میں ملوث ہوگیا ہے، اب ہمارے سامنے دو ہی راستہ ہے یا تو ہم اس کا تجزیہ کریں اور اس میں سے خیر کا عنصر نکالیں اور اس کے متبادل کے طور پر اسلامی انشورنس کا نظام اپنی امت کے سامنے پیش کریں، یا پھر یہ کہہ کر کہ ہم مجبور ہیں اور اسے ضرورت واضطرار کا نام دے کر اس کے سامنے ہتھیار ڈال دیں اور اسی کو اختیار کرلیں۔

جہاں تک ''ہیلتھ انشورنس'' کا تعلق ہے تو یہ بات ہم سبھی لوگ جانتے ہیں کہ ''صحت کا بیمہ'' یعنی میڈیکل انشورنس'' دراصل جنرل انشورنس ہی کی ایک شاخ ہے، اور انشورنس جیسا کہ آپ حضرات علماء ہیں جانتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: تجارتی انشورنس، تعاونی انشورنس۔

تجارتی انشورنس کے بارے میں آپ لوگ جانتے ہیں اور آپ حضرات نے خود گفتگو فرمائی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ چونکہ اس انشورنس میں ربا، غرر اور قمار جیسی حرام چیزیں پائی جاتی ہیں، اس لئے یہ ممنوع ہے۔

اور ''تعاونی بیمہ'' ان چیزوں سے خالی اور پاک ہے، کیونکہ تعاونی بیمہ کا مقصد دراصل عوام کو ان مصائب سے نجات دلانا ہے، جن سے وہ اس وقت معاشی طور پر دوچار ہیں اور اس وقت کی میڈیکل انشورنس کی کمپنیاں اسی کا فائدہ اٹھا کر ضرورت، بیماری اور لوگوں کو سکون وراحت پہنچانے کا نام دے کر ان سے پیسے وصولتی اور ان پیسوں کو سودی کاروبار میں لگا کر کثیر سودی رقم حاصل کرتی ہیں، اس لئے:

اب ہمارے پاس صرف اور صرف تعاونی بیمہ کی شکل متبادل کے طور پر بچتی ہے، جس میں لوگ تعاونی اور تکافلی جذبہ سے اپنے پیسہ جمع کریں گے، اور جب ان میں سے کسی کے ساتھ کوئی حادثہ پیش آئے گا (خدا نہ کرے) تو ان کو حادثہ کے بقدر پیسہ دیا جائے گا، اس طرح اس کے نقصان کی تلافی ہوجایا کرے گی، اور ہر شخص کے لئے تعاون اور تکافل کا دروازہ کھلا رہے گا، اور اگر کسی کو کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو جمع کی ہوئی رقم کو اس کی طرف سے تعاون سمجھا جائے گا، تو یہ تعاونی بیمہ کی جو شکل ہے یہ مثالی اور آئیڈیل بن سکتی ہے۔

اور میڈیکل انشورنس کے بارے میں حتمی بات یہ ہے کہ شرعاً جائز نہیں ہے، سوائے اس کے کہ ضرورت شدیدہ واقع ہوجائے، اب اس حالت شدید کے کئی پہلو ہیں:

۱- اگر کہیں کسی معاملہ میں ضرورت شدیدہ واقع ہوجائے تو اس کے لئے شریعت میں حل موجود ہے، اب ضرورت یا تو اجباری اور اضطراری ہوگی، مثلاً حکومت نے قانون بنادیا کہ آپ کو انشورنس کرانا ہے، ظاہر ہے کہ یہ اجباری ہے، یا انسان خود ایسے حالات سے دوچار ہوجائے کہ بغیر انشورنس کے کوئی چارہ کار نہ ہو تو ایسی صورت میں قاعدہ شرعیہ: ''الضرورة

تقدر بقدرھا" کی روشنی میں اس حد تک اس کی اجازت ہوگی۔

۲- یہ ہے کہ تجارتی بیمہ کو بدرجہ مجبوی اور ضرورت کی بنیاد پر جائز قرار دینے میں کسی قسم کی سہل پسندی نہیں ہونی چاہئے کہ مجبوری کا نام دے کر اسی پر تکیہ کئے رہیں اور نہ ہی عوام کو اتنی تنگی اور سختی میں مبتلا کردیں، بلکہ عوام کو اس بات کے لئے آمادہ کرتے رہیں کہ وہ تعاونی انشورنس کی طرف راغب ہوں اور متبادل کے طور پر اسلامی انشورنس کا نظام اور نمونہ بھی پیش کرنے کی جد وجہد جاری رکھیں، اگرچہ اس میں کچھ وقت ہی کیوں نہ لگ جائے۔

جس طرح امت کو ربا اور حرام سے بچانے کے لئے اللہ کی توفیق سے اسلامی بینکنگ کے نظام کو بروئے کار لانے کی کوشش کی گئی اور آج اسلام کا مالیاتی نظام اسلامی بینکنگ کی شکل میں الحمدللہ موجود ہے، اسی طرح میں یہ کہتا ہوں کہ انشورنس کے سلسلہ میں بھی ضرورت کے نام پر اس قدر تساہل نہ برتی جائے اور اسلامی انشورنس کا نظام متبادل کی صورت میں پیش کرنے میں کوتاہی نہ کی جائے کہ لوگ موجودہ انشورنس میں ملوث ہوکر حرام چیزوں کے عادی ہوجائیں، بلکہ ہر حال میں متبادل سسٹم لانے کی کوشش کی جائے۔

ساتھ ہی اس مسئلہ کی طرف بھی آپ کی توجہ مبذول کراتا چلوں کہ بہت سے لوگ ''تعاونی انشورنس'' کو بھی جنرل انشورنس کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ جنرل انشورنس محض ایک امکانی اور احتمالی چیز ہے اور تعاونی انشورنس قطعی محتمل اور امکانی چیز نہیں ہے، اور میڈیکل انشورنس میں بھی کوئی احتمالی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ایک وقوع پذیر چیز ہے اور بہت سے لوگ بیمار پڑتے یں اور بیمار ہونا انسانی فطرت یہ کوئی امکانی چیز نہیں ہے، اور بسا اوقات لوگ دوسرے ادیان ونذ ہب کے لوگوں کی دیکھا دیکھی ان امراض کو قمار، سود اور غرر پر مشتمل تجارتی بیمہ جیسی حرام چیزوں کو برتنے کے لئے گنجائش کا ذریعہ تصور کرنے لگتے ہیں، یہ انسانی فطرت ہے، اس میں علماء کے لئے دانشمندی کی ضرورت ہے۔

اس لئے محض ضرورت کا نام دے کر علی الاطلاق حرام کے دروازے کو نہ کھولا جائے ۔ بلکہ اس بات کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کیا جائے کہ جب تک لوگ اس حد کو نہ پہنچیں جس میں حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تب تک محض ضرورت کے نام پر اس کی اجازت نہ دی جائے جن کی حرمت کتاب وسنت سے واضح ہے۔ یہ شریعت کے مسلمات میں سے ہے اور واضح ہے، یہاں علماء اور فقہاء تشریف فرما ہیں اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ حرج اور تنگی کی کیا حد ہے، غور کریں اور سوچیں تا کہ کسی امر کی واضح حرمت کا حل تلاش کرسکیں۔

میں آخر میں اللہ تعالی سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی تمام مسلمانوں کو میڈیکل انشورنس اور انشورنس سسٹم کے اسلامی متبادل نظام کا حل اور نمونہ ایجاد کرنے اور پیش کرنے میں ہمیں توفیق دے اور ہماری مدد فرمائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

یہ آخری نشست تھی اس میں مولانا عبید اللہ صاحب، کمیٹی کا اعلان فرمادیں گے، ایک بات وضاحت کے طور پر عرض کر دیتا ہوں کہ ایک مسئلہ جو بار بار اٹھ رہا ہے علاج کے لئے محرمات کے استعمال کا، اس پر تو میں اظہار رائے کرنا نہیں چاہتا لیکن جو اکیڈمی کا سمینار ہوا تھا میڈیکل مسائل پر علی گڑھ میں، اس میں یہ بحث تفصیل سے آچکی ہے کہ کن حالات میں علاج کے لئے ممنوعات کا استعمال کرنا شرعا درست ہوگا۔ اور میں نے جو بات کہی تھی ضرورت واقعہ اور ضرورت ممکنہ کی، اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ خاص علاج کے بارے میں یہ بات عرض کر رہا ہوں، میں نے فقہاء کا جو قاعدہ ہے: ''الضرورات تبیح المحضورات'' ، تو اس سے کس درجے کی ضرورت مراد ہے، اس بارے میں عرض کر رہا تھا، اور وہ جو سونے کے دانت والی بات ہے وہ الگ مسئلہ ہے جو آپ قواعد کی کتابوں میں پڑھتے ہیں کہ حاجت کو بھی کبھی کبھی ضرورت کے درجے میں لے لیا جاتا ہے، اور'' الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة'' ، اس قاعدہ کے تحت اہل علم نے اس کو داخل

فرمایا ہے، بہر حال ایک بات اصولی طور پر ہم تمام رفقاء کی طرف سے ہے حضرت مولانا عبید اللہ صاحب، حضرت مولانا عتیق صاحب، ہمارے مولانا صدر محترم صاحب کی طرف سے کہ اکیڈمی کی ایک روایت یہ رہی ہے کہ ہم کھلے دل سے مناقشہ کرتے ہیں، رائے پر نقد بھی ہوتا ہے، رائے پر تنقید بھی ہوتی ہے، لیکن اس میں کوئی بے احترامی کا یا "تنابذیا الألقاب" کا یا تمسخر کا پہلو نہیں ہوتا، اور اس وقت بھی جو مجلس رہی ہے اس میں بھی میں سمجھتا ہوں کہ ایسا کوئی پہلو نہیں رہا، اگر ایسی کوئی بات ہمارے دوستوں اور ہم لوگوں میں سے کسی کی طرف سے آئی ہو تو ہم بہت معذرت خواہ ہیں آپ سے، ہمیں امید ہے کہ ہم لوگ ایسے ہی جو ہمارے سلف کی روایت ہے تحمل اختلاف رائے کو برداشت کرنے کی اس روایت کو قائم رکھتے ہوئے گفتگو کریں گے۔

جو بحث آپ حضرات کے سامنے آئی ہے اس کے لحاظ سے کئی پہلو ہیں، اس میں اجباری انشورنس، اختیاری انشورنس، اگر کوئی شخص کسی مرض میں مبتلا ہو چکا ہے تو اس کے لئے انشورنس اور ابھی نہیں ہوا ہے، مستقبل میں احتمال ہے، اس کے لئے انشورنس، ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے گا، ایک بات آپ حضرات کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ ہندوستان میں بھی جو بجاج کمپنی ہے، جو انشورنس کے میدان میں اتر رہی ہے وہ اسلامی اصولوں پر مسلمانوں کے لئے انشورنس کا شعبہ قائم کرنے پر آمادہ ہے، اس سلسلہ میں ہمارے پاس بھی ایک آدمی کا مراسلہ آیا تھا اور خود آپ کے بنگلور میں مولانا شعیب اللہ مفتاحی صاحب انہوں نے ان سے کافی ربط رکھا اور پھر ساؤتھ افریقہ سے اور پڑوسی ملک سے جو اسلامی متبادل ہے اس کی ضرورت کی طرف اشارہ گیا ہے، حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے بھی ''جواہر الفقہ'' میں تکافل کی اور وقف کی صورت ہوتو اس کی روشنی میں جو ماڈل ہے وہ ان کو بنا کر دیا گیا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اسلامی بنیادوں پر ہم انشورنس کی کمپنی کو چلائیں اور اس کے سرمایہ کو بزنس اور تجارت میں لگائیں، حلال طریقہ پر اس سے نفع حاصل کریں، تا کہ زیادہ سے زیادہ مسلمان اس کی اس اسکیم

میں شریک ہو سکے، اللہ کرے کہ یہ صورت پیدا ہو جائے تو انشاء اللہ ایک اسلامی متبادل بھی ہمارے اس ملک میں فراہم ہو جائے گا، بہر حال ہماری جو تجویز ہو، جیسا کہ ہمارے بہت سے دوستوں نے کہا اس پہلو کو بھی ہمیں پیش نظر رکھنا چاہئے کہ اس کا حلال متبادل کن اصولوں پر ہے، مفتی شفیع کا، مولانا تقی عثمانی صاحب کا اور بعض دوسرے ملکوں میں جہاں تکافل کے نام سے اس کو قائم کیا گیا ہے، اس کا ماڈل اور عملی صورت موجود ہے تو اس کو سامنے رکھتے ہوئے ہم لوگ اس بارے میں بھی کوئی بات پیش کر سکیں تو اس سے لوگ محسوس یہ کریں گے کہ ایسا نہیں ہے کہ ہماری مشکلات کا حل شریعت میں موجود نہیں ہے، اگر آپ لوگ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ناجائز ہے تو شریعت میں اس کا جائز متبادل بھی موجود ہے، اس سے انشاء اللہ شریعت کی محبت ان کے اندر پیدا ہوگی اور وہ محسوس کریں گے کہ یہ شریعت ہمارے لئے بوجھ نہیں ہے۔

☆☆☆

جدید فقہی تحقیقات

ڈی این اے ٹسٹ اور جنیٹک سائنس سے متعلق شرعی مسائل

[ڈی این اے ٹسٹ اور جنیٹک سائنس سے متعلق بعض اہم مسائل پر علمائے ہند کے فیصلوں، نیز تحقیقی مقالات ومناقشات کا مجموعہ، جو پندرہویں فقہی سمینار منعقدہ میسور مؤرخہ ۱۱ تا ۱۳ مارچ ۲۰۰۶ء میں پیش کئے گئے]

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

(کراچی پاکستان)

.... جملہ حقوق محفوظ ہیں ....

مجمع الفقہ الاسلامی (الهند) | Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-3[illegible]4228

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی

۲- مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

۳- مولانا بدر الحسن قاسمی

۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۵- مولانا عتیق احمد بستوی

۶- مولانا عبید اللہ اسعدی

فہرست مضامین

ابتدائیہ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۹

پہلا باب: تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ		۱۵
سوالنامہ		۱۷
تلخیص	محمد ہشام الحق ندوی	۲۲
عرض مسئلہ		
۱- قضا کے احکام پرڈی این اے ٹسٹ کے اثرات	مولانا محمد ثناء الہدی قاسمی	۴۰
۲- جنیٹک سائنس سے مربوط شرعی مسائل	مولانا اختر امام عادل	۴۸
۳- اسٹیم خلیے	ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی	۵۷

دوسرا باب: تعارف مسئلہ

۱- ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹم سیل کے سائنٹفک تجزیہ پر مبنی چند معروضات	پروفیسر سید مسعود احمد	۷۱
۲- ڈی این اے	پروفیسر افضال احمد	۸۷
۳- اسٹم خلیے	ڈاکٹر محمد مشاہد عالم رضوی	۹۸
۴- جنیٹک انجنیرنگ	ڈاکٹر ابراہیم بی سید	۱۱۵
۵- سالماتی حیاتیاتی ٹکنالوجی میں ہونے والی ترقیاں	ڈاکٹر شاہد اطہر	۱۳۳

تیسرا باب: فقہی نقطہ نظر

تفصیلی مقالات:

جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت	مولانا بدر الحسن قاسمی	۱۴۷

جنیٹک سائنس سے پیدا ہونے والے چند مسائل اسلامی نقطۂ نظر	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۱۵۵
جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل	مولانا زبیر احمد قاسمی	۱۶۷
جنیٹک سائنس سے پیدا شدہ مسائل کا شرعی حل	مولانا اختر امام عادل	۱۷۴
ڈی این اے ٹسٹ کے شرعی احکام	مولانا یاسر ندیم	۲۱۱
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی	۲۲۹
جنیٹک سائنس سے متعلق مسائل	مولانا محمد خالد صدیقی	۲۴۲
ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت	مفتی عبد الرشید قاسمی	۲۶۲
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مولانا ابوسفیان مفتاحی	۲۸۰
ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت	مفتی عبد الودود مظاہری	۲۹۳
جنیٹک سائنس سے متعلق چند مسائل	مولانا رحمت اللہ ندوی	۳۱۰
ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق شرعی احکام	مولانا اسرار الحق سبیلی	۳۲۵
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مولانا محمد شوکت ثنا قاسمی	۳۳۶

تحریری آراء:

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل	مولانا محمد برہان الدین سنبھلی	۳۵۰
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مفتی محبوب علی وجیہی	۳۵۳
جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل اور ان کے شرعی احکام	مفتی جمیل احمد نذیری	۳۵۷
ڈی این اے، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق مسائل اور ان کے احکام	مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی	۳۶۴
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مفتی شیر علی گجراتی	۳۷۰
جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل	مولانا ابوالعاص وحیدی	۳۷۴
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مولانا نعیم اختر قاسمی	۳۸۲

جنیٹک سائنس سے متعلق مسائل	مفتی عبدالرحیم قاسمی	۳۸۸
جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل	مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی	۳۹۳
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مولانا فاخر میاں	۳۹۶
جنیٹک سائنس اور نئے مسائل	مولانا محمد ارشد فاروقی	۳۹۸
جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۴۰۳
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مولانا محی الدین غازی فلاحی	۴۰۶
جنیٹک سائنس سے متعلق میڈیکل مسائل	مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی	۴۰۸
جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل	مفتی تنظیم عالم قاسمی	۴۱۱
ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل	مولانا نعمت اللہ قاسمی (کھگویا)	۴۱۷
مناقشہ:		۴۲۰

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

انسان کا وجود بہ ذات خود اللہ کی نشانیوں میں سے ایک عظیم نشانی ہے:

" و من آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ، ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة و رحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، و من آياته خلق السموات و الأرض و اختلاف ألسنتكم و ألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين " (سورۂ روم: ۲۰- ۲۲)۔

"اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بات ہے کہ اس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا، پھر اب انسان بن کر پھیل رہے ہو، اور یہ بات بھی اس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہاری ہی جنس سے تمہارا جوڑا پیدا کیا، تا کہ تم اس سے سکون حاصل کرو، اور تمہارے درمیان مودت و ہمدردی قائم کردی، بے شک اس میں غور وفکر کرنے والوں کے لئے بہت سی نشانیاں ہیں، اور اس کی نشانیوں میں سے ایک آسمان وزمین کی پیدائش اور تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف بھی ہے، یقیناً اس میں اہل دانش کے لئے بڑی نشانیاں ہیں"۔

انسانی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کی جو قدرت، حکمت، تدبیر اور مناسبت کارفرما ہے سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی نئی نئی جہتیں سامنے آرہی ہیں، ایسے ہی مظاہر قدرت میں جنیٹک سائنس سے حاصل ہونے والی معلومات بھی ہیں، انسان کے جسم کا بے شمار خلیات سے مرکب ہونا، ہر خلیہ پر جین کی ایک بہت بڑی تعداد کا قیام پذیر ہونا اور ان جینوں کا انسان کی مختلف صلاحیتوں اور قوتوں پر اثر انداز ہونا کارخانۂ قدرت کا ایسا اعجاز ہے کہ جس کا رمز آشنا ایک مسلمان ڈاکٹر کے بہ قول دو ہی صورتوں میں ایمان سے محروم رہ سکتا ہے، یا تو اس کے دماغ میں خلل ہو یا وہ توفیقِ خداوندی سے محروم ہو، ''و من یضلله فلا هادي له''۔

جنیٹک سائنس جہاں خدا کی بے پناہ قدرت اور اس کی حکمت و تدبیر سے پردہ اٹھاتی ہے اور علاج کے باب میں ایک چراغ امید بن کر سامنے آئی ہے؛ کیوں کہ اندازہ کیا جاتا ہے کہ بعض لا علاج امراض اس تحقیق کی مدد سے قابل علاج ہو جائیں گے، وہیں بہت سے شرعی مسائل بھی ان تحقیقات کے پس منظر میں پیدا ہو گئے ہیں، یہ سائنس بنیادی طور پر انسان کی شناخت میں پائی جانے والی انفرادیت کو واضح کرتی ہے، ایک شخص کے جسم کے اجزاء دوسرے شخص سے خاصے ممتاز ہوتے ہیں، اور انسان کی بعض خصوصیات بھی موروثی طور پر منتقل ہوتی ہیں، اس لئے جنیٹک تحقیق سے مجرم کی شناخت میں مدد مل سکتی ہے، انسان کے نسبی رشتہ کو جانا جا سکتا ہے، بعض بیماریوں کی کافی پہلے تشخیص کی جا سکتی ہے، اس سلسلہ میں کئی فقہی سوالات اٹھتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پندرہویں سمینار منعقدہ ۱۰/ ۱۱/ ۱۲/ مارچ ۲۰۰۶ء دار العلوم صدیقیہ میسور میں جن موضوعات کو زیر بحث لایا گیا، ان میں ایک یہ بھی تھا۔

اس موضوع پر رائے قائم کرنے کے لئے دقیق فنی واقفیت بھی مطلوب تھی، اس لئے سوالنامہ تیار کرنے سے پہلے اکیڈمی کے دفتر دہلی میں جنیٹک سائنس کے ماہرین کی ایک خصوصی نشست رکھی گئی، جس میں مسلم یونیورسٹی علی گڈھ، جامعہ ملیہ، وغیرہ سے تین ماہرین لئے گئے، رفقاء گرامی قدر حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی، حضرت مولانا عتیق احمد بستوی اور اس حقیر کے علاوہ اکیڈمی کے شعبۂ علمی سے وابستہ کارکنان ان کے ساتھ بیٹھے، ان سے موضوع کی پوری تفصیل سنی گئی، نیز جو سوالات ان کی وضاحت سے ابھرے، ان کے بارے میں استفسار کیا گیا، پھر اس گفتگو کی روشنی میں سوالنامہ مرتب کیا گیا اور سوالنامہ جاری کرنے سے پہلے اسے ماہرین کی خدمت میں بھیجا گیا، تاکہ فنی اعتبار سے کوئی جھول نہ رہ جائے، پھر علماء اور ارباب افتاء کو سوالنامہ تو بھیجا ہی گیا، ماہرین سے اس موضوع پر تحریریں بھی مرتب کرائی گئیں اور انہیں بھی بھیجا گیا، تاکہ صورت مسئلہ کو سمجھنے میں سہولت ہو، یہ تحریریں بھی اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہیں، اس کے علاوہ سمینار میں بھی ماہرین کو دعوت دی گئی، تاکہ وہ حاضرین کے درمیان صورت مسئلہ کی وضاحت کریں اور ان کے استفسارات کے جواب دیں، اس طرح زیر بحث سوالات سے متعلق علماء کے مقالات، جوابات اور سمینار میں ہونے والے مناقشات کی روشنی میں بہ اتفاق رائے اکیڈمی کے فیصلے ہوئے۔

یہ مجموعہ ان ہی علمی وتحقیقی کاوشوں پر مشتمل ہے، فقہی احکام پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ تو اس مجموعہ کی اصل روح ہے، لیکن ماہرین نے جو فنی معلومات فراہم کی ہیں وہ بھی علماء وارباب افتاء کے لئے بڑی اہم ہیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے محبان عزیزان گرامی مولانا صفدر علی ندوی ومولانا مفتی محمد سراج الدین قاسمی (رفقاء شعبۂ علمی) کو کہ ان لوگوں

نے بڑی محنت سے ان شہ پاروں کو جمع کیا، اور اس طرح اکیڈمی کا یہ علمی تحفہ ناظرین کی خدمت میں پیش ہے، یہ اور اس طرح کے جو بھی علمی کام ہو رہے ہیں ان میں علمی نگرانی کے اعتبار سے حضرت مولانا عتیق احمد بستوی (سکریٹری علمی امور) اور حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی (سکریٹری برائے سمینار) کی توجہات وعنایات بنیادکا درجہ رکھتی ہیں، فجزاہم اللہ خیر الجزاء، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو قبول فرمائے اور اسے لوگوں کے لئے نفع کا ذریعہ بنائے۔

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری)

۲۸رمحرم الحرام ۱۴۲۸ھ

17رفروری 2007ء

☆☆☆

پہلا باب

تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

موجودہ سائنسی ترقی نے انسانیت کو بہت سے فائدے پہنچائے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ انسانی نقطۂ نظر سے اس میں بعض منفی پہلو بھی موجود ہیں، اسی سلسلے کی ایک کڑی جنیٹک سائنس اور DNA ٹسٹ ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ اور جنیٹک سائنس کے بارے میں فقہ اکیڈمی کے سوالنامہ کے جواب میں جو علماء وفقہاء کے مقالات موصول ہوئے اور سمینار میں جوان پر مناقشہ ہوا، ان کی روشنی میں درج ذیل تجاویز پیش کی جاتی ہیں:

۱- ڈی این اے ٹسٹ:

(DNA) ٹسٹ کے سلسلے میں سمینار نے حسب ذیل فیصلے کئے ہیں:

۱- جس بچے کا نسب شرعی اصول کے مطابق ثابت ہو اس کے بارے میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ اشتباہ پیدا کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

۲- اگر کسی بچہ کے بارے میں چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو ایسے بچے کا نسب ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ متعین کیا جاسکتا ہے۔

۳- جو جرائم موجب حد وقصاص ہیں ان کے ثبوت کے لئے منصوص طریقوں کے بجائے ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۴- حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے جرائم کی تفتیش میں ڈی این اے ٹسٹ سے مدد لی جاسکتی ہے اور قاضی ضرورت محسوس کرے تو اس پر مجبور بھی کرسکتا ہے۔

۲-جنیٹک ٹسٹ:

۱- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ایسا ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہے جو نا قابل علاج ہے اور پیدائش کے بعد اس کی زندگی ایک بوجھ اوراس کے اور گھر والوں کے لئے تکلیف دہ رہے گی، تو ایسی صورت میں حمل پر ایک سوبیس دن گذرنے سے پہلے پہلے والدین کے لئے اس کا اسقاط جائز ہے۔

۲- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی شخص کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں، تو اس اندیشہ کے پیش نظر سلسلہ تولید کو روکنا قطعاً نا جائز ہے۔

۳- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے بارے میں یہ اندیشہ ہو کہ وہ آئندہ جنون یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو سکتا ہے جو شرعاً فسخ نکاح کا سبب ہے تو فسخ نکاح کے لئے محض یہ ٹسٹ کافی نہیں ہوگا۔

۴- علاج کی غرض سے امراض کی شناخت اور تحقیق کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

۳-اسٹیم خلیے:

اسٹیم خلیوں سے متعلق سمینار نے یہ محسوس کیا کہ اس بابت مزید معلومات اور غور وتحقیق کی ضرورت ہے۔

☆☆☆

سوالنامہ:

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

اللہ تعالیٰ اس کائنات کے خالق بھی ہیں اور رب بھی، اور نہ صرف اس وسیع وعریض کائنات کا منصوبہ بند طور پر مسلسل چلتے رہنا اس کی شان ربوبیت کا مظہر ہے، بلکہ سر کے بال سے لے کر پاؤں کے ناخن تک خود انسان کا پورا وجود اور اس کے جسم میں چھپا ہوا ایک ایک قطرۂ خون اور ایک ایک ذرہ گوشت و پوست بھی خدا کی قدرت اور اس کی ربوبیت کا نشان ہے، اسی لیے کہا گیا ہے: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، چنانچہ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ہے، خدا کی نشانیوں سے پردہ اٹھتا جاتا ہے اور قدرت الٰہی کی ایسی ایسی شہادتیں سامنے آتی جاتی ہیں کہ عقل سلیم کے لئے خدا کی ذات پر ایمان لانے اور اس کی ہستی کے سامنے سربسجود ہونے کے سوا چارہ نہیں رہتا، اور نہ معلوم قدرت کی کیا کیا نشانیاں ہیں جو آئندہ نگاہوں کے سامنے آئیں گی۔

ان ہی انکشافات میں ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے انسان کی صورتوں اور ظاہری خط وخال میں ہر ایک کی اپنی شناخت رکھی ہے، اور رنگ وروپ، جسمانی ساخت، آواز اور مختلف پہلوؤں سے ہر انسان دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے، اور اپنے اس امتیاز کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے، اسی طرح انسانی جسم جن خلیات سے مرکب ہے، وہ بھی اپنی شناخت اور پہچان رکھتے ہیں اور کچھ خصوصیات اور تشخصات کے حامل ہیں جو موروثی طور پر منتقل بھی ہوا کرتے ہیں، علم وتحقیق کے اس پہلو سے "جنیٹک سائنس" بحث کرتی ہے اور اس وقت اس شعبہ پر خاصی توجہ دی جارہی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ بہت سی ناقابل علاج سمجھی جانے والی بیماریوں کا علاج بھی دریافت ہوسکتا ہے۔

اسی پس منظر میں ڈی این اے، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق کچھ سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں، مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے اس شعبہ سے متعلق مختلف ماہرین کی طرف سے چند تحریریں مرتب کرائی گئی ہیں، جو اس سوالنامہ کے ساتھ ارسال ہیں، تا کہ آپ ان کا بغور مطالعہ کر کے احکام شرعیہ کی وضاحت کرسکیں، سوالات حسب ذیل ہیں:

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر ایک بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں کہ یہ میرا لڑکا ہے، تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے کیا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے اور شرعاً کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

۲- آج کل قاتل کی شناخت کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے، اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے، جیسے بال یا خون وغیرہ، تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے، لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجۂ کمال تک نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہوسکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا، وہ اسی ملزم کا ہے۔ کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا؟

۳-(الف) ڈی این اے کے ذریعہ زانی کی بھی شناخت کی جاتی ہے، اور اگر اس عورت کے جسم کے مادۂ منویہ کا نمونہ حاصل کرلیا جائے، تو زانی کی شناخت ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بہ آسانی کی جاسکتی ہے، زنا کے ثبوت میں اس ٹسٹ کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟

(ب) بعض کیس اجتماعی آبروریزی کے بھی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ

بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کر سکتے ہیں، ایسی صورت میں ٹسٹ کا کیا حکم ہوگا؟

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہیں، تو کیا قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کر سکتا ہے؟

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تاکہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے، یا ایسا تو نہیں ہے کہ وہ قوت تولید سے محروم ہے، درست ہے؟

۲- اگر سائنسی طور پر ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا تو کیا اس کا اسقاط کرایا جا سکتا ہے؟ یہ اس لئے اہم ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ سے پہلے معلوم ہو سکتی ہے، جبکہ الٹراساؤنڈ سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

۳- سائنسدانوں کی رائے کے مطابق جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جا سکتی ہے، کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، کیا اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلۂ تولید کو روک دینے کی گنجائش ہوگی؟

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے کیا جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے؟

۵- سائنسدانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات بھی جانی جا سکتی ہے کہ وہ شخص دماغی طور پر متوازن ہے یا نہیں؟ اور اگر غیر متوازن ہے تو کس حد تک ہے؟ تو کیا

جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟

اسٹیم خلیے:

۱- جینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cells) کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، کیا اسے ذی روح مانا جائے گا؟ اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام ہوگا؟

۲- سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹیم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جا سکتا ہے، کیا رحم مادر میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیلس لے کر کوئی عضو بنایا جا سکتا ہے؟ تاکہ اسے علاج کے مقصد کے لئے استعمال کیا جائے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو کو تیار کیا جا سکتا ہے، کیا ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جا سکتی ہے؟ اور کیا عضو کی تیاری کے سلسلہ میں حلال وحرام جانور کے درمیان کوئی فرق بھی ہوگا؟

۴- اسٹیم سیل کے حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ نافہ آنول نال بھی ہے، اگر اس نال کے خون سے سیلس لے لئے جائیں اور ان کو مستقبل کے لئے محفوظ کر دیا جائے تو کسی نازک موقع پر وہ اس کے کام آسکتا ہے، عام طور پر جب یہ نال کاٹی جاتی ہے، تو اس میں موجود خون کو نومولود کے جسم میں پہنچا دیا جاتا ہے، اور نال باندھ دی جاتی ہے، اگر سیلس حاصل کرنا ہو تو نال کے حصہ میں جو خون ہے، اسے باہر نکال لیا جائے گا۔ کیا یہ صورت درست ہوگی؟ اس خون کے لے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے، لیکن بہرحال اس طرح نومولود اس خون سے محروم ہو جاتا ہے، حالانکہ نومولود کے جسم میں خون کی مقدار کم ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے اس خون

کی بھی اس کے لئے اہمیت ہے۔

۵- جینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اس پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لیے جائیں، اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا جائز ہوگا؟ — واضح ہو کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ تو استعمال کیا ہی جاتا ہے، لیکن کبھی اجنبی نطفہ کا بھی استعمال ہوتا ہے۔

☆☆☆

تلخیص:

محمد ہشام الحق ندوی

''جنیٹک سائنس اور اس سے متعلق بعض نئے مسائل'' کے موضوع پر اکیڈمی کی طرف سے مرتب کردہ ایک جامع سوال نامہ موضوع سے متعلق بعض تعارفی اور توضیحی مضامین کے ساتھ ملک کے مختلف علماء کرام کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا۔ اس کے جواب میں اکیڈمی کو انیس (۱۹) علماء کرام کے مقالات موصول ہوئے۔ ان تحریروں میں مذکورہ موضوع کے تین محاور یعنی ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک سائنس اور اسٹیم خلیے سے متعلق شرعی اور فقہی موقف کی وضاحت کی گئی ہے۔ سطور ذیل میں سوال نامہ میں درج سوالات کی ترتیب کے مطابق ان مقالات کی تلخیص پیش کی جارہی ہے۔

محور اول-ڈی این اے ٹسٹ

۱- اگر ایک بچہ کے سلسلہ میں کئی اشخاص دعویدار ہوں کہ یہ لڑکا میرا ہے، تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے کیا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے؟ اور شرعاً کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا برہان الدین سنبھلی کو چھوڑ کر بقیہ تمام علماء نے اس

استفسار کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا ابوالعاص وحیدی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی وغیرہ)

بیش تر مقالہ نگار حضرات نے ثبوت نسب کے اصل ذرائع مثلاً فراش، شہادت اور بعض ائمہ کے بقول قیافہ اور قرعہ کے نہ پائے جانے کی صورت میں ایسے ٹسٹ کو قیافہ پر قیاس کرتے ہوئے بلکہ اس سے زیادہ قوی دلیل قرار دیتے ہوئے معتبر قرار دیا ہے۔

مولانا اختر امام عادل، مفتی جمیل احمد نذیری، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی اور ڈاکٹر ظفر الاسلام قاسمی نے اسے ایک قطعی قرینہ کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ مولانا شوکت ثناء قاسمی نے ایسے ٹسٹ کو شہادت کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب کہ مولانا سلطان احمد اصلاحی نے اسے دلائل وشواہد کی روشنی میں قاضی یا جج کی صواب دید پر یا ظن غالب کی بنیاد پر کئے گئے فیصلہ کے مثل قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام کے نزدیک ایسے ٹسٹ کا اعتبار اس لئے ضروری ہے تاکہ سماج کو انتشار اور لاقانونیت سے بچایا جاسکے۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے قیافہ کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کی اختلافی آراء نقل کرکے ان پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے۔ ان کی تخریج کے مطابق امام شافعی کے نزدیک اسے جائز اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز قرار دیا جائے گا۔ مولانا برہان الدین سنبھلی نے ایسے ٹسٹ کو شرعاً لغو بتایا ہے۔ مولانا اختر امام عادل، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مفتی ثناء الہدی قاسمی نے ثبوت نسب کے مسئلہ کو احتیاط کا متقاضی معاملہ قرار دیتے ہوئے ڈی این اے ٹسٹ کے جواز کو بعض قیود اور شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے مثلاً یہ کہ جانچ کرنے والے مسلمان، عادل، ماہر فن اور ایک سے زائد ہوں، البتہ مولانا اختر امام عادل نے اس جانچ کے لئے اسلام اور عدالت کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ غیر مسلم ممالک میں ان دونوں شرطوں کو نظر انداز کردینے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اول تو غیر مسلم ممالک میں ان کی رعایت مشکل ہے، دوم یہ کہ یہ شرائط

فقہاء اسلام کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہیں (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ ۲۴/ ۹۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸، مقالہ مولانا اختر امام عادل) اور سوم یہ کہ یہ جانچ کسی مخصوص شخص کے مشاہدہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ تمام کارروائیاں مشین سے انجام پاتی ہیں۔ان وجوہ سے ان کے نزدیک اس معاملہ میں کسی بھی باخبر شخص کی رپورٹ پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے اس جانچ پر مرتب ہونے والے ان حقوق وفرائض کا بھی ذکر کیا ہے جو والدین اور اولاد کے باہمی تعلق کے حوالہ سے ایک دوسرے پر عائد ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا اختر امام عادل اور مولانا رحمت اللہ ندوی نے دیگر ان حالات کا بھی تفصیلی ذکر کیا ہے جن میں یہ ٹسٹ معتبر ہوگا مثلاً ہسپتال میں پیدا ہونے والے بچوں کے گڈمڈ ہوجانے یا جنگ اور حادثات میں بچوں کے مخلوط ہوجانے کی صورتیں وغیرہ۔

۲- آج کل قاتل کی شناخت کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے۔ اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال یا خون وغیرہ تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے، لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہوسکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا وہ اسی ملزم کا ہے، کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا؟

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک مذکورہ ٹسٹ قاتل کی شناخت کے باب میں شرعاً غیر مؤثر ہوگا۔اکثر مقالہ نگار حضرات نے اس کی دلیل میں وہ احادیث نقل کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شبہات کی بنیاد پر حدود ساقط اور کالعدم ہوجاتی ہیں (دیکھئے: سنن ابی داؤد،

سنن نسائی، المغنی ۱۰/ ۱۹۴، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۱۴/ ۲۵، المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۵۳، بحوالہ إعلاء السنن ۱۱/ ۵۲۳ - ۵۲۴، مقالہ ڈاکٹر ظفر الاسلام، مشکاۃ المصابیح ۲/ ۲۱۱، مقالہ مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو العاص وحیدی، مفتی جمیل احمد نذیری، تلخیص الحبیر ۴/ ۵۶، مقالہ مولانا اسرار الحق سبیلی وغیرہ)

مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے یہ ہے کہ اگر اس بات کا ظن غالب ہو کہ جائے واردات سے اٹھائی گئی چیزیں قاتل کی ہیں تو اس ٹسٹ کا اعتبار ہوگا، کیونکہ ان کے بقول اس میں قتل کا سد باب ہے جو ایک شرعی مصلحت ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا محی الدین غازی کے نزدیک ایسی جانچ رپورٹ کو جرم کی شناخت کے دیگر ذرائع کے ساتھ ساتھ ایک تکمیلی اور معاون ذریعہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا اختر امام عادل، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا نعیم اختر قاسمی کا خیال ہے کہ اس ٹسٹ کی بنیاد پر حدود وقصاص کے ماسوا دیگر تعزیری سزائیں نافذ کی جاسکتی ہیں۔

۳-الف: ڈی این اے کے ذریعہ زانی کی بھی شناخت کی جاتی ہے اور اگر عورت کے جسم کے مادۂ منویہ کا نمونہ حاصل کرلیا جائے تو زانی کی شناخت ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بہ آسانی کی جاسکتی ہے۔ زنا کے ثبوت میں اس ٹسٹ کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟

بیش تر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک زنا کے ثبوت میں ڈی این اے ٹسٹ شرعاً غیر معتبر ہے، کیونکہ ان کے بقول ثبوت زنا کے لئے چار عینی گواہوں کی شہادت یا ملزم کا اقرار منصوص مسئلہ ہے جس سے انحراف نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک ایسے ٹسٹ سے زانی کی شناخت کی جاسکتی ہے اور یہ شرعاً معتبر ہوگا۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے ہے کہ اگر اس ٹسٹ سے ثبوت زنا کا ظن غالب ہو جائے تو زنا کے سد باب کی خاطر یہ ٹسٹ معتبر ہوگا۔ مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مفتی ثناء الہدی قاسمی کے نزدیک یہ ٹسٹ بجائے خود فیصلہ کن نہیں البتہ یہ ثبوت زنا کے لئے مؤید ہو سکتا ہے۔

۳-ب: بعض کیس اجتماعی آبروریزی کے بھی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشان دہی بھی کر سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس ٹسٹ کا حکم کیا ہوگا؟

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک اس صورت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ شرعاً غیر معتبر ہوگا۔ (دیکھئے: مقالہ مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی وغیرہ)

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی رائے یہ ہے کہ اس ٹسٹ سے جہاں تک ممکن ہو، تحقیق وتفتیش میں مدد لی جائے البتہ اگر ملے جلے سگنل کی نشان دہی کا اندیشہ ہو تو اس کا ازالہ تفتیش کے دیگر ذرائع کا استعمال کر کے کیا جائے۔

مولانا محی الدین غازی کے نزدیک ایسے ٹسٹ کی حیثیت تفتیش میں مددگار ایک قرینہ کی ہے۔

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں اور الزام کی بنیاد پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کے لئے تیار نہ ہوں تو کیا قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور کر سکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں۔ بعض مقالہ نگاروں کی

رائے ہے کہ چونکہ قاضی ازروئے شرع قیام عدل کا مکلف ہے، اس لئے وہ بقیہ ملزمین کو بھی ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور کرسکتا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا اسرارالحق سبیلی وغیرہ)

جبکہ بعض دیگر حضرات کی رائے ہے کہ چونکہ قاضی کے فیصلے کی بنیاد شرعی شہادت پر ہوتی ہے جو ایک قطعی چیز ہے اور ڈی این اے ٹسٹ ایک ظنی امر ہے اس لئے قاضی دیگر ملزمین کو ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور نہیں کرسکتا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا عبدالودود)

ڈاکٹر ظفر الاسلام اور مولانا اسرارالحق سبیلی نے اس ضمن میں قاضی کے منصب اور فصل خصومات کے باب میں اس کے وسیع اختیارات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی کا خیال ہے کہ قاضی ایسی صورت میں ملزمین کو ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور تو کرسکتا ہے مگر اس سے پہلے جرم کی نوعیت اور مذکورہ ٹسٹ میں پائے جانے والے شکوک وشبہات کا جائزہ لے لینا ضروری ہے تاکہ ان کا فائدہ ملزمین کو پہنچے۔

محور دوم-جنیٹک ٹسٹ

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تا کہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے، یا ایسا تو نہیں ہے کہ وہ قوت تولید سے محروم ہے، درست ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک اگر زوجین رشتۂ ازدواج کے استحکام کے پیش نظر اپنی مرضی سے یہ ٹسٹ کرانا چاہیں تو انہیں اس کی اجازت ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی۔

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات اسے بے پناہ مفاسد کا دروازہ کھولنے کے مترادف قرار دیتے ہوئے ناجائز ٹھہراتے ہیں:

مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا شوکت ثناء قاسمی۔ (مولانا محی الدین غازی کا رجحان بھی اسی طرف ہے)

مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا عبدالودود نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ جس معاشرہ میں اس طرح کا ٹسٹ معروف ومروج ہو اور اس سے زوجین کی زندگی پر کوئی منفی اثر نہ پڑتا ہو وہاں یہ درست ہے۔ مولانا عبدالودود کے بقول اس کا فائدہ زوجین ہی کو پہنچے گا۔

جواز کے قائلین میں سے مولانا اسرار الحق سبیلی اور مولانا نعیم اختر قاسمی نے حصول اولاد کو نکاح کا اولین مقصد بتاتے ہوئے نکاح سے پہلے ایسے کسی ٹسٹ کو ایک ضرورت قرار دیا ہے۔ مولانا اسرار الحق سبیلی نے حدیث: "تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم" (ابوداؤد، بحوالہ مشکاۃ ۲/ ۲۶۷) سے استدلال کیا ہے۔

مولانا نعیم اختر قاسمی نے متعدی امراض کی بناء پر زوجین کے درمیان تفریق کے سلسلہ میں شریعت کی طرف سے دی گئی اجازت کو اپنا مستدل بنایا ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا شوکت ثناء قاسمی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر نکاح سے پہلے متوقع بیماری کی خاطر زوجین کے اس طرح کے جنیٹک ٹسٹ کو جائز قرار دیا گیا تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ بہت سے مرد اور عورتیں تجرد کی زندگی گزارنے اور سنت نکاح سے محروم ہونے پر مجبور ہو جائیں۔ جہاں تک ایسی صورت میں قوت تولید سے محرومی کو مذکورہ ٹسٹ کے جواز کے لئے بنیاد بنانے اور اس کی بناء پر نکاح سے دور رہنے کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی اور مولانا شوکت ثناء قاسمی لکھتے ہیں کہ یہ ایک بیماری ہے، جس کا علاج ممکن ہے۔ مولانا شوکت ثناء قاسمی نے اس سلسلے میں حدیث: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاءً" (بخاری مع الفتح ۱۰/ ۱۳۵) سے استدلال کیا ہے۔

جب کہ مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے اسے عام تجربہ سے ثابت شدہ امر قرار دیا ہے۔

جواز کے قائلین میں سے مولانا اختر امام عادل نے نکاح سے قبل مخطوبہ کو دیکھنے کی شرعی اجازت سے استدلال کیا ہے۔ اس کا رد کرتے ہوئے مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے لکھا ہے کہ شریعت نے نکاح سے قبل مخطوبہ کو صرف دیکھنے کی اجازت دی ہے اور اس کی حدود بھی متعین کر دی ہیں، جنیٹک ٹسٹ کا مرحلہ اس سے بہت آگے کا ہے، کیونکہ ان کے بقول اس سے پوشیدہ جنسی صلاحیتوں کا علم ہوتا ہے جو نکاح سے متعلق تحقیق کے دائرہ سے خارج ہے، لہذا ان میں سے ایک

کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۲- اگر سائنسی طور پر ثابت ہوجائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا تو کیا اس کا اسقاط کرایا جاسکتا ہے؟ یہ اس لئے اہم ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ سے پہلے معلوم ہوسکتی ہے، جب کہ الٹرا ساؤنڈ سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم نہیں کیا جاسکتا۔

اس صورت میں مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک تین ماہ سے قبل اسقاط حمل کرایا جاسکتا ہے:

مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی ثناء الہدی قاسمی۔

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک ایسی صورت میں چار ماہ سے قبل تک اسقاط کرایا جاسکتا ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا اختر امام عادل، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا عبد الودود (مفتی محبوب علی وجیہی کا رجحان بھی اسی طرف ہے)۔

اس کے برعکس قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا ابو سفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا رحمت اللہ ندوی ایسی صورت میں اسقاط کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

مجوزین میں سے مولانا اختر امام عادل کا استدلال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اسقاط کو جائز کرنے والے اعذار میں ولد سوء کا اندیشہ بھی شامل ہے۔ مولانا نعیم اختر قاسمی کی دلیل یہ ہے کہ جب دودھ پیتے بچہ کی رعایت میں اسقاط کی اجازت ہوسکتی ہے تو یہ اجازت اس جنین کی رعایت میں بدرجہ اولی دی جاسکتی ہے جس میں ابھی جان بھی نہ پڑی ہو۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی نے اسقاط کے جواز کے لئے والدین کے مطالبہ کو ضروری قرار

دیا ہے۔

مانعین میں سے مولانا ابوالعاص وحیدی نے اسے قتل نفس قرار دیتے ہوئے آیت: "وإذا الموؤدة سئلت" سے استدلال کیا ہے اور قاضی عبدالجلیل قاسمی جواز کے قول کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر محض اس امکان کی بنا پر کہ بچہ ناقص العقل ہوگا، اسقاط کی اجازت دے دی جائے تو کوئی عورت پیدا ہی نہ ہوگی، کیونکہ حدیث میں عورتوں کو ناقص العقل قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ سائنس دانوں کی رائے کے مطابق جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں؟ کیا اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلۂ تولید کو روک دینے کی گنجائش ہوگی؟

مقالہ نگار حضرات کی اکثریت نے اس صورت میں سلسلۂ تولید کے روک دینے کو ناجائز عمل قرار دیا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا ابوالعاص وحیدی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی جمیل احمد نذیری، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا رحمت اللہ ندوی وغیرہ)

مولانا ابوالعاص وحیدی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا رحمت اللہ ندوی نے اسے نکاح کے ایک عظیم مقصد یعنی نسل انسانی کی افزائش کے منافی بتایا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اور مولانا ابوسفیان مفتاحی نے اس سلسلے میں حدیث: "تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم (ابوداود، نسائی) سے استدلال کیا ہے۔

اس کے برخلاف مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا اختر امام عادل نے سوال میں درج ٹسٹ کی رپورٹ کی بنیاد پر تولیدی سلسلہ کو روک دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ مولانا تنظیم عالم قاسمی نے اپنی رائے کی تائید میں فقہاء کی ذکر کردہ وہ نظیر پیش کی ہے جس میں فساد ماحول کے نتیجہ میں اولاد کے بگڑ جانے کے اندیشہ کے پیش نظر عزل

کی اجازت دی گئی ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے کیا جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے؟

بیش تر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک صورت مسئولہ میں ٹسٹ کی شرعاً گنجائش ہے، کیونکہ اس کا مقصد علاج ہے۔ اگر علاج کے علاوہ کوئی اور مقصد ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا اختر امام عادل، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی وغیرہ)

جب کہ مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا ابو العاص وحیدی کے نزدیک یہ ایک غیر ضروری عمل ہے جس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے۔ مولانا ابو العاص وحیدی کے بقول اس سے ایمان باللہ اور عقیدۂ تقدیر متاثر ہوتا ہے۔

۵- سائنس دانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات بھی مانی جاسکتی ہے کہ وہ شخص دماغی طور پر متوازن ہے یا نہیں؟ اور اگر غیر متوازن ہے تو کس حد تک ہے؟ تو کیا جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک جب تک ایسے ٹسٹ سے قابل اعتماد طریقہ پر جنون ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی رپورٹ کو بنیاد بنا کر نکاح فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ ایسی صورت میں جنون ثابت ہو جانے کے بعد قاضی فسخ نکاح کے شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے نکاح فسخ کرنے کا فیصلہ کرسکتا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا نعیم اختر قاسمی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا اختر امام عادل وغیرہ)۔

محور سوم - اسٹیم خلیے

۱- جنینی اسٹیم سیلز (Embryonic Stem Cells) کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، کیا اسے ذی روح مانا جائے گا اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام ہوگا؟

مقالہ نگار حضرات کی اکثریت کی رائے ہے کہ مذکورہ صورت میں جنینی اسٹیم سیل کو نہ ذی روح قرار دیا جائے گا اور نہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام سمجھا جائے گا۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اختر امام عادل، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری وغیرہ)

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک سوال میں مذکور جنینی اسٹیم سیل کو ذی روح کا درجہ دیا جائے گا اور اسے قابل احترام بھی قرار دیا جائے گا:

مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا عبدالودود۔

اول الذکر طبقہ میں سے مفتی ثناء الہدی قاسمی اور مولانا شوکت ثناء قاسمی کا استدلال یہ ہے کہ شریعت کا حکم بالفعل پر ہوتا ہے، بالقوۃ پر نہیں اور بالفعل ایسے اسٹیم سیل کے اندر جان نہیں ہوتی، اس لئے مولانا شوکت ثناء قاسمی کے بقول فقہاء نے ۱۲۰ دن سے پہلے اسقاط کی اجازت دی ہے۔

مولانا اختر امام عادل کا استدلال یہ ہے کہ ایسی زندگی تو فی الجملہ ہر شی میں ہوتی ہے، مگر اصطلاحی طور پر جس زندگی کے ساتھ عدالتی احکامات مربوط ہیں ان کا ایک خاص معیار ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی نے اسے ذی روح اور قابل احترام نہ قرار دیے جانے کی دلیل یہ دی ہے کہ اسے عرف وعادت میں اور بہت سے فقہی احکام میں یہ حیثیت نہیں دی گئی ہے۔ مفتی جمیل احمد نذیری کا خیال ہے کہ شریعت نے ذی روح ان چیزوں کو قرار دیا ہے جنہیں انسان بغیر کسی آلہ کی مدد کے خود اپنے ظاہری حواس سے ان کی اپنی قوت ارادی سے حرکت کرتا ہوا یا تو دیکھ لے یا محسوس کرلے۔

جب کہ دوسری رائے کے حاملین میں سے ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا عبدالودود اور مفتی عبدالرحیم قاسمی نے کتب فقہ کی مندرجہ ذیل عبارات سے استدلال کیا ہے:

(۱)"ثم الماء في الرحم ما لم يفسد فهو معد للحياة فيجعل كالحي في إيجاب الضمان بإتلافه كما يجعل بيض الصيد في حق المحرم كالصيد في إيجاب الجزاء عليه بكسره" (المبسوط للسرخسی ۲۶/ ۸۷) (نطفہ رحم میں جاکر جب تک خراب نہ ہو، زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اگر اسے کوئی ضائع کردے تو اسے ایک زندہ شخص کا ضمان دینا پڑے گا)۔

(۲) "فإن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم ونحوه في الظهيرية" (الدرالمختار ۲/ ۳۸۰) (عورت کے رحم میں نطفہ جاکر انجام کار زندگی اختیار کرلیتا ہے، لہذا اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا جیسا کہ حرم کے شکار کا انڈا توڑ دینا شکار کو مار ڈالنے کی طرح ہے)۔ (مقالہ مفتی عبدالرحیم قاسمی)۔

(۳)"يمنع في خصاء الآدميين والبهائم ويؤدب عليه" (الاحکام السلطانیہ) (انسانوں اور چوپایوں کی خصی سے روکا جائے گا اور اس پر تادیبی کارروائی کی جائے گی)۔

۲- سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹیم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جاسکتا ہے، کیا رحم مادر

میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیلس لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے تاکہ اسے علاج کے مقصد کے لئے استعمال کیا جاسکے؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار حضرات کی آراء حسب ذیل ہیں:

مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا اختر امام عادل کے نزدیک رحم مادر میں پرورش پانے والے اور اسقاط شدہ دونوں طرح کے جنین سے اسٹیم سیل لے کر بغرض علاج ان سے کوئی عضو تیار کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا برہان الدین سنبھلی اور مولانا فاخر میاں فرنگی محلی کے نزدیک دونوں ہی قسم کے جنین سے اسٹیم سیل حاصل کر کے ان سے کسی عضو کی تیاری شرعاً ناجائز ہے۔ مولانا ابوالعاص وحیدی کا استدلال یہ ہے کہ پہلی صورت میں جنین کو ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے اور دوسری صورت میں جنین کی بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔ مولانا برہان الدین سنبھلی کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا ہر جزء محترم ہے۔ اس کو علاحدہ کر کے کسی اور کے لئے اس کا استعمال ناجائز ہی ہوگا۔ مولانا فاخر میاں فرنگی محلی اپنی رائے کی دلیل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ عضو کی تیاری دو حال سے خالی نہیں یا تو پورا عضو الگ تیار کیا جائے یا وہ کسی زندہ وجود میں بنایا جائے، پہلی صورت میں تیار کردہ عضو کے کارآمد رہنے کی امید نہیں اور دوسری صورت میں تیار کردہ عضو کو زندہ وجود سے الگ کرتے ہی اس وجود کی موت حتمی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا حکم بھی قتل ہی جیسا ہوگا۔

مفتی عبدالرحیم قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام اور مولانا اسرار الحق سبیلی کی رائے یہ ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کے اسٹیم سیل سے کسی طرح کی چھیڑ چھاڑ ناجائز ہے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام کے بقول آیت: ''لا تبدیل لخلق الله'' سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ مفتی ثناء الہدی قاسمی اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے ایک طرف جنین کو

نقصان پہنچنے کا امکان ہے اور دوسری طرف یہ انسانی حرمت کے منافی ہے۔

مولانا اسرار الحق سبیلی کے بقول انسانی جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنا مستقبل میں بننے والی جان کو قتل کرنا ہے جس کی شرعی اور اخلاقی اعتبار سے اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ولا تقتلوا أولادكم" (سورۂ انعام: ۱۵۱)۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا شوکت ثناء قاسمی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اس صورت میں اسٹیم سیل حاصل کرنا درست ہے جب ایسا کرنے سے اس کو کوئی نقصان پہنچنے یا اس کی نشو ونما متاثر ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا شوکت ثناء قاسمی کا خیال ہے کہ اگر اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیلس حاصل کرکے بغرض علاج ان سے کوئی عضو تیار کیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، البتہ مولانا اسرار الحق سبیلی اس کے جواز کو مخصوص حالات کے ساتھ مشروط کرتے ہیں تاکہ ان کے بقول اسٹیم خلیوں کی تجارت کا دروازہ نہ کھل جائے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کیا جاسکتا ہے۔ کیا ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوند کاری کی جاسکتی ہے؟ اور کیا عضو کی تیاری کے سلسلے میں حلال وحرام جانور کے درمیان کوئی فرق بھی ہوگا؟

مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات کے نزدیک کسی انسان کا اسٹیم سیل لے کر کسی حیوان میں ڈالا جاسکتا ہے اور حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کیا جاسکتا ہے نیز ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوند کاری بھی کی جاسکتی ہے:

مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا اختر امام

عادل، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی۔

مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا شوکت ثناء قاسمی اور ڈاکٹر ظفر الاسلام ضرورت شدیدہ کی بنا پر ہی ایسے عضو کی تیاری اور جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری کو جائز قرار دیتے ہیں۔

مولانا ابوالعاص وحیدی ایسے کسی عضو کی تیاری اور انسانی جسم میں اس کی پیوندکاری کو انسانی خصوصیات کے مجروح ہونے کے اندیشہ کے پیش نظر حرام قرار دیتے ہیں۔

مندرجہ ذیل حضرات نے ایسے کسی عضو کی تیاری میں حلال جانور کے استعمال کو لازم قرار دیا ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا شوکت ثناء قاسمی۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا اسرار الحق سبیلی کے نزدیک اس سلسلہ میں حلال اور حرام جانور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مولانا اسرار الحق سبیلی کے بقول علاج ومعالجہ کے باب میں حرام وحلال کے حوالہ سے شریعت میں بڑا توسع ہے۔ ان دونوں حضرات نے سنن ابی داؤد کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عرفجہ بن سعد کو سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دی تھی، حالاں کہ عام حالات میں مرد کے لئے سونے کا استعمال حرام ہے۔

مفتی ثناء الہدی قاسمی اور مولانا عبدالودود سوال میں مذکور عضو کی تیاری میں ضرورتاً حرام جانور کے استعمال کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔

۴- اسٹیم سیلس کے حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ نافہ آنون نال بھی ہے۔ اگر اس

نال کے خون سے سیلس لے لئے جائیں اور ان کو مستقبل کے لئے محفوظ کردیا جائے تو کسی نازک موقع پر وہ اس کے کام آسکتے ہیں۔ عام طور پر جب یہ نال کاٹی جاتی ہے تو اس میں موجود خون کو نومولود کے جسم میں پہنچا دیا جاتا ہے اور نال باندھ دی جاتی ہے۔ اگر سیلس حاصل کرنا ہو تو نال کے حصہ میں جو خون ہے اسے باہر نکال لیا جائے گا۔ کیا یہ صورت درست ہوگی؟ اس خون کے لے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے، لیکن بہرحال اس طرح نومولود اس خون سے محروم ہوجاتا ہے، حالاں کہ نومولود کے جسم میں خون کی مقدار کم ہوتی ہے اور اس لحاظ سے اس خون کی بھی اس کے لئے اہمیت ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات نے صورت مسئولہ میں جواز کی رائے ظاہر کی ہے، بشرطیکہ اس سے بچہ کی صحت متاثر نہ ہو:

مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا عبدالودود۔

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات نے اس صورت میں بچہ کی نال سے خون لے لینے کو ایک موجود اور محقق خطرہ کو نظر انداز کر کے ایک متوقع اور موہوم فائدہ کے لئے کوشش کرنا قرار دیا ہے جو شرعاً درست نہیں ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا ابوسفیان مفتاحی۔

۵- جنینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اس پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی

ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا جائز ہوگا؟ واضح رہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ تو استعمال کیا ہی جاتا ہے، لیکن کبھی اجنبی نطفہ کا بھی استعمال ہوتا ہے۔

اس استفسار سے متعلق مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر زوجین ہی کے نطفہ کا استعمال کیا جائے (نہ کہ کسی اجنبی نطفہ کا) اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے:

مولانا اختر امام عادل، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک نطفہ خواہ زوجین کا ہو یا اجنبی مرد وعورت کا، دونوں ہی صورتوں میں انسانی عضو کی تیاری میں ٹسٹ ٹیوب تکنیک کی مدد لی جاسکتی ہے۔

مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مفتی جمیل احمد نذیری کے نزدیک اسٹیم سیلس کے حصول اور ان سے انسانی عضو کی تیاری سے متعلق سوال میں مذکور پوری صورت ہی ناجائز اور حرام ہے، خواہ اس میں زوجین کا نطفہ استعمال کیا جائے یا کسی اجنبی مرد وعورت کا۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

قضا کے احکام پر ڈی این اے ٹسٹ کے اثرات

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی

موجودہ دور میں جدید سائنسی معلومات اور اکتشافات نے علم و تحقیق کے نئے دروازے کھولے اور بہت سارے معاملات و مسائل میں انسان کی پریشانیاں دور ہوئیں، قرائن، قیافہ شناشوں کی مدد اور قیاس کی مدد سے جن حقائق تک پہلے پہنچنے کی کوشش کی جاتی تھیں، سائنسی تحقیقات کے نتیجے میں واضح اور صحیح معلومات سامنے آنے لگیں اور انسان کیلئے ممکن ہوگیا کہ وہ ان تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر بہت سارے مسائل حل کر سکے۔

انہیں تحقیقات میں سے ایک اس مادہ کی جانچ ہے جو موروثی خصائل کو اپنے اندر سموئے ہوتا ہے، یہ مادہ کیمیاوی اعتبار سے ڈی این اے (Deoxy Ribonuclec Acid) کہلاتا ہے، موروثی خصائل کے حامل اس مادہ کے جانچ کے نتائج بہت سارے معاملات میں فیصلہ کن ہو سکتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اسی پس منظر میں علماء اور اصحاب افتاء کی خدمت میں سوالنامے ارسال کئے، جس کے جواب میں ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی، مولانا محی الدین غازی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا

اسرار الحق سبیلی ، مولانا شوکت ثنا قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا عبد الودود، مولانا ابوالعاص وحیدی اور محمد ثناء الہدی قاسمی کل انیس حضرات نے گراں قدر مقالے لکھے جن میں سے بعض بڑے طویل اور بعضے مختصر ہیں۔

اس موضوع پر پہلا سوال یہ تھا کہ اگر ایک بچہ کے سلسلے میں کئی شخص دعویدار ہوں کہ یہ میرا لڑکا ہے تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان کے دعویداروں کا ڈی این، اے ٹسٹ کرکے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں، ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے کیا ڈی این، اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے؟۔

اس سوال کے جواب میں بیش تر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ جس بچے کا نسب فراش، یا بینہ کی بنیاد پر ثابت نہ ہو، اس کے حق میں اس ٹسٹ کا اعتبار ثبوت نسب کیلئے کیا جائے گا (مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبدالودود، مفتی عبدالرحیم قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی تنظیم عالم قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اختر امام عادل، مولانا شوکت ثنا قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی ، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی ، مولانا محی الدین غازی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، علی محی الدین القرہ داغی، محمد ثناء الہدی قاسمی) ان حضرات نے دو دلائل دیئے ہیں، ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- ثبوت نسب میں قرینہ اور قیافہ تک کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ صحیحین میں میں حضرت اسامہؓ اور زیدؓ کے سلسلے میں قائف کے جملہ "إن هذه الأقدام بعضها من بعض" (صحیح بخاری ۱۲/ ۵۶، صحیح مسلم ۲/ ۱۰۸۲) پر حضور ﷺ کا اظہار مسرت منقول ہے، ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت اپنے نتائج اور علم کے اعتبار سے قیافہ سے زیادہ واضح، صحیح اور یقینی ہے (مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی ، مولانا اختر امام عادل، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا نعیم اختر قاسمی،

ثناءالہدیٰ قاسمی)۔

۲- حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب کوئی مسلمان زمانہ جاہلیت کی اولاد کے بارے میں دعوی کرتا تو قیافہ شناش کو طلب کرتے اور اس کے قول پر صحابہ کرام کی موجودگی میں فیصلہ فرماتے (مولانا شوکت ثناء قاسمی)۔

۳- اس ٹسٹ سے یقین کی بصیرت حاصل ہوتی ہے (مولانا سلطان احمد اصلاحی)

۴- DNA ٹسٹ ایک مضبوط قرینہ ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے لکھا ہے: القضا بالقرائن أصل من أصول الشرع (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶/ ۶۴۴) (مولانا عبدالودود)۔

اس موضوع پر منعقد فقہی سمینار مکۃ المکرمہ کی جو رپورٹ شائع ہوئی ہے، اس سے بھی ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب کا پتہ چلتا ہے: ''أن يدعی أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب أو اللقيط حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لإثبات نسبه لأحدهم بل إن ما تشبه حجة مقبولة ملزمة إذا توافرت الشروط المطلوبة لذلك'' (ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی عبدالرحیم قاسمی)۔

بعض حضرات نے ڈی این اے ٹسٹ کے معتبر ہونے کیلئے کچھ شرائط کا بھی ذکر کیا ہے، مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے: اس ٹسٹ میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے جن کا تذکرہ فقہاء نے قیافہ کے تحت کیا ہے، ڈاکٹر ظفر الاسلام کی رائے ہے کہ صرف ایک DNA ٹسٹ پر اعتماد نہ کیا جائے بلکہ کئی لوگ جو ماہر اور کہنہ مشق ہوں الگ الگ یہ ٹسٹ کریں۔ثناءالہدیٰ قاسمی نے لکھا ہے: جس طرح دیگر مسائل شرعیہ میں طبیب حاذق اور مسلم عادل کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے، اسی طرح جانچ کرنے والے کا ماہر فن، عادل اور مسلم ہونا ضروری ہے، کم از کم دو ماہرین کے الگ الگ جانچ کا نتیجہ ایک ہو تب ثبوت نسب کا فیصلہ کیا جائے گا، مولانا نعیم اختر قاسمی نے لکھا ہے کہ ٹسٹ میں بینہ کے شرائط کا خیال رکھا گیا ہو تب معتبر ہوگا۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے تحریر کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں ڈی این اے ٹسٹ معتبر ہوگا کیونکہ وہ قیافہ کے ذریعہ ثبوت نسب کے قائل ہیں، امام اعظمؒ چونکہ قیافہ سے ثبوت نسب کے قائل نہیں، اسلئے ان کے نزدیک ڈی این اے ٹسٹ معتبر نہیں ہوگا، تنہا مولانا برہان الدین سنبھلی نے اسے لغو کام قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس ٹسٹ سے نسب ثابت نہیں ہوگا، چونکہ نسب کا شریعت میں اصول مقرر ہے: ''الولد للفراش وللعاهر الحجر''۔

اس سلسلہ کا دوسرا سوال یہ تھا کہ آج کل قاتل کی شناخت کیلئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے، اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال، یا خون وغیرہ تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے، لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجہ کمال کو نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہو سکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا، وہ اسی ملزم کا ہے، کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا؟۔

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ ڈی این اے ٹسٹ حدود اور قصاص کیلئے مفید نہیں ہے، اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں: **ادرأوا الحدود بالشبهات، ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطى فى العفو خير من أن يخطى فى العقوبة** (رواہ الترمذی، مشکوۃ ۲ر ۳۱۱) (مولانا عبدالودود، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اسرارالحق سبیلی)۔

مولانا عبدالودود نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی یہ عبارت بھی نقل کی ہے: ''**وفى سائر الحدود الأخرى والقصاص اتفق الجمهور على أنها تثبت برجلين لقوله تعالى ''واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا تقبل شهادة النساء ولا مع رجل**

ولا مفردات (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶/ ۵۷۱)،اس سلسلے میں انہوں نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی اس عبارت کا بھی حوالہ دیا ہے: ولا یحکم عند جمهور الفقهاء بالقرائن فی الحدود لأنها تدرأ بالشبهات ولا فی القصاص إلافی القسامة للاحتیاط فی موضوع الدماء وازهاف النفوس (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶/ ۶۴۵)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے ''الموسوعۃ الفقہیہ'' کی یہ عبارت بھی نقل کی ہے: وأیضاً فی إجماع فقهاء الأمصار علی أن الحدود تدرأبالشبهات کفایة ولذا قال بعض الفقهاء: هذا الحدیث متفق علی العمل به وأیضا تلقته الأمة بالقبول(۲۴/ ۵)۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے لکھا ہے کہ بینہ کے بغیر سزا نہیں دی جاسکتی، یہی رائے مفتی عبدالرحیم قاسمی اور قاضی عبدالجلیل قاسمی کی بھی ہے،سوال کے اس اہم جز پر کہ اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا،علماء کی آراء مختلف ہیں۔بیش تر حضرات نے لکھا ہے کہ قاتل قرار دینا درست نہیں ہوگا (مولانا محمد برہان الدین سنبھلی،ثناء الہدیٰ قاسمی،مولانا عبدالودود،مفتی عبدالرحیم قاسمی،مولانا تنظیم عالم قاسمی،مفتی محبوب علی وجیہی،مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا محی الدین غازی،مولانا ابوالعاص وحیدی،مولانا اسرار الحق سبیلی،مولانا فاخر میاں فرنگی محلی،قاضی عبدالجلیل قاسمی،علی محی الدین قرہ داغی)۔

مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے: ایسے مقدمات جن میں حدود وقصاص نہیں ہے اس کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔

اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی کے خلاف فرد جرم عائد نہیں کی جاسکتی...... ہاں یہ بات ہوسکتی ہے کہ قاضی ٹسٹ کی بنیاد پر متہم شخص سے اقرار کروانے کی کوشش کرے اور اقرار کے بعد اسے بنیاد بنا کر کارروائی کرے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی نے لکھا ہے: قاتل قرار دینا درست ہوگا جبکہ ظن غالب ہو،

دلیل میں انہوں نے دو حدیثیں (مشکوۃ ۲/ ۳۰۶ ـ ۳۰۷) پیش کی ہیں جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر مقتول بستی کے آس پاس ملا ہو تو بستی کے پچاس لوگوں سے قسم لی جائی گی اور اگر یہ مفید مطلب نہ ہو تو ڈی این اے ٹسٹ کی تکنیک اپنائی جائے گی کیونکہ شریعت اس سے انکار نہیں کرتی اور اس سے جرم کا سد باب بھی ہے۔ یہی رائے مولانا شوکت ثنا قاسمی کی بھی ہے، مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے: اس سے شناخت جرم میں استفادہ کیا جاسکتا ہے، ثناء الہدی قاسمی کی رائے ہے کہ یہ ٹسٹ نہ تو بینہ قاطعہ ہے اور نہ ثبوت منتقل، اس لئے قاضی اس جانچ سے مدد لے سکتا ہے، تنہا اس کی بنیاد پر مجرم قرار دینا درست نہیں ہوگا، مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اس ٹسٹ کے ذریعہ گواہی کے نقص کو مکمل کیا جاسکتا ہے۔

سوالنامہ کا تیسرا سوال دو شق پر مشتمل تھا، جن میں ایک زنا کے ثبوت میں ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت پر تھا کہ اگر اس عورت کے جسم کے مادہ منویہ کا نمونہ حاصل کرلیا جائے تو زانی کی شناخت ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بہ آسانی کیا جاسکتا ہے۔

اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ محض اسی ٹسٹ کی بنیاد پر حد جاری نہیں ہوگی، دلائل دوسرے سوال کے جواب میں گذر چکے ہیں، سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حدود شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں، علی محی الدین القرہ داغی نے رابطہ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی کی اس تجویز کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے: حدود وقصاص میں اس ٹسٹ کا اعتبار نہیں ہے۔ مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے کہ ٹسٹ سے زنا ثابت ہوجائے تو حد زنا سے فروتر کچھ دوسری تعزیرات کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

بیش تر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ یہ ٹسٹ ثبوت زنا کے لئے معتبر نہیں ہے (مفتی تنظیم عالم قاسمی، ثناء الہدی قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعیم اختر قاسمی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا عبد الودود)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے ثبوت زنا میں DNA ٹسٹ کو معتبر مانا ہے جبکہ شہادت، اقرار اور قرائن مفقود ہوں، اور اگر شہادت کا نصاب پورا نہ ہو تو اس ٹسٹ سے تلافی کی جاسکتی ہے۔''يثبت الزنا بأحد أمور ثلثة: بالشهادة والإقرار والقرائن......فالقرينة المعتبرة في الزنا هي ظهور الحمل في امرأة غير متزوجة أولا يعرف لها الزوج '' (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۴/ ۳۷-۱۳۹)، ٹسٹ کے ذریعہ گواہی کی تکمیل کی بات مولانا محی الدین غازی نے بھی تحریر کیا ہے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی نے لکھا ہے کہ آج جب کہ زنا کی شہادت نہیں ملتی اور نہ ہی کوئی اقرار کرتا ہے، لہذا اس جدید تکنیک کو زنا کے سد باب کیلئے شرعی ثبوت تسلیم کرلیا جائے، مولانا شوکت ثنا قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی ثبوت زنا کیلئے اسے معتبر مانتے ہیں۔

اس سوال کا دوسرا جز اجتماعی آبروریزی میں ڈی این اے ٹسٹ کے اعتبار سے متعلق ہے، چونکہ ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، اس لئے بیش تر مقالہ نگاروں نے اسے لغو اور ناقابل اعتبار قرار دیا ہے، مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اجتماعی آبروریزی کی صورت میں اس ٹسٹ کی حیثیت ایک قرینہ کی ہوگی، جس سے تحقیق وتفتیش کے عمل میں مدد لی جاسکے گی، مولانا سلطان احمد اصلاحی نے بھی اسے ایک قرینہ کے طور پر تسلیم کیا ہے اور لکھا ہے کہ احتمال کے نقص کو ثبوت جرم کے دیگر قرائن کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اس موضوع کے چوتھے اور آخری سوال میں دریافت کیا گیا تھا کہ قاضی اس ٹسٹ کے لئے ملزم کو مجبور کرسکتا ہے یا نہیں؟۔ اس سلسلے میں دوقسم کی آراء مذکور ہیں، پہلی یہ کہ مجبور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ ٹسٹ قانونی مراحل کی تکمیل کیلئے ضروری ہے (مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا

رحمت اللہ ندوی، مولانا عبدالودود)، ثناء الہدیٰ قاسمی نے لکھا ہے کہ ٹسٹ کیلئے جبر تو کرسکتا ہے لیکن قاضی صرف اس ٹسٹ کی بنیاد پر جن جرائم میں حدود وقصاص ہیں، فیصلہ نہیں کرسکتا، ان تمام مقالہ نگاروں کی رائے ہے کہ مقدمہ کی تحقیق میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں، لہذا وہ مجبور کرسکتا ہے مولانا اسرارالحق سبیلی نے ڈاکٹر محمد عبدالرحمٰن کی کتاب ''السلطۃ القضائیۃ'' (ص ر ۳۳) کی یہ عبارت نقل کی ہے: ''وهكذا نجد أن الفقه الإسلامي أعطى سلطات كثيرة واسعة للقاضي في تيسره للخصومة''۔

دوسری رائے یہ ہے کہ قاضی ملزم کو اس ٹسٹ کے لئے مجبور نہیں کرسکتا، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی اصل بنیاد شرعی شہادت ہے (مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرحیم قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی)۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے لکھا ہے کہ فہمائش کے بعد اگر راضی کرایا جاسکتا ہے تو ٹھیک ہے، یہ اقرار کی شکل ہوگی، لیکن جبر واکراہ کی اجازت نہیں ہوگی، مولانا نعیم اختر قاسمی نے لکھا ہے: تعزیرات کے پیش نظر مجبور کیا جاسکتا ہے لیکن حدود کے باب میں کسی ملزم کو مجبور کرنا صحیح نہیں ہے، مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے ہے کہ قاضی کے فیصلہ پر حاکم مجبور کرسکتا ہے، مولانا عبدالودود نے لکھا ہے کہ یہ ٹسٹ قرینہ قاطعہ کے حکم میں نہیں ہے، لہذا عام حالت میں درست نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

جنیٹک سائنس سے مربوط شرعی مسائل

مولانا اختر امام عادل

جنیٹک سائنس اس دور کا اہم ترین موضوع ہے اور زندگی کے بہت سے شرعی مسائل اس سے وابستہ ہیں، اس موضوع پر عرض مسئلہ کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کی طرف سے مجھے حکم دیا گیا ہے۔

اس موضوع پر اکیڈمی کی جانب سے کل اٹھارہ مقالات موصول ہوئے، مقالہ نگار حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، ندوۃ العلماء لکھنؤ، ڈاکٹر ظفر الاسلام مئو، مولانا ثناء الہدی قاسمی امارت شرعیہ پٹنہ، مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ، مولانا شوکت ثناء قاسمی، حیدرآباد، مولانا ابو العاص وحیدی، بلرام پور، مفتی عبدالودود، سہیل السلام حیدرآباد، مولانا اسرار الحق سبیلی، حیدرآباد، قاضی عبد الجلیل قاسمی، امارت شرعیہ پٹنہ، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتاح العلوم مئو، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، لکھنؤ، مولانا نعیم اختر قاسمی، کوپا گنج مئو، مولانا رحمت اللہ ندوی، رائے بریلی، مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور، مولانا محی الدین غازی اعظم گڑھ، مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال، مولانا تنظیم عالم قاسمی، حیدرآباد، راقم الحروف اختر امام عادل سمستی پور۔

دو مقالے عربی زبان میں ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی (رئیس قسم الفقہ والاصول جامعہ قطر) کے بھی ہیں، ان میں اصولی اور محققانہ مباحث اٹھائے گئے ہیں اور کافی معلوماتی ہیں،

اکثر حضرات نے ان سے استفادہ کیا ہے مگر وہ سوالنامہ کی ترتیب پر نہیں ہیں، اس لئے ہم نے اپنے عرض میں ان کو شامل نہیں کیا ہے۔

اکثر مقالہ نگاروں نے موضوع سے متعلق تینوں پہلوؤں (۱) ڈی این اے ٹسٹ، (۲) جنیٹک ٹسٹ، (۳) اسٹیم خلیے پر گفتگو کی ہے، بعض حضرات نے اسٹیم خلیہ والے حصہ سے تعرض نہیں کیا ہے، ذیل میں جنیٹک ٹسٹ کے تعلق سے مقالہ نگاروں کی آراء اور ان کے دلائل کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے:

جنیٹک ٹسٹ کے تعلق سے سوالنامہ میں پانچ سوالات اٹھائے گئے ہیں:

۱- پہلا سوال یہ ہے کہ نکاح سے قبل مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے، یا قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے، درست ہے؟

مولانا محی الدین غازی نے اس مسئلہ میں توقف کرنے کا مشورہ دیا ہے، اس لئے کہ ایمانیات کے نقطہ نظر اور سماجی مصالح کے پہلو سے اس کا جواز محل نظر ہے، نیز ڈی این اے کی طرح اس ٹسٹ کا حتمی ہونا ثابت نہیں ہے، مولانا شوکت ثنا قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی کے نزدیک اس ٹسٹ کی اجازت نہیں ہے۔

اس لئے کہ یہ موجب فتنہ وبے حیائی ہے، بہت سی عورتیں بے نکاح رہ جائیں گی، بہت سے راز کھلیں گے، نظام نکاح متأثر ہوگا۔

نیز اس لئے کہ نکاح سے قبل شریعت نے دیکھنے کی اجازت دی ہے، چیک اپ کرانے کی نہیں، یہ ٹسٹ دیکھنے کی حد سے متجاوز عمل ہے۔

پھر دیکھنے اور پسند کرنے کا عمل پیغام دینے سے قبل ہونا چاہیے، تاکہ ناپسندیدگی کی صورت میں اولیاء کی سبکی اور بدنامی نہ ہو (بحوالہ نووی)۔

مذکورہ حضرات کے علاوہ باقی تمام مقالہ نگاروں نے فریقین کی رضامندی سے اس ٹسٹ کی فی الجملہ اجازت دی ہے:

اس لئے کہ یہ ٹسٹ مقاصد نکاح کی تکمیل میں معاون ثابت ہوسکتا ہے۔

اسلام نکاح سے قبل مرد وعورت کو ایک دوسرے کے بارے میں ضروری معلومات حاصل کرنے سے نہیں روکتا، پھر ایک دوسرے کی تحقیق کا معیار وانداز زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہوسکتا ہے، آج اگر یہ چیز ایک خوشگوار ازدواجی زندگی گذارنے کیلئے مفید معلوم ہوتی ہے تو اس سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔

حدیث میں جو دیکھنے کا لفظ آیا ہے اس میں بڑی وسعت ہے، اگر اس دیکھنے کی علت ومعنی پر نگاہ کی جائے تو ٹسٹ بھی اس کے عموم میں لازماً آتا ہے، اس لئے ظاہر پر حکم سے زیادہ معنی حکم پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

اگر رازدارانہ طور پر یہ سارے امور انجام دیئے جائیں اور خواہ مخواہ اس کی تشہیر نہ کی جائے تو فتنہ سے بچا جاسکتا ہے۔

رہی یہ بات کہ بہت سی لڑکیاں بے نکاح رہ جائیں گی، اس میں کوئی خاص وزن نہیں ہے، اس لئے کہ اس تحقیق سے انسانی جوڑا متعین کرنا آسان ہوگا، ایسی لڑکیوں کا نکاح ان مردوں سے ہوسکے گا جن کو مختلف مصالح کے تحت بے اولاد والی لڑکیاں مطلوب ہوں، اسی طرح تحقیق کے بعد ممکنہ علاج بھی ہوسکے گا۔

البتہ بعض مقالہ نگاروں نے اس سلسلے میں بعض احتیاطی ہدایات کی طرف بھی توجہ دلائی ہے مثلاً:

ا- یہ ٹسٹ فریقین کی رضامندی سے ہو، اس کیلئے کسی پر جبر نہ کیا جائے (مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا ثناء الہدی وغیرہ)۔

۲-جہاں اس کا رواج نہ ہو وہاں اس کو لازم نہ کیا جائے۔

۳-بیماریوں کے بارے میں اسلام کے تصور (**لاعدوی ولا طیرة**) پر نگاہ رکھی جائے۔

۴-مفاسد سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے۔

۵-ٹسٹ قابل اعتماد ذرائع سے کیا جائے، اور محتاط طریق کار اختیار کیا جائے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی نے طریقہ کار کی پوری تفصیل مانگی ہے، اور اپنے مکمل جواب کو اس پر موقوف کیا ہے، یوں مولانا موصوف نے بھی اس کی اجمالی اجازت دی ہے، بشرطیکہ فریقین راضی ہوں اور کوئی شرعی محظور لازم نہ آئے۔ڈاکٹر ظفر الاسلام نے کم از کم تین بار ٹسٹ کرانے کا مشورہ دیا ہے۔

۲- دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر سائنسی طور پر ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ غیر معمولی جسمانی یا عقلی نقص کا شکار ہے، تو کیا اس کا اسقاط کرایا جا سکتا ہے؟ جبکہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ کے اندر معلوم ہو سکتی ہے، اس مسئلہ میں مقالہ نگاروں میں دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں:

۱-مولانا ابوالعاص وحیدی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، اور مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے یہ ہے کہ اسقاط کی ہرگز اجازت نہیں ہے، نہ چار ماہ سے قبل نہ چار ماہ کے بعد۔

الف-اس لئے کہ اس ٹسٹ سے قطعی علم حاصل نہیں ہو سکتا (مولانا ابوسفیان، مولانا ابوالعاص وحیدی)۔

ب-نقصان عقل اسقاط کیلئے وجہ جواز نہیں ہے، عورتوں کو ناقص العقل کہا گیا ہے تو کیا ان کو پیدا نہ ہونے دیا جائے (قاضی عبدالجلیل قاسمی)۔

ج-احوال و کیفیات کی تقلیب اللہ کے ہاتھ میں ہے، اللہ چاہے تو بوقت ولادت بچے

کو درست فرمادے۔

د- نیز احادیث میں عزل (جو اگرچہ بکراہت جائز ہے) واُدِ خفی قرار دیا گیا ہے، تو تین ماہ کے جنین کے اسقاط کی گنجائش کہاں ہوسکتی ہے (مولانا ابوالعاص وحیدی)۔

۲- ان تین حضرات کے علاوہ باقی تمام مقالہ نگاروں نے اس ٹسٹ کی اجازت دی ہے اور اس ٹسٹ کی بنا پر غیر معمولی جسمانی یا عقلی نقصان کی صورت میں اسقاط کی گنجائش بھی دی ہے۔ اس لئے کہ:

الف- فقہاء حنفیہ کے نزدیک عذر کی صورت میں ایک سو بیس (۱۲۰) دن سے قبل اسقاط جائز ہے، اور عذر کی جو فہرست فقہاء نے لکھی ہے اس میں ولد سوء کا اندیشہ بھی شامل ہے (راقم الحروف) (رد المحتار ۵/ ۳۰۵)۔

ب- مکہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی ایسی صورت میں چار ماہ سے قبل اسقاط کی تجویز کو منظور کیا ہے۔

ج- یہاں نقصان عقل وجسم سے مراد ایسا نقص ہے جو غیر معمولی اور لا علاج ہو، عورتوں کو ناقص العقل اس معنی میں نہیں کہا گیا۔

د- عزل کو بھی وادِ خفی معنوی طور پر کہا گیا ہے، حقیقی معنی میں نہیں، ورنہ اس کی کسی صورت میں اجازت نہ دی جاتی۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے تین بار ٹسٹ کی قید لگائی ہے کہ مذکورہ نقص تین بار ٹسٹ سے یکساں طور پر ثابت ہوا ہو۔

۳- تیسرا سوال جنیٹک ٹسٹ کے تعلق سے یہ ہے کہ اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کی اگلی نسل کے پیدائشی نقائص کے امکانات کا پتہ چلایا جاسکتا ہے، کیا اس مقصد کیلئے ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید روک دینے کی گنجائش ہوگی؟

اس مسئلہ میں مقالہ نگار علماء کی آراء مختلف ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات کی بنا پر سلسلہ تولید روک دینے کی ہرگز گنجائش نہیں ہے۔

اس لئے کہ یہ ٹسٹ قرینہ قاطعہ نہیں ہے اور محض امکانات وموہومات کی بنا پر سلسلہ تولید روک دینا سخت گناہ ہے۔ کیونکہ دنیا میں زیادہ تر بچے صحیح سالم پیدا ہوتے ہیں، اس لئے اللہ سے اس شخص کے بارے میں بھی یہی امید رکھنا چاہیے کہ اس کی نسل بھی صحیح سالم ہوگی (مفتی عبدالودود)۔

اسلام میں کسی انسان کو خصی کرانے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ خصی کرانا مرد کی جانب سے سلسلہ تولید کو ختم کرنا ہے (مولانا اسرار الحق سبیلی)۔

اس رائے کو درج ذیل مقالہ نگاروں نے اختیار کیا ہے:

مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی عبدالودود، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابوسفیان، مولانا فاخر میاں، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مفتی محبوب علی وجیہی۔

مفتی عبدالودود کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں زیادہ سے زیادہ اسقاط کی اجازت دی جائے گی۔

۲- دوسری رائے یہ ہے کہ اگر معتبر طور پر یہ رپورٹ آئی ہو اور تمام حدود وقیود کی رعایت ملحوظ رکھ کر یہ ٹسٹ کرایا گیا ہو اور کسی علاج سے اس کی اصلاح بظاہر ممکن نہ ہو تو سلسلہ تولید روک دینے کی گنجائش ہے۔

اس لئے کہ اچھی اور صحتمند نسل کا حصول مقصود ہے، اسی مقصد کے تحت حضور ﷺ نے فرمایا: ''اپنے خاندان کے علاوہ دوسرے خاندان میں شادی کرو''، نیز فرمایا: ''اپنے نطفوں کیلئے

انتخاب کرو'' ، نیز ارشاد فرمایا: '' المؤمن القوی خیر من المؤمن الضعیف'' (کتاب الامثال ۱/ ۳۶، رواہ الحمیدی فی مسندہ ۲/ ۴۷۴) (ڈاکٹر ظفر الاسلام)۔

فقہاء نے عزل کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے، جبکہ فساد زمان کی بنا پر بری نسل پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، خواہ بیوی اس کیلئے راضی ہو یا نہ ہو (ردالمحتار ۲/ ۴۱۲، عالمگیری ۵/ ۳۵۶، خانیہ ۳/ ۴۱۰) (اختر امام عادل)

کویت کی وزارۃ الأوقاف کے لجنۃ الفتوی نے یہ فتوی صادر کیا ہے کہ اگر گورنمنٹ کسی شخص کے بارے میں جنیٹک رپورٹ کی بنا پر سلسلہ تولید پر پابندی عائد کرے تو فقہی قواعد ''رعایۃ المصالح اور درء المفاسد'' کی روشنی میں متعلقہ شخص پر اس کی تعمیل لازم ہوگی (مجموعۃ الفتاوی الشرعیہ ۲م ۳۰۶ - ۳۰۸) (راقم الحروف)۔

جنیٹک کے ذریعہ جو رپورٹ آتی ہے وہ محض امکان یا امر موہوم نہیں ہوتی، بلکہ طبی اصولوں پر ننانوے فیصد درست ہوتی ہے، اس لئے اس کا حل ضروری ہے، وقتی اسقاط اس مسئلہ کا حل نہیں ہے، اور پھر ہر بار یہ عمل تکلیف دہ اور مصارف کا باعث ہے۔

اس رائے کو جن مقالہ نگار حضرات نے اختیار کیا ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور راقم الحروف اختر امام عادل۔

مولانا برہان الدین صاحب نے عام حالات میں اجازت نہیں دی ہے، بلکہ استثنائی حالات کی قید لگائی ہے، اسی طرح یہ بھی شرط لگائی ہے کہ طریق کار جائز ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے تین بار ٹسٹ کی قید لگائی ہے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی نے عارضی طور پر سلسلہ تولید روکنے کی گنجائش دی ہے۔

۴- چوتھا سوال یہ ہے کہ چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے

کیلئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے؟

اس مسئلہ میں ایک مولانا ابوالعاص وحیدی کو چھوڑ کر تمام مقالہ نگار اس پر متفق ہیں کہ جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کیلئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی اجازت ہے، بشرطیکہ اس سے جنین کو کوئی نقصان نہ پہنچے اور نیک مقاصد کے تحت یہ ٹسٹ کرایا جائے، مثلاً: علاج وغیرہ، اور اگر جنین خلقی طور پر ایسی کمزوری میں مبتلا ہو جس کا علاج ممکن نہ ہو تو چار ماہ سے قبل اس کے اسقاط کی گنجائش ہے، چار ماہ کے بعد نہیں۔

مولانا رحمت اللہ ندوی کے نزدیک ٹسٹ کی گنجائش ہے، مگر چار ماہ سے قبل بھی اسقاط کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے ٹسٹ صد فیصد درست ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

مولانا ابوالعاص وحیدی کہتے ہیں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس سے آدمی خواہ مخواہ توہمات کا شکار ہو جائے گا اور تقدیر پر اس کا ایمان کمزور ہو جائے گا۔

۵- اس سلسلہ کا آخری سوال یہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی توازن یا عدم توازن کا علم بھی ہو سکتا ہے، اور اگر غیر متوازن ہے تو کس حد تک ہے؟ تو کیا جنون کے سلسلے میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں مقالہ نگاروں کی آراء مختلف ہیں:

۱- ایک رائے یہ ہے کہ جب تک علامات جنون ظاہر نہ ہوں اور اس شخص کے حرکات واعمال سے جنون کا پتہ نہ چلے اس ٹسٹ کی بنا پر نہ کسی کو مجنون قرار دیا جا سکتا ہے، اور نہ اس کے فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اس رائے کو مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا تنظیم علم قاسمی نے اختیار کیا ہے، ان حضرات کے پیش نظر یہ ہے کہ یہ ٹسٹ قطعی نتیجہ کا حامل نہیں ہوتا، اس لئے اس کی بناء پر یقینی نکاح کے فسخ کا فیصلہ کرنا

درست نہ ہوگا۔

۲- مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ بقیہ تمام مقالہ نگاروں نے اس ٹسٹ کا اعتبار کیا ہے، اور اس کی بناء پر کسی کے جنون اور فسخ نکاح کے فیصلہ کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ جنون (مطبق) لاعلاج اور دائمی ہو، معتبر طور پر رپورٹ کرائی گئی ہو، عارضی جنون یا قابل علاج جنون ثابت ہونے پر فسخ نکاح کا فیصلہ درست نہ ہوگا، بلکہ ایسے جنون کا علاج کیا جائے گا۔

اس رائے کا مآخذ یہ ہے کہ جنون کا ثبوت بالعموم قرائن ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، اور جنیٹک ٹسٹ ایک مضبوط قرینہ ہے، اس لئے اس کا اعتبار ہونا چاہئے جب کہ معتبر اور قابل اعتماد ذرائع سے ٹسٹ کی رپورٹ آئی ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے تین بار ٹسٹ کی قید لگائی ہے۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

اسٹیم خلیے

ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی، مئو

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على المرسلين قادة الغر المحجلين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

اس عاجز کو جنیٹک سائنس کے ذیلی عنوان ''اسٹیم خلیے'' سے متعلق عرض مسئلہ تحریر کرنے کا حکم ملا تھا، اکیڈمی کی جانب سے کل بیس مقالات موصول ہوئے تھے جن میں سے چار حضرات نے اس موضوع سے کلیۃً تعرض نہیں کیا جن کے اسماء گرامی یہ ہیں: مفتی تنظیم عالم قاسمی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی۔ مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی نے صرف پانچویں سوال کا جواب تحریر نہیں فرمایا ہے۔ پہلا سوال اس طرح ہے:

جینی اسٹیم سیل کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، کیا اسے ذی روح مانا جائے گا اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام ہوگا۔

وہ حضرات جو نہ اسے زندہ وجود کی طرح مانتے ہیں اور نہ ہی قابل احترام قرار دیتے ہیں، ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں: مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا سید

اسرار الحق سبیلی ،مولانا ابوسفیان مفتاحی ،مولانا برہان الدین سنبھلی ،مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی ۔

مولانا برہان الدین سنبھلی تحریر فرماتے ہیں: زندہ وجود نہیں ۔ بہت سے بہت جنین کے تکمیل سے پہلے والی صورت کا حکم دیا جاسکتا ہے۔ مولانا ثناء الہدی قاسمی یوں رقم طراز ہیں: بالفعل انسان یا انسان جیسا نہیں عام ذی روح کی طرح ہے، بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اپنے مدعا پر کوئی دلیل نہیں دی۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے آیت قرآنی: ''ألم نخلقكم من ماء مهين'' سے استدلال کیا ہے تو ابو العاص وحیدی صاحب یہ کہہ کر گذر گئے کہ انسانی عرف وعادت اور بہت سے فقہی مسائل میں اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔ مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی صاحب شامی (۱؍ ۲۷۸) کی عبارت سے استدلال کیا ہے: ''قالوا يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو و قدروا تلك المدة بمائة وعشرين، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي'' ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ۲۰ دن سے قبل جب تک حمل مضغہ یا علقہ ہے اسقاط کے لئے حیلہ اختیار کرنا جائز ہے، موصوف ایک اور بات فرماتے ہیں کہ جینی اسٹیم سیل کو اگر بالقوۃ انسان ماننے کی بنیاد پر اسے زندہ تسلیم کرلیا جائے تو پھر مادۂ منویہ بھی بالقوہ انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کیا اسے بھی بالقوہ انسان بننے کی بنیاد پر زندہ وجود کی طرح قابل احترام مانا جائے گا۔

وہ حضرات جو اسے زندہ اور قابل احترام قرار دیتے ہیں ان کے اسماء گرامی مع دلائل اس طرح ہیں: مولانا عبد الودود صاحب حیدرآباد۔ اسٹیم خلیے کو مآل کے اعتبار سے زندہ وجود کا درجہ دیا جائے گا اور اس کا احترام بھی کیا جائے گا۔ اس کی نظیر فقہاء کرام کے یہاں مختلف انداز سے ملتی ہے۔

(۱) مثلاً فقہاء کرام نے منی کو ضائع کرنے سے سختی سے منع کیا ہے، اور علامہ شمس الائمہ سرخسی اپنی معرکۃ الآراء تصنیف المبسوط میں تحریر فرماتے ہیں کہ عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب

تک خراب نہ ہو اس کے اندر زندگی کی صلاحیت رہتی ہے، اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں ایک زندہ شخص قرار دے کر اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسے کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک شکار کو مار دینے میں ہوتا ہے (المبسوط ۲۶/ ۸۷)۔

(۲)-اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے صحابہ کو خصی کرنے سے منع فرمایا ہے، ظاہری بات ہے کہ منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مآل کے اعتبار سے نسل انسانی کا انقطاع ہوگا اور اللہ کی بیش بہا نعمت کو ضائع کرنے کی صورت میں اللہ کے غضب کو زیادہ کرنا ہوگا "**یمنع فی خصاء الآد میین والبهائم ویؤدب علیه**" (الاحکام السلطانیہ)، اسی طرح فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے کہ کوئی شخص کسی کی ریڑھ کی ہڈی پر مارے جس سے اس کا مادۂ تولید (منی) ختم ہوجائے تو اس پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس سے منفعت کی ایک قسم توالد و تناسل ختم ہوگئی۔"**من ضرب صلب غیره فانقطع ماء ه تجب الدیة لتفویت جنس المنفعة**" (ہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۲۷-۲۱۶)، مولانا فاخر میاں صاحب فرنگی محلی بھی زندہ وجود تسلیم کرتے ہیں مگر اس پر کوئی دلیل نہیں دی۔ مفتی عبدالرحیم صاحب بھوپال۔ آپ بھی ذی روح کے ساتھ ساتھ قابل احترام مانتے ہیں اور استدلال میں علامہ سرخسی کی عبارت "**ثم الماء فی الرحم مالم یفسد الخ**" اور شامی کی تحریر "**فان الماء بعد ما وقع فی الرحم مآله الحیاة فیکون له حکم الحیاة کما فی بیضة الحرم**" پیش فرماتے ہیں۔

بندہ کے ناقص مطالعہ میں اس بابت دلائل باہم متعارض معلوم ہوتے ہیں، مشہور حنفی عالم ابوبکر جصاص رازی کی تحریر پیش ہے: "**وانما تبهنا بذلك علی تمام قدرته ونفاذ مشیئته حین خلق انسانا سویا معدلا بأحسن التعدیل من غیر انسان وهی المضغة والعلقة والنطفة التی لا تخطیط فیها ولا ترکیب ولا تعدیل الأعضاء**

فاقتضى أن لا تكون المضغة انسانا كما أن النطفة والعلقة ليستا بانسان، وإذالم تكن إنسانا لم تكن حملا فلا تنقضي بها العدة إذ لم تظهر فيها الصورة الا نسانية (احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۷۸)، اسی طرح تفسیر قرطبی میں ہے: "وقال الشافعي لا اعتبار بإسقاط العلقة وإنما الاعتبار بظهور الصورة والتخطيط" (۸/۱۲)۔
عبارات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ جس علقہ اور مضغہ میں تخطیط وترکیب وتعدیل نہیں وہ انسان نہیں اور جب انسان نہیں تو اس پر حمل کا اطلاق بھی نہ ہوگا چہ جائیکہ اس سے انقضاء عدت ہو۔

علامہ محمد بن جریر طبری اپنی تفسیر جامع البیان ۱۲/ ۳۲۶ پر اس طرح تحریر فرماتے ہیں:
"وقوله "حين من الدهر" اختلف أهل التاويل فى قدر هذا الحين الذى ذكره الله فى هذا الموضع، فقال بعضهم هو أربعون سنة وقالوا مكثت طينة آدم مصورة لا تنفخ فيها الروح أربعين عاما، فذالك قدر حين الذى ذكره الله فى هذا الموضع، قالوا ولذلك قيل هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، لأنه أتى عليه وهو جسم مصورة لم تنفخ فيه الروح أربعون عاما فكان شيئا غير أنه لم يكن شيئا مذكورا، ومعنى قوله لم يكن شيئا مذكورا لم يكن شيئا له نباهة ولارفعة ولاشرف انما كان طينا لازبا وحمأ مسنونا" اسی کی ترجمانی معالم التنزیل ۴/ ۴۲۶ وروح المعانی ۱۷/ ۱۶۱ میں بھی ہے۔ قاضی شوکانی نے اپنی مشہور تفسیر "فتح القدیر الجامع بین فنی الروایۃ والدرایۃ من علم التفسیر" میں نفخ روح سے قبل اکرام نہ ہونے پر ایک شعر سے استدلال کیا ہے جو درج ذیل ہے:

"فى غير المخلقة البكاء فاين الحزم ويحك والحياء" (۳/ ۳۶)۔

بخاری شریف کتاب التفسیر ۲/ ۷۳۳ پر "لم یکن شیئا مذکورا" کی تفسیر میں حضرت امام بخاری کی تحریر "وذلك من حين خلقه من طين الى أن ينفخ فيه

الروح" سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح کے بعد ہی زندہ اور قابل احترام سمجھا جائے گا۔

بہر حال کتب تفاسیر واحادیث سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ نفخ روح سے قبل قبل نہ اسے زندہ وجود مانا جاسکتا ہے اور نہ ہی قابل احترام، خود قرآن ناطق ہے "ثم أنشأناه خلقا" معلوم ہوا کہ نفخ روح سے قبل خلق سوا ہے اس خلق کے جو نفخ روح کے بعد ہوتا ہے۔ نیز جن کتابوں میں استبراء رحم وغیرہ کا قول مضغہ وعلقہ کی بنیاد پر کیا ہے تو چونکہ عدت میں صفائی رحم مقصود ہوتی ہے اس لئے یہ باعث استبراء تو ہوگا مگر کرامت نہ ہوگی۔ اگر قابل تعظیم ہوتا تو اسقاط کی صورت میں ان کو کپڑہ میں لپیٹ کر دفن کردینے کا حکم نہ ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفخ روح سے قبل حمل قرار دینا اور اس سے استبرا ہونا اور ہے اور کرامت اور۔

اب وہ دلائل پیش خدمت ہیں جن سے کرامت کا پتہ چلتا ہے۔ ماقبل میں شامی اور سرخسی کی تحریر پیش کی جاچکی ہے۔ امام غزالیؒ بھی اسی کی تائید میں ہیں: "قال الغزالي في احياء العلوم ۲/ ۶۴: أول مراتب الوجود أن تقع النطفة و تختلط المرء ة وتستعد بقبول الحياة وإفساد ذلك جناية، وان صارت مضغة و علقة كانت الجنايه أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة از دادت الجناية تفاحشا" وجود انسانی کا پہلا درجہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جاکر بیضۃ الانثی سے مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں اس کا ضائع کردینا گناہ ہے، اگر مضغہ وعلقہ ہو تو یہ جنایت بڑی ہوگی لیکن اگر روح ڈال دی جائے اور خلقت برابر ہوجائے تو یہ جنایت اول سے بڑھ کر ہوگی۔ مشہور حنبلی عالم ابن قدامہ اپنی شہرہ آفاق کتاب مغنی میں رقم طراز ہیں: "وإن القت مضغة فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية ففيه غرة" (المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۶۳)۔ اگر مضغہ گر جائے اور دایہ گواہی دیں کہ اس میں صورت خفیہ ہے تو غرہ تاوان میں لازم ہوگا۔ "وروي عن عبد الملك بن مروان انه قضى في الجنين

إذا أملص بعشرين دينارا فإذا كان مضغة فأربعين......وقال قتادة إذا كان علقة فثلث غرة واذا كان مضغة، ثلثي غرة" (المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۶۴) علامہ قرطبی اپنی مشہور تفسیر میں تحریر کرتے ہیں: "الخامسة أن النطفة ليست بشيء يقينا ولا يتعلق بها حكم إذا القتها المرء ة اذا لم تجتمع في الرحم؟ آگے لکھتے ہیں: "فاذا طرحته علقة فقد تحققنا ان النطفة قد استقرت واجتمعت واستحالت إلى أول أحوال يتحقق به انه ولد وعلى هذا فيكون وضع العلقة فما فوقها من المضغة وضع حمل تبرأبه الرحم وتنقضي بالعدة ويثبت بها حكم الولد وهذا مذهب مالك واصحابه" (تفسیر قرطبی ۱۲/ ۸) ایک مقام پر اور لکھتے ہیں: "وقال القاضي بعض اصحاب الشافعي يسئل القوابل فان قلن انها يدمن لم تخلق فيه الحياة ففيها نصف الغرة، فان لم يستهل صارخا، روى عن ابن عمر أنه يصلى عليه وقاله ابن المسيب وابن سيرين وغيرهما، وروى عن المغيرة بن شعبة انه كان يأمر بالصلاة على السقط ويقول سموهم واغسلوهم وكفنوهم وحنطوهم فإن الله اكرم بالاسلام كبيركم وصغيركم"

بندہ کی ناقص رائے میں نفخ روح سے قبل اس کی تکریم تو بایں معنی ہوسکتی ہے کہ وہ مادۂ تخلیق انسانی ہے، لیکن اگر اسے بے معنی یا کسی طرح قابل تعظیم قرار نہ دیں تو اباحیت کا دروازہ کھل سکتا ہے اور بلاوجہ اور بغیر کسی عذر شرعی کے اسقاط کا چلن عام ہوتا چلا جائے گا، جبکہ مالکیہ کے یہاں استقرار کے بعد اسقاط حمل کی بالکل گنجائش نہیں، شافعیہ وحنابلہ عذر کی بنیاد پر چالیس دن سے پہلے اسقاط کی اجازت دیتے ہیں، چار ماہ کے بعد تمام ائمہ کے نزدیک اسقاط حرام ہے۔

رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے؟

یہ دوسرا سوال ہے جس کے متعلق مقالہ نگاروں کی آراء مختلف ہیں۔ مولانا ابوالعاص وحیدی دونوں صورتوں کے عدم جواز کے قائل ہیں، مفتی عبدالرحیم صاحب بھوپال بھی اسی کے قائل ہیں مگر موصوف نے اس جنین میں جواز خود ساقط ہو جائے یا کسی علاجی سبب سے، جس کی شریعت نے اجازت دی ہے ساقط کیا جائے اجازت دی ہے۔ مولانا اختر امام عادل نے دونوں صورتوں کے جواز کا قول نقل کیا ہے جبکہ اسٹیم سیل سے تیار شدہ اعضاء خود اسی انسان کے لئے محفوظ کر لیا جائے، مولانا سلطان احمد اصلاحی رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے سیل لینے کو درست قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس کی وجہ سے رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی بھی اسی شرط کے ساتھ جواز کے قائل ہیں، مولانا ابوسفیان مفتاحی دونوں صورتوں کو بغیر کسی شرط کے درست اور جائز کہتے ہیں۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی سوال میں مذکور جنین سے اسٹیم سیل لینے کو درست نہیں کہتے، ہاں اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے یہ سیل لئے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ''جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے بعد جنین ضائع ہو جاتا ہے، اس لئے سیل لینا مستقبل میں بننے والی جان کو قتل کرنے کے مماثل ہے جس کی شرعی و اخلاقی اعتبار سے اجازت نہیں، اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی خاص اجازت دی جا سکتی ہے، بچہ اور بالغ افراد کو کوئی ضرر اگر نہ پہنچتا ہو تو علاج کی غرض سے اعضاء کی پیوند کاری بھی کی جا سکتی ہے، لیکن اس کی عام اجازت بڑے خطرہ کا باعث بن سکتی ہے، اسٹیم سیل سے اعضاء تیار کرنے کی فیکٹریز ہو جائیں گی اعضاء کی تجارت شروع ہو جائے گی، بہت سے ضمیر فروش خاص طور سے حمل ساقط کروا کر اسٹیم سیل تیار کرنے والوں کو فروخت کر دیں گے، اس طرح اسقاط حمل کی شرح بھی کافی بڑھ جائے گی، مولانا فاخر فرنگی محلی صاحب بھی کسی زندہ وجود میں عضو سازی کو قتل کے مرادف قرار دیتے ہیں، آپ لکھتے ہیں:

''اگر پورا عضو الگ بنایا جائے تو اس کے کارآمد رہنے کی امید نہیں، اور اگر کسی زندہ وجود

میں بنایا جائے تو اس عضو کو الگ کرنے سے اس وجود کی موت ہو جائے گی اور اس صورت میں وہ قتل کے حکم میں ہوگا''۔ مولانا رحمت اللہ ندوی بھی شرط کے ساتھ جواز کے قائل ہیں آپ لکھتے ہیں: ''اسٹیم سیل سے اس کے اصول وضوابط کی رعایت کرتے ہوئے عضو بنا کر اس سے عضو کی پیوندکاری میں استعمال کرنا درست ہے، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی انسان سے اور حرام جانور سے عضو سازی جائز قرار نہیں دیتے۔ مولانا موصوف رقم طراز ہیں ''اگر طریقہ بھی شرعاً درست ہو اور حلال جانور کو ذریعہ بنایا گیا ہو تو اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن کسی انسان سے یا حرام جانور سے بنانا قطعاً ممنوع ہوگا''۔

شیخ علی قرہ داغی کے مفصل اور مؤثر علمی مقالہ کا خلاصہ بھی تقریباً سارے سوالات کے جوابات سے متعلق اسی طرح ہے کہ اگر حدود شرع واصول وضوابط کا لحاظ رکھا جائے، فطرت کی تبدیلی مقصود نہ ہو، نیز ڈاکٹروں اور طریقہ علاج سے اس بیماری سے شفا تقریباً یقین کے درجہ میں ہو وغیرہ وغیرہ تو ایسا کر لینے کی گنجائش ہے، موصوف نے احادیث رسول، بہت سے فقہاء کے اقوال، اصول وقواعد فقہیہ سے استنباط کیا ہے۔ راقم بھی یہی کہتا ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے تعرض کلیۃً نہ کیا جائے، ہاں اسقاط شدہ جنین سے سیل لے کر مقصد مذکور حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کی بھی اجازت بصورت اضطرار ہوگی۔ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے تعرض کرنے کی صورت میں جنین کو نقصان پہنچنے کا امکان تو ہے ہی اشتباہ فی النسب کی بھی خرابی لازم آئے گی اور اس کے بعد وراثت وغیرہ کے سارے مسائل گڈمڈ ہو جائیں گے جو اہل علم پر مخفی نہیں۔

تیسرا سوال ہے انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کرنا درست ہے یا نہیں؟ کیا ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جا سکتی ہے؟

اس سلسلہ میں بھی مقالہ نگار حضرات کے آراء مختلف ہیں، کسی نے مطلق عدم جواز کا

قول نقل کیا ہے، تو کسی نے مطلقاً جواز کا، تو کسی نے کسی نہ کسی شرط کے ساتھ درست قرار دیا ہے، لیکن اکثر مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ حلال جانور کو ہی عضو سازی کا ذریعہ بنایا جائے۔

جن حضرات نے حلال وحرام کی کوئی تفریق نہیں کی، مطلقاً درست قرار نہیں دیتے ان میں سے حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ابوالعاص وحیدی ہیں دلیل میں حضرت سنبھلی انسان کے ہر ہر جز کے محترم ہونے اور مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی خواص انسانی کے مجروح ہونے کو پیش فرماتے ہیں۔

حلال جانوروں کو ہی عضو سازی کا ذریعہ بنانے والوں کے نام درج ذیل ہیں: مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی، خود راقم کی بھی یہی رائے ہے، مولانا اختر امام عادل صاحب تو حلال جانور میں بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ ماہر ڈاکٹروں نے اس ضرورت کی تجویز پیش کی ہو۔ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب اس طرح کے اعضاء کو کسی مسلمان کے جسم میں استعمال کو مناسب نہیں سمجھتے۔ اس کے برخلاف مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی ضرورت شدیدہ کے باعث حرام جانور سے بھی عضو سازی اور اس سے پیوند کاری کے قائل ہیں۔ مولانا مفتی عبدالودود صاحب کے مقالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محترم نے بھی اضطرار کی صورت میں جائز قرار دیا ہے مگر وہ اسٹیم خلیے سے حتی المقدور پرہیز اور احتیاط کے قائل ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں: "ولاباس بأن يستأجر المسلم لظئر الكافرة واللتی قد ولدت فی الفجور، لأن خبث الكفر فی اعتقادها دون لبنها، والأنبياء عليهم السلام والرسل فيهم من ارضع بلبن الكوافر وكذلك فجورها لا يؤثر فی لبنها" (المبسوط ۱۵/۱) تو اس سے معلوم ہوا کہ جب دودھ کے معاملوں میں اس طرح کی وسعت برداشت کی جاسکتی ہے تو طبی اعتبار سے اگر اضطرار کی حالت میں کافر کے عضو سے اسٹیم خلیے حاصل کر کے پیوند کاری کی جائے گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، ہاں اسٹیم خلیے کے

معاملہ میں حرام جانوروں کے اسٹیم خلیے سے پرہیز کیا جائے، ہاں اگر شدید مجبوری ہوتو پھر اس کا استعمال بھی درست ہوگا،''فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه، الامر اذا ضاق اتسع''۔

حلال وحرام کی تفریق کئے بغیر مطلقا جائز قرار دینے والوں میں مولانا سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی ہیں، یہ حضرات دلیل میں ابوداؤد شریف کی ایک روایت پیش فرماتے ہیں جس میں آنحضورﷺ نے حضرت عرفجہ بن سعدؓ کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی تھی جبکہ سونا مردوں کے لئے حرام ہے۔

چوتھا سوال جس میں نافہ آنول نال سے خون لینے کی بابت استفسار کیا گیا ہے اس میں بھی مقالہ نگار مختلف رائے رکھتے ہیں، ایک طرف مولانا ابوسفیان مفتاحی ہر حال میں ناجائز قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف مولانا رحمت اللہ ندوی بہر حال جائز کہتے ہیں، اکثر مقالہ نگار حضرات جس میں خود راقم بھی ہے اس کے قائل ہیں کہ اگر بچہ کی نال سے خون لینے پر اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑتا ہوتو حفظ ماتقدم کی غرض سے خون لیا جاسکتا ہے۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے کمزور صحت مند نومولود کے درمیان فرق کرتے ہوئے جواز وعدم جواز کا قول نقل کیا ہے تو دوسری طرف مولانا سلطان احمد اصلاحی کہتے ہیں کہ نال کاٹتے وقت جو خود از خود گر کر باہر آجائے وہ لیا جاسکتا ہے۔ مولانا محمد برہان الدین سنبھلی بھی مشروط طور پر خون لینے کو جائز قرار دیتے ہیں مگر ایک موہوم فائدہ جس کی ضرورت شاید مستقبل میں پیش آئے اس کی خاطر یہ عمل بہتر نہیں سمجھتے۔ حضرت سنبھلی تحریر فرماتے ہیں:''یہ انسانی خون کا استعمال ہے جس کی بعض شکلوں میں مشروط طور پر اجازت ہے مگر یہاں ایک اور پیچیدگی ہے وہ یہ کہ موجودہ خطرہ کو نظر انداز کر کے موہوم فائدہ کے لئے ایک عمل کیا جائے جو شرعا درست نہیں''۔

پانچویں سوال کی تقریر یوں ہے:''میاں بیوی کی اجازت سے سیل لے لینا اور ان

سے انسانی عضو تیار کرنا آیا درست ہے؟ ٹیسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی یا کسی اجنبی کا نطفہ استعمال کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں بھی مقالہ نگار حضرات مختلف الخیال ہیں۔ مولانا ابوالعاص وحیدی ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ نیز میاں بیوی و اجنبی نطفہ دونوں کے استعمال پر عدم جواز کے قائل ہیں۔ یہی رائے مولانا ابوسفیان مفتاحی کی بھی ہے، اس کے بالکل برعکس مولانا سلطان احمد اصلاحی کا قول ہے وہ انتہائی توسع سے کام لیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''میاں بیوی اور اجنبی نطفہ (دونوں صورتوں میں انسانی عضو کی تیاری میں) ٹیسٹ ٹیوب کی مدد لی جاسکتی ہے'' ان کے علاوہ تقریبا تمام مقالہ نگار حضرات میاں بیوی کی اجازت سے صرف زوجین ہی کے نطفوں کے استعمال کے قائل ہیں۔ اس عاجز کی بھی یہی رائے ہے کہ زوجین کی رضامندی سے ان علقات کو جو استقرار کے بعد ضائع کردیئے جاتے ہیں، ان کے بلاسٹوسسٹ سے سیلس لے کر انسانی اعضاء بنائے جاسکتے ہیں کیونکہ اس ضیاع سے بچانے سے بہتر تو یہی ہے کہ آئندہ اس سے بننے والے اعضاء سے اگر خود اسی کو ضرورت ہو تو اس کی پیوندکاری کی جائے یا تبرعاً کسی اور کی''۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی کی تحریر بھی اسی کی مؤید ہے، وہ کہتے ہیں: ''استقرار حمل کے بعد ضائع کئے جانے والے علقات سے اسٹیم سیل والدین کی اجازت سے لئے جاسکتے ہیں''۔

☆☆☆

دوسرا باب

تعارف مسئلہ

ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹم سیل کے سائنٹفک تجزیہ پر مبنی چند معروضات

پروفیسر سید مسعود احمد☆

اللہ تعالیٰ نے انسان کے نام اپنے آخری ہدایت نامہ میں متعدد بار اشیاء کی تقدیر الٰہی کا خصوصی تذکرہ فرمایا ہے مثلاً: ''إنا كل شيء خلقناه بقدر'(القمر: ۴۹) یعنی ہم نے ہر چیز کو ایک خاص اندازہ ومقدار کے ساتھ بنایا ہے۔ مزید ارشاد الٰہی ہے: ''الذي خلق فسوى والذي قدر فهدیٰ'' (الاعلیٰ: ۲،۳) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات والا صفات وہ ہے جس نے تخلیق کی اور تسویہ کیا اور وہی ہے جس نے تقدیر بنائی یعنی ایک خاص اندازہ مقرر کیا اور رہنمائی فرمائی۔ مزید ارشاد فرمایا: ''خلقه فقدره'' (عبس: ۱۹) اس کو یعنی انسان کو بنایا اور اس کی تقدیر مقرر کی۔ مزید ارشاد فرمایا: ''وخلق كل شيء فقدره تقديراً'' (الفرقان: ۲) اور ہم نے ہر چیز کی تخلیق کی اور پھر ٹھیک کیا اس کو ناپ کر۔ مزید ارشاد گرامی ہے: ''الله يعلم ما تحمل كل أنثى...... وكل شيء عنده بمقدار'' (الرعد: ۸) یعنی اللہ جانتا ہے جو پیٹ میں رکھتی ہے ہر مادہ...... اور ہر چیز کے لئے اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

تقدیر پر ایمان لانا اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا چنانچہ فرمانِ رسول اکرم ﷺ ہے: ''والقدر خيره وشرّه من الله تعالیٰ'' (أو كما قالؐ) اور

☆ شعبۂ بایوکیمسٹری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

تقدیر پر ایمان لانا یہ ہے کہ اس کی اچھائی اور برائی یعنی مصیبت وراحت وغیرہ اللہ رب العزت کی طرف سے ہے۔ چنانچہ قرآن وحدیث کی روشنی میں یہ تقدیر الٰہی کائنات کی جملہ اشیاء پر محیط ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی یہ تدبیر وتنفیذ اس کی ''قضاوقدر'' ہی کی ایک جہت ہے اور اس کا پلان وانتظام ''تقدیر کائنات'' سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ اندازہ ومنصوبہ اس کی قدرت کاملہ کی گواہی دیتا ہے۔ مزید برآں وہ اشیاء کے آغاز وانجام اور نقائص ومحاسن سے بخوبی اور کلیتاً واقف ہے کہ یہی اس کے علم محیط کا تقاضا ہے۔ مزید برآں اس کی قدرت کاملہ کا ظہور مخلوقات میں تقدیر مبرم کی شکل میں جاری وساری ہے۔

انسانوں نے اپنے محدود دائرہ میں اس امر الٰہی، مشیت ایزدی اور سنت خداوندی کا بارہا تجربہ کیا ہے کہ اولاد کی شکل وشباہت اور مزاج واطوار میں اور والدین کی شکل وشباہت اور مزاج واطوار میں بڑی حد تک یکسانیت ہوتی ہے، چنانچہ خواص ہی نہیں عوام بھی والدین سے اولاد کی مماثلت اور تشبہ کو قانون فطرت سمجھتے ہیں اور اولاد و والدین کی عدم یکسانیت پر والدین کے کردار پر انگلیاں اٹھنے لگتی ہیں۔ اسی عام، مسلسل اور غیر متغیر مشاہدہ نے سائنس حیات (Biology) کے علم التوارث (Genetics) کو جنم دیا اور اسی علم نے ترقی کرکے اختلافی پدریت (Disputed Parentage) کے بنیادی سوال کو حل کرنے کی کوشش کی کہ فلاں بچہ کے اصلی ماں باپ کون ہیں۔ مزید برآں ہر شخص کی بے مثال ویکتا انفرادیت (Identity) کو پہچاننا اور اس کے ذریعہ جرائم کی دنیا میں مجرم کی تشخیص کا ناقابل تردید (Error-Proof) طریقہ ڈی این اے فنگر پرنٹنگ (DNA -Finger-Print) دریافت کیا۔

علم التوارث سے دلچسپی رکھنے والے سائنسدانوں نے بنیادی طور پر پہلے اس سوال کو حل کرنے کی سعی کی کہ انسان کے جملہ اوصاف جن کو (Traits) کہا جاتا ہے، کے ظہور میں اس کے ماں اور باپ کا کتنا حصہ ہے یا یوں کہیں کہ کون کون سے اور کتنے اوصاف (Traits)

کسی فرد خاص میں والدہ سے اور کون سے اور کتنے اوصاف والد سے اس میں منتقل ہوئے ہیں۔ مثلاً کسی بچہ کا رنگ گورا، آنکھیں نیلی، قد لمبا، مزاج ظریفانہ وشاعرانہ، حافظہ قوی، طبیعتاً حاضر جواب وغیرہ جیسے اوصاف وخصائل پائے گئے تو اسباب کی دنیا میں یہ کیوں کر ممکن ہوا؟ اس کا سیدھا سادہ جواب علم التوارث کی روشنی میں یہ ہے کہ یہ تمام خصوصیات اس بچہ کے والد اور والدہ کے خاندان کے مختلف افراد میں پائی جاتی تھیں اور اس کے ماں باپ درحقیقت ان تمام خصوصیات کے امین تھے، چاہے بظاہر ان کا اظہار نہ ہوتا ہو۔ لہٰذا ماں باپ نے اپنے خصائل کی وراثت ہی اپنے بچہ کو منتقل کی۔ ان تمام موروثی خصوصیات کی منتقلی میں ماں اور باپ کا حصہ برابر ہوتا ہے اگرچہ کسی فرد میں کسی خاص صفت کے تعلق سے والدین میں سے کسی ایک کا پلڑا بھاری ہوسکتا ہے، لہٰذا علم التوارث کا یہ اصول قرین قیاس ہے کہ ہر شخص میں پچاس فیصد ددھیالی اور پچاس فیصد ننھیالی اوصاف وخصائل ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ددھیال اور ننھیال ایک ہی پردادا کا خاندان ہو تو نہ صرف اوصاف وخصائل کے تنوع کے امکانات کم ہوں گے بلکہ کچھ ایسے عیوب ونقائص بھی اولاد میں ظاہر ہوں گے جو بچہ کے اجداد میں کبھی ظاہر نہیں ہوئے، کیونکہ معاملہ صرف انتقال وراثت ہی کا نہیں بلکہ اظہار وراثت کا بھی ہے، جس کی تشریح آگے ہوگی۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ آخر والدین کے مخفی وظاہر خصائل اولاد میں کیسے منتقل ہوتے ہیں ہمیں شکم مادر میں بچہ کے ابتدائی تخلیقی مراحل سے کچھ مدد مل سکتی ہے، جن کا ذکر قرآن مجید میں بھی کئی بار کیا گیا ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے: "انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج" (الدھر: ۲) یعنی ہم نے انسان کو ایک مرکب نطفہ سے پیدا کیا اور پھر مختلف تخلیقی مراحل کا ترتیب وار تذکرہ کیا گیا ہے (مثلاً الحج: ۵، المومنون: ۱۴) چنانچہ سائنس اور قرآن دونوں کی رو سے انسان کی بالکل ابتدائی حالت اس مرکب نطفہ (ZYGOTE) کی ہوتی ہے جو ماں کے بیضہ انثیٰ (EGG) اور باپ کے جرثومہ ذکر (SPERM) کے اتصال سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ ماں نے اپنی خصوصیات انڈے کے ذریعہ اور باپ نے اپنی خصوصیات جرثومہ ذکر کے

ذریعہ اپنی اولاد میں منتقل کیں۔ سائنسی ترقی کے اس دور میں اس مادہ کا پتہ لگالیا گیا ہے جو ان تمام خصوصیات کا حامل ہوتا ہے اور سالماتی اسکیل (MOLECULAR LEVEL) پر ان موروثی خصائل کو اپنے میں سموئے رکھتا ہے۔ کیمیاوی طور پر وہ مادہ ڈی این اے (DNA) کہلاتا ہے جس کا پورا نام (DEOXY - RIBO - NUCLEIC ACID) ہے۔ علم التوارث کی زبان میں موروثی خصائل کی منتقلی دراصل ان DNA -MOLECULES (سالمات) کی منتقلی کا نتیجہ ہے جو ماں کے بیضہ میں اور باپ کی منی میں موجود تھے اور استقرار حمل کے وقت بیضۂ مادر میں جرثومۂ پدر کے ذریعہ ایک خلیاتی مرکب نطفہ (ZYGOTE) میں منتقل ہوئے۔ یہ سالمات خاصے بڑے یعنی سینٹی میٹر سے میٹر کی لمبائی کے حامل مگر بہت ہی باریک اور نہایت نازک دھاگوں کی شکل میں ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حکیمانہ نظام کے تحت ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقلی سے قبل یہ خاص قسم کے بنڈل اور گچھے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں تا کہ ٹوٹنے کا امکان نہ رہے جس کی مثال سینکوں کی جھاڑو سے بخوبی سمجھ میں آسکتی ہے۔ ہاں اس بنڈل کی شکل جھاڑو جیسی نہ ہو کر پودے کاٹنے والی قینچی جیسی ہوتی ہے۔ ڈی این اے کا سالمہ ایک بنڈل بناتا ہے جس کو رنگ کر خوردبین سے دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ رنگین خورد بینی مجسمے کروموزوم (CHROMOSOMES) کہلاتے ہیں۔ خورد بینی مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ بیضۂ انثیٰ یعنی نطفہ مادری میں ۲۳ کروموزوم اور جرثومۂ ذکر یعنی نطفہ پدری میں بھی ۲۳ کروموزوم ہوتے ہیں جبکہ یک خلیاتی مرکب نطفہ (ZYGOTE) کی تعداد دگنی یعنی چھیالیس ہوتی ہے اور یہ چھیالیس کروموزوم انسانی زندگی کے ابتدائی مرحلہ سے آخر تک ناوے فیصد خلیات کے نیوکلیس (NUCLEIC) پائے جاتے ہیں۔ ایک فیصد یا اس سے بھی کم خلیات جو مرد وزن کے نطفہ کی شکل اختیار کرتے ہیں ان میں کروموزوم کی تعداد دیگر خلیات سے نصف یعنی ۲۳ ہوتی ہے۔

خورد بینی مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جانوروں کے خلیات میں ان کروموزوم کی

تعداد علاحدہ علاحدہ اور انسان سے مختلف ہوتی ہے جبکہ انسان میں کروموزوم کے ۲۳ جوڑے یعنی چھیالیس کروموزوم فی خلیہ ہوتے ہیں۔ دلچسپ بات ہے کہ مرد وزن کے نطفوں کا وصل درحقیقت ۲۳ کروموزوم کے سیٹ کا اتصال ہوتا ہے اور ہر کروموزوم اپنا جوڑا حاصل کر کے ۲۳ جوڑے یعنی چھیالیس کروموزوم کا ایک سیٹ بنا کر ایک نئے انسان کی تخلیق کا بنیادی مواد فراہم کرتے ہیں اور یہ ابتدائی جرثومۂ حیات (ZYGOTE) اپنی صلاحیت (GENETIC POTENTIALITY) کے لحاظ سے یعنی بالقوہ مکمل انسان ہوتا ہے۔ بالفعل انسان کی تخلیق اور اس کے ارتقائی منازل کے لیے اللہ تعالیٰ کا ایک کلمہ کن ایک خلیہ سے دو خلیے اور ان میں لگا تار افزونی کا سبب بن جاتا ہے اور اس طرح بچہ کی پیدائش کے وقت کم وبیش ایک کھرب خلیات پر مشتمل انسانی وجود کے ہر خلیہ میں وہی بنیادی ۲۳ جوڑوں یعنی چھیالیس کروموزوم کی ہو بہو کاپی (TRUE CARBON COPY) ہوتی ہے جو دو نطفوں کے وصل کے وقت وجود میں آئی تھی۔ پیدائش کے بعد سن بلوغ تک پہنچتے پہنچتے انسانی جسم میں خلیات کی تعداد سیکڑوں کھربوں تک پہنچ جاتی ہے اور تب بھی کسی کروموزوم میں نمایاں تبدیلی نہیں آتی اور وہی چھیالیس کروموزوم ہر خلیہ میں موجود رہتے ہیں حالانکہ ہر عضو کا خلیہ اپنی ساخت اور فعل کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔

خورد بینی مشاہدہ سے مزید یہ انکشاف ہوا کہ مرد وعورت کے نطفوں میں ۲۳ کروموزوم مرکب نطفہ میں جا کر ایک دوسرے سے مل کر جوڑے جوڑے کہلائے جانے کے اہل ہوتے ہیں جب ایک جوڑا انسانی جنس متعین کرتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسانی خلیہ کے ۴۶ کروموزوم میں ۲۲ جوڑے جنس کے علاوہ دوسرے اوصاف کی منتقلی میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک جوڑا انسانی جنس سے متعلق ساخت وافعال میں ناگزیر ہے۔ آسانی کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ مرد کے نطفہ کا کروموزوم نمبر ۱ عورت کے بیضہ کا کروموزوم نمبر ۱ سے مشابہ ہوتا ہے اور یہ کروموزوم کا پہلا جوڑا ہوا، اسی طرح بائیس جوڑے باہم مشابہ کروموزوم کے ہوتے ہیں اور اگر

۲۳واں جوڑا دو ایکس "xx" کروموزوم پر مشتمل ہوا تو بچہ مؤنث جنس کا ہوگا یعنی لڑکی ہوگی اور اگر ۲۳واں جوڑا ایک ایکس اور ایک وائی "xy" کروموزوم پر مشتمل ہوا تو بچہ لڑکا ہوگا۔

مزید برآں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ مرد کے نطفوں میں پچاس فیصد جرثوموں (SPERMS) میں ۲۳واں کروموزوم "x" ہوتا ہے اور پچاس فیصد جرثوموں میں ۲۳واں کروموزوم "y" ہوتا ہے جبکہ عورت کے بیضوں میں ۲۳واں کروموزوم صرف 'x' ہی ہوتا ہے۔ اس طرح مرد کے ہر خلیہ میں ۲۲ جوڑے غیر جنسی کروموزوم اور ایک 'x' اور ایک 'y' کرموزوم ہوتے ہیں جبکہ عورت کے ہر خلیہ میں ۲۲ جوڑے غیر جنسی کروموزوم اور دو 'x' کروموزوم ہوتے ہیں۔ انہیں کروموزوم کو دیکھ کر بآسانی پتہ لگایا جاسکتا ہے کہ جنین (foetus) مؤنث ہے یا مذکر۔ یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ استقرار حمل سے چند ہفتوں بعد ہی خوردبینی طریقہ سے جنس کا پتہ لگ سکتا ہے جبکہ الٹرا ساؤنڈ کے ذریعہ جنین کی جنس کے تعین کے لئے چار مہینہ کا حمل ضروری ہے۔

اب تک کی بحث سے کئی باتیں اجاگر ہوکر سامنے آئیں:

اولاً: کرموزوم کی حیثیت وظیفۂ زندگی کی جملہ خصوصیات وصلاحیت کے بیان کی (MICRO-CHIP) ہے یعنی یہ ایک ایسی کتاب کی مانند ہے جس میں متعلق جان دار کی جملہ خصوصیات واوصاف کا بیان درج ہوتا ہے۔ اس کتاب کے اوراق ہسٹون پروٹین (HISTONE PROTEINES) کے اور جملے ڈی این اے کی چار حرفی زبان میں لکھے ہوتے ہیں۔ انسانی جسم کا ہر خلیہ ۶ ارب حروف پر مشتمل پر اپنا پورا بیان ہر وقت اپنے پاس رکھتا ہے سوائے چند مستثنیات کے جس میں خون کے لال ذرات نیوکلیس نہیں رکھتے اور بیضہ وجرثومۂ ذکر ۶ ارب کا پچاس پچاس فیصد بیان رکھتے ہیں۔

ثانیاً: کروموزومز کے خوردبینی مشاہدہ سے رحمِ مادر میں پرورش پانے والا انسان

بحیثیت ''علقہ'' یا ''مضغہ'' بلکہ اس سے بھی پہلے بحیثیت یک خلیاتی مرکب نطفہ (ZYGOTE) اپنی نوع اور جنس کے لحاظ سے متعین ہو چکا ہوتا ہے۔ یہ علاحدہ مسئلہ ہے کہ اس وقت (SAMPLE) لینے سے بچہ کو نقصان پہنچ سکتا ہے، لہٰذا جانچ کے لیے کم از کم چھ ہفتے کے جنین (FOETUS) کا ہونا مناسب رہتا ہے۔

ثالثاً: خورد بینی مشاہدہ (KARYO-TYPING) سے یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ شکم مادر میں پرورش پانے والے بچہ یعنی جنین کے کروموزومز کی تعداد یا ساخت میں کوئی تغیر یا نقص تو نہیں ہے۔ یاد رہے کہ اس طرح کے نقائص و تغیر والے کروموزومز کے حامل بچے جسمانی، دماغی یا جنسی طور پر صحت مند نہیں رہتے اور عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ ناقابل علاج امراض کے شکار ہو جاتے ہیں۔ یہ بیماریاں موروثی اور پیدائشی بلکہ جنیٹک بیماریاں (GENETIC DISEASES) کہلاتی ہیں۔ ان بیماریوں کے امکانات کسی خاص شادی شدہ جوڑے کی آئندہ نسل میں کتنے ہوں گے اور ان کو نفسیاتی طور پر Handle کرنے کے لیے (GENETIC COUNSELLING) جینٹک کاؤنسلنگ کا شعبہ وجود میں آیا ہے اور کروموزومز کی خورد بینی اور بایو کیمیکل جانچ کو جنیٹک ٹیسٹ (GENETIC TEST) کہتے ہیں۔ اس جانچ کے ذریعہ یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ شکم مادر میں پرورش پانے والا جنین (FOETUS) مؤنث ہے یا مذکر۔ مزید برآں اس جنین میں کروموزومز کے کیا نقائص ہیں۔ اس کے بعد یورپ اور امریکہ میں جنیٹک کاؤنسلر (GENETIC COUNSELLOR) یہ بتاتا ہے کہ جنین میں یہ نقائص انسانی زندگی کے کس مرحلہ میں کس قسم کی بیماریوں کا پیش خیمہ بن سکتے ہیں اور اس کے لئے کوئی طریقۂ علاج ہے یا نہیں اور وہ علاج کتنا مؤثر ہے وغیرہ۔ اس ٹسٹ کی خوبی یہ ہے کہ استقرار حمل کے چند ہفتوں بعد ہی یہ ٹسٹ ہو جاتا ہے اور اسقاط جنین سے ماں کو کم تکلیف ہوتی ہے بہ نسبت بعد کے اسقاط ABORTION کے جو طبی اور اخلاقی

(ETHICAL POINT OF VIEW) دونوں لحاظ سے قبیح تر مانا جاتا ہے۔

اس موقع پر جین (GENE) کی تشریح بھی دلچسپی کا باعث ہوگی۔ یہ حقیقت تو مندرجہ بالاسطروں سے واضح ہو ہی گئی ہے کہ کروموزومز ہزاروں خصوصیات حیات کے مادی جواہر ہیں اوران میں سے ہر ایک حیاتی صفت کی ایک مادی اکائی ہونی ہی چاہیے جو کسی صفت خاص کا مادی مظہر ہوگی۔ ان صفات (TRAITS) کی مادی اکائیاں ہی 'جین' (GENES) کہلاتی ہیں۔ تشریح مزید کے طور پر عرض ہے کہ جین (GENE) موروثی اکائی سے عبارت ہے, مثلاً ایک شخص سورج مکھی (ALBINO) ہے یعنی بالکل سفید۔ بھویں تک سفید۔ سیاہی کا نام ونشان تک نہیں۔ دراصل اس شخص میں سیاہ رنگ (MELANIN) کو بنانے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ سائنس کی زبان میں اس کے پاس (MELANIN) بنانے کا فعال جین نہیں ہے۔ رنگوں کے جین ہم کو وراثت میں ملتے ہیں۔ اس لیے عموماً ہمارا رنگ اپنے والدین سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ ہاں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی سورج مکھی شخص کے اسلاف میں کوئی بھی ایسا شخص نہ گزرا ہو اور نہ اس کے والدین نے سورج مکھی جین اس کو منتقل کیا ہو۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''میلانن'' کا جین اس فردواحد کی جنینی نشوونما کے دوران پائیدار نقص (MUTATION) کا شکار ہوگیا ہوگا۔ عموماً یہ جلدی نقص بیضۂ مادر یا جرثومۂ پدر کے بننے کے وقت پیدا ہوتا ہے جو والدین کے میلانن جین کے پائیدار نقص (MUTATION) کی منتقلی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہری یا نیلی آنکھ کی صفت یا ہرے لال رنگ کی نابینائی وغیرہ مختلف قسم کے رنگوں کے جین کے افعال اور عدم افعال کے مظاہر ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ہر جاندار کی جملہ صفات جن سے وہ جسمانی، نفسیاتی، دماغی اور جذباتی طور پر پہچانا جاتا ہے اس کے ہزاروں جینز کے افعال کی مظاہر ہیں۔ عموماً ایک صفت کئی کئی جین کے افعال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کالی آنکھ درحقیقت تمام رنگوں کے جین کے افعال کے نتیجہ میں وجود

میں آتی ہے اور ہر رنگ کے بننے میں کئی کئی جین کے افعال کی ضرورت ہوتی ہے۔

یاد رہے کہ جین کروموزوم ہی کا ایک حقیر حصہ ہے بالفاظ دیگر کروموزوم ہزاروں جینز (GENES) کی اقامت گاہیں ہیں۔ لہٰذا یہ سمجھنا بالکل آسان ہے کہ ہر جین کیمیاوی طور پر ڈی این اے ہی ہوتا ہے اور اس کا کام خلیات میں مخصوص قسم کی پروٹین یا انزائم (ENZYME) بنانا ہوتا ہے جو کسی خاص کیمیاوی تعامل میں مدد فراہم کر کے مطلوبہ شے کو بنانے کے لیے ناگزیر ہے۔ یہ جین کروموزوم میں ایک خاص ترتیب سے یکے بعد دیگر لمبے دھاگے میں مختلف دھاریوں کی طرح پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور ہر جین کی کروموزوم میں ایک خاص جگہ متعین رہتی ہے۔ چونکہ ہر شخص اپنی جداگانہ صفات کا حامل ہوتا ہے اس لیے اس کے جین بھی مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ جین کا مجموعہ کروموزوم اور کیمیاوی مادہ ڈی این اے ہے اس لیے یہ سمجھنا بھی بالکل مشکل نہیں ہے کہ ہر شخص کا ڈی این اے مختلف ہوتا ہے اور اس کا یہ اختلاف اس میں پائے جانے والے چار اجزاء یعنی ایڈینین (ADENINE)، گوانین (GUANINE)، سائٹوسین (CYTOCINE) اور تھائمین (THYMINE) کی ترتیب سے پہچانا جا سکتا ہے مثلاً کسی فرد واحد میں کسی خاص کروموزوم کے کسی خاص جین کے کسی حصہ میں ان اجزاء کی ترتیب مندرجہ ذیل ہے:

"ATCGGACCTAT"

اور دوسرے فرد میں اسی مقام پر یہ ترتیب ایسے ہے جیسے نیچے والی لائن میں دکھایا گیا ہے:

"ACCGGACCTAT"۔

تو اس ادنیٰ سی گڑبڑ کو مشین پہچان لیتی ہے اور کمپیوٹر بتا دیتا ہے کہ دونوں ڈی این اے مختلف ہیں، لہٰذا یہ مختلف افراد کے ہو سکتے ہیں۔ اس ادنیٰ سے فرق کو پہچاننے کا فن ترقی

کر کے ڈی این ڈے فنگر پرنٹنگ اور ڈی این اے ٹیسٹ کی سائنسی بنیاد بنا۔ یہ ٹیسٹ ایک بال یا ایک حقیر قطرۂ خون بلکہ اس سے بھی کم (FORENSIC SAMPLE) سے کیا جا سکتا ہے اور گزشتہ ساری جانچوں سے دسیوں گنا بہتر ہے۔

چنانچہ ڈی این اے کو مختلف طریقوں سے پہچاننے کی تکنیک ایجاد ہو چکی ہیں جن سے ثابت ہوا کہ ہر انسان کا بلکہ ہر جاندار کا مکمل ڈی این اے جسے (GENOME) کہتے ہیں، یکتا ہوتا ہے۔ انسان کے مکمل ڈی این اے کے تجزیہ کے لئے ۱۹۹۰ سے منظم و مربوط پیانہ پر تحقیقاتی یافت کا آغاز ہوا اور ستمبر ۲۰۰۳ء میں (HUMAN GENOME) کا تقریباً پچانوے فیصد حصہ کا ڈرافٹ سائنسی دنیا کو معلوم ہو چکا ہے۔ آج ۲۰۰۵ء کی ابتدا میں انسانی خصوصیات کے مکمل بیان پر مبنی کل تین ارب کیمیاوی حروف یعنی (A,T,C&G) کی صحیح ترتیب جو موروثی اکائیوں یعنی جینز کا مکمل سالماتی عکس (COMPLETE MOLECULAR BLUE-PRINT) ہے، سائنسی دنیا کو معلوم ہو چکی ہے اور ایک نئی سائنس وجود میں آ چکی ہے جس کو جینومکس (GENOMICS) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ نئی سائنس جنیٹک انجینئرنگ، بایوٹکنالوجی اور کمپیوٹر سائنس کی مرہون منت ہے۔

اس سائنس کے وجود میں آنے کے بعد میڈیکل سائنس اور علم تحقیق جرائم (FORENSIC SCIENCE) کی دنیا میں ایک نیا اور عجائباتی انقلاب رونما ہوگا جس کا آپ تصور بھی نہیں کر سکتے۔ بس اتنا سمجھ لیجیے کہ اگلے دس پندرہ سالوں میں کمپیوٹر کی (SILICONE CHIP) کی طرح (DNA CHIPS) اور پروٹین چپس (PROTEINE CHIPS) کا دور دورہ ہوگا۔

تو بات ہو رہی تھی جین، جینوم اور ڈی این اے کی۔ اسی بحث کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے عرض ہے کہ انسان کا مکمل ڈی این اے جس کو جینوم کہتے ہیں، اس میں موجودہ علم کی روشنی

میں ۳۵ ہزار جینز (GENES) ہوتے ہیں اور جسم کے بیشتر خلیات میں ہر جین کی دو کاپیاں ہوتی ہیں۔ یہاں مقصود یہ بتانا ہے کہ یہ دو کاپیاں ایک جیسی بھی ہوسکتی ہیں اور تھوڑی سی مختلف بھی۔ درحقیقت انسانی خصوصیات واوصاف کا فرق ان دو کاپیوں کے مجموعی فعل (NET EFFECT) پر منحصر ہوتا ہے ورنہ ہرانسان میں وہی ۳۵ ہزار جینز پائے جاتے ہیں۔ بچہ کا اپنے والدین سے کچھ اوصاف میں اختلاف بھی اسی وجہ سے ہوتا ہے، کیونکہ والدین میں انہیں جینز کی دو کاپیاں اپنے بچوں کی کاپیوں سے الگ ہوسکتی ہیں۔ یہاں پھر یاد دلادیں کہ ہر جین کی دو کاپیاں دراصل بچہ کے ماں اور باپ ان دو اشخاص سے بچہ میں منتقل ہوتی ہیں اور ماں اور باپ کے نطفوں کے بننے کے وقت ترتیب بگڑے بغیر کاپی نمبر ۱ اور کاپی نمبر ۲ میں (RESHUFFLING) ہوجاتی ہے، اس لیے ایک ہی والدین کے اگر کئی بچے ہوں تو سب الگ الگ خصوصیات کے حامل ہوجاتے ہیں۔ حالانکہ ایک ہی والدین کا ہر بچہ ان تمام چیزوں کی ایک کاپی اپنے والد سے اور ایک کاپی اپنی والدہ سے وارثت میں پاتا ہے۔ گویا معاملہ یہ ہے کہ زید نے جین نمبر ۱ کی کاپی نمبر ۲ جین نمبر ۲ کی کاپی نمبر ۲ کی کاپی نمبر ۱ علی ہذا القیاس جین نمبر ۱۰۰۰ کی کاپی نمبر ۱............ جین نمبر ۳۵۰۰۰ ہزار کی کاپی نمبر ۲ اپنے والد سے وراثت میں حاصل کی اور اس کے بھائی بکر نے اپنے والد سے جین نمبر ۱ کی کاپی نمبر ۱ جین نمبر ۲ کی کاپی نمبر ۱ ...... جین نمبر ۱۰۰۰ کی کاپی نمبر ۲...... جین نمبر ۳۵۰۰۰ کی کاپی نمبر ۱ وراثت میں پائی تو دونوں بھائی ان جینز (GENES) کے افعال میں یعنی اوصاف میں مختلف ہوں گے۔ خاص طور سے اگر یہ کاپیاں فعالیت میں یکساں نہیں ہیں۔ ہم یہ بھی بتاچکے ہیں کہ شاذ ونادر کسی جین کی نئی اور ناقص شکل بھی وجود میں آجاتی ہے جس کو ہم نے سورج مکھی کے ذیل میں واضح کیا ہے۔ اسی طرح شاذ ونادر ہی استقرار حمل کے وقت عورت کے بیضہ کے ۲۳ کروموزومز مرد کے جرثومہ (SPERM) کے ۲۳ کروموزومز سے ۲۳ صحت مند جوڑے بننے کی بجائے ایک کروموزوم

کسی طرح ضائع ہوجائے یا جنسی کروموزومز ۲ کے بجائے ایک یا تین ہو جائیں اور یا ایک یا چند کروموزومز کسی شکست وریخت کا شکار ہوجائیں ایسا بھی ممکن ہے۔اس طرح کے بچے جنیٹک بیماریوں (GENETIC DISEASES) کا شکار کہلاتے ہیں اور دماغی، جسمانی یا جنسی طور پر نارمل نہیں ہوتے۔ ہر کروموزوم کے نقص یا عدم موجودگی یا زیادتی کا الگ الگ اثر انسانی زندگی پر پڑتا ہے اور جنیٹک ٹیسٹ سے ان ہی بیماریوں کے امکانات کا پتہ قبل از پیدائش ہی چل سکتا ہے۔ بلکہ والدین سے اس کے بچوں میں منتقل ہونے والی ممکنہ بیماریوں کا پتہ بھی چل سکتا ہے۔

یوروپ اور امریکہ میں جنیٹک ٹیسٹ اور جنیٹک کاؤنسلنگ کی روشنی میں خاندانی منصوبہ بندی (REAL FAMILY PLANING) اب عام سی ہوگئی ہے۔اس میں اسقاط کا مسئلہ بھی زیر بحث نہیں آتا۔زوجین جو فیصلہ بھی کرتے ہیں علم کی روشنی میں کرتے ہیں اور منفی اور مثبت سبھی پہلوؤں کو وزن دیتے ہوئے استقرار حمل چاہتے ہیں یا نہیں اسی کے مطابق تدبیریں کرتے ہیں۔ ناقص جین کو بدل کر فعال جین کی پیوندکاری جین تھراپی (GENE THERAPY) کہلاتی ہے، جلد ہی اس طریقۂ علاج میں کامیابی کے امکانات مزید روشن ہوتے نظر آتے ہیں۔

اب ذرا اسٹم سیلس (STEM CELLS) کے بارے میں بھی کچھ وضاحت ہوجائے جیسا کہ کئی بار عرض کیا جاچکا ہے کہ حیوانی اور انسانی تخلیق کی ابتدا ایک ایک خلیاتی وجود سے ہوتی ہے جسے ہم زائی گوٹ (ZYGOTE) اور قرآن نطفة أمشاج کہتا ہے۔ یہ ایک خلیہ اپنی نشوونما کے ارتقائی منازل طے کرتا ہوا خلقا آخر کی منزل تک پہنچتا ہے اور اپنی پیدائش کے وقت انسانی بچہ تقریباً ایک کھرب سے زائد خلیات کا حامل ہوتا ہے جس کے ہاتھ، پیر، آنکھ، ناک، کان، دل، دماغ، جگر، گردہ، ہڈی واعصاب وغیرہ تمام ہی اعضاء وجوارح موجود ہوتے

ہیں۔ یہ تمام اعضاء و جوارح اپنے لیے مخصوص یکتا و منفرد افعال انجام دیتے ہیں، مثلاً ہڈی انسانی ہیئت قائم کرنے اور بوجھ برداشت کرنے کے لئے، جگر معدہ کی ہضم شدہ غذا کو مزید اور مکمل ہضم کرنے کے لئے، گردہ خون سے زہریلے مادوں کو نکالنے (FILTER OUT) کے لیے، دماغ مختلف لطیف خبروں (SIGNALS) کی ترسیل اوران کو محفوظ کرنے کے لیے، آنکھ اشیاء کی تصویر بنا کر دماغ کو بھیجنے کے لئے، دل خون کو پمپ کرکے جسم میں لگاتار گردش کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ کیمیاوی ساخت اور افعال دونوں لحاظ سے ان تمام اعضاء کے خلیات دوسرے اعضاء کے خلیات سے مختلف اور منفرد ہوتے ہیں، مزید برآں حیوانی وانسانی اعضاء کے تمام خلیات کی ۲۱۶ اقسام اپنی ہیئت وفعل کی بنا پر کی جاسکتی ہیں، ان میں سے ہر قسم کے خلیات نہ صرف آپس میں مختلف بلکہ ان ابتدائی خلیات سے بھی مختلف ہوتے ہیں جن کا مجموعہ قرآنی اصطلاح میں ''علقہ'' کہلاتا ہے۔

یہ بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ ''علقہ'' کی چھوٹی شکل سے ''مضغہ'' کی بڑی شکل تک پہنچتے پہنچتے اعضاء کی شکل اور جگہ جنین میں متعین اور واضح ہوتی جاتی ہے، لہذا یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ''علقہ'' کے خلیات مضغہ کے مختلف اعضاء کے خلیات میں تبدیل ہوکر دل، دماغ، جگر وغیرہ بناتے ہیں، نیز یہ امر بھی قابل فہم ہے کہ ''علقہ'' کے تمام خلیات میں جو کیمیاوی اور خوردبینی طور پر آپس میں یکساں ہوتے ہیں، ہر عضو کے مخصوص خلیات بننے کی صلاحیت ہوتی ہے ورنہ یہ تمام اعضاء جنین کی نشو ونما کے اگلے مراحل میں کیسے بنتے، بالفاظ دیگر انسانی علقہ کا ہر خلیہ انسانی جسم کا ہر عضو بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے، یہ الگ مسئلہ ہے کہ انسان علقاتی خلیات کو عضویاتی خلیات میں تبدیل کرنے کا گر اور تکنیک فی الحال کتنا جانتا ہے۔ اگر سائنسداں اللہ تعالیٰ کے اس امر کو معلوم کرلیں تو کئی انسانی بیماریوں کا مکمل علاج ممکن ہے، اس بحث کو علقاتی خلیات کی فطرت پر مرکوز کرتے ہوئے کہنا یہ ہے کہ علقاتی خلیات وہ بنیادی خلیات ہیں جن میں ہر ایک خلیہ مناسب

غذا اور مناسب حالات میں انسانی جسم کا کوئی بھی عضو مثلاً دل، جگر، گردہ، خون کے خلیات یا دماغ وغیرہ میں تبدیل ہوسکتا ہے، اسی لئے ان بنیادی علقاتی خلیات کو اسٹم سیل (Stem Cells) کہتے ہیں۔ استقرار حمل سے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشو ونما کے ابتدائی مراحل میں ''علقہ'' کی ایک ایسی حالت اختیار کرتا ہے جسے بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل (Stem Cells) ہوتے ہیں جو مناسب غذا اور ماحول میں کسی بھی عضو کی ساخت اور فعل میں اس عضو کی کاربن کاپی (True Carbon Copy) بنا سکتے ہیں۔ لہذا بلاسٹوسسٹ سے اسٹم سیل نکال کر لیبارٹری میں مناسب غذائی مادے اور مناسب کیمیاوی ماحول کے ذریعہ ایک دھڑکتا دل، ایک صحت مند گردہ، ایک فعال جگر یا جو عضو بھی چاہیں لیباریٹری میں بنا سکتے ہیں، ایسا خیال ہے مگر ابھی اسٹم سیل سے مندرجہ بالا اعضاء کا حصول خاصی تحقیق وتجربہ کا محتاج ہے اور ابھی منزل کافی دور ہے۔

یہ بات مزید دلچسپی کا باعث ہوگی کہ بالغ افراد کے اعضاء میں بھی چند اسٹم سیل پائے جاتے ہیں جو اللہ رب العزت کی شان کریمانہ وحکیمانہ پر دلالت کرتے ہیں اور بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ فتبارك الله احسن الخالقين کا ورد کریں، کیونکہ اگر جگر میں کوئی پائندار نقص آجائے یا پھیپھڑہ یا گردہ کا کچھ حصہ بیکار ہوجائے تو ان اعضا کے اسٹم سیل ایک حد تک اس عضو کو دوبارہ قدرتی شکل وفعل میں تبدیل کرسکتے اور اس بیماری اور نقص کا قدرتی طور پر علاج شافی ہوسکتا ہے۔ ہاں اگر جگر کا معتدبہ حصہ ناقص ہوجائے تو پھر دوسرا صحت منداور اس سے میچ کرنے والا جگر ہی اس مریض کی جان بچانے میں معاون ہوسکتا ہے، مگر ہم سب جانتے ہیں کہ انسانی جسم میں ایک ہی جگر ہوتا ہے اور متعدد ناگزیر صفات کی یکسانیت کے لئے ٹشو میچنگ (Tissue Matching) کی شرائط خون کی میچنگ سے بھی زیادہ سخت ہیں۔ علاوہ ازیں خاصی میچنگ کے بعد بھی اس کا خدشہ قائم رہتا ہے کہ کسی وقت بھی وہ عضو غیر (Alien &External

(Tissue وصول کنندہ(Recipient) کے ذریعہ باہر (Reject) کردیا جائے۔ لہذا موزوں ترین حل جو اس مسئلہ کا ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اسی شخص یعنی (مریض) کے اسٹم سیلس لے کر اور لیبارٹری میں مصنوعی جگر بنا کر پیوندکاری (Transplantation) کی جائے تو اس میں (Rejection) کا مسئلہ ہی سرے سے ختم ہوجائے گا، البتہ فی الوقت صورت حال یہ ہے کہ نہ تو اسٹم سیل سے عضویاتی تخلیق کی تکنیک اس درجۂ کمال کو پہنچی ہے کہ کوئی فوری طور پر مصنوعی جگر مریض کو مہیا کرنے کی پوزیشن میں ہو اور نہ پیش بندی کا کوئی طریقہ سوسائٹی نے اختیار کیا ہے، مثلاً یہ کہ ہر شخص کے اسٹم سیلس خاص طور سے محفوظ کر کے رکھے جائیں اور وقت ضرورت ان کو استعمال کیا جاسکے جبکہ ان بیماریوں میں وقت کی قیمت بے پناہ ہے اور مریض انتظار مزید میں اللہ کو پیارا ہوجاتا ہے، مزید برآں گردہ کی طرح کوئی اپنا جگر نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ دو گردوں میں سے ایک گردہ کسی جاں بلب انسان کو دے کر بھی انسان صحت مند رہ سکتا ہے، مگر اپنا اکلوتا جگر دے دینے کے بعد ہلاکت یقینی ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر اسٹم سیل ریسرچ کی فوری ضرورت ہے اور اس سلسلہ میں مختلف زاویوں سے تحقیقات ہونی چاہئیں۔ اس کے لئے مختلف قسم کے اسٹم سیلس کی ضرورت ہے اور یہ اسٹم سیلس ذی روح انسانی وجود، جو کم از کم (Blastocyst) کے مرحلہ تک پہنچ چکا ہے، ہی سے حاصل ہوسکتے ہیں۔

اس وقت جنینی اسٹم سیلس (Embryonic Stem Cells) کی تحقیقات زوروں پر ہیں، ٹیسٹ ٹیوب بے بی تکنیک کے ذریعہ جو استقرار حمل کرائے جاتے ہیں اس میں بلاسٹوسسٹ (Blastocysts) یعنی علقہ کی حالت تک لیباریٹری میں نشو و نما کے مراحل تک گزار کر پھر رحم مادر میں رکھا جاتا ہے، مگر حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات (Blastocysts) لیباریٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں، البتہ جب استقرار حمل ثابت (Confirm) ہوجاتا ہے تو یہ علقات عام طور سے ضائع کر دیئے جاتے ہیں، ایسے علقات کو اسٹم سیل ریسرچ کے لئے

اجازت لے کر استعمال کیا جارہا ہے۔ یورپ وامریکہ میں علقات کے استعمال کے لئے حیاتیاتی والدین سے اجازت ایک قانونی واخلاقی ضرورت ہے۔ اسی طرح پیدائش کے وقت بچہ کے نافہ یعنی آنول نال (Umbliical Cord) سے کچھ خون حاصل کر کے اسی شخص کے اسٹم سیلس محفوظ کئے جاسکتے ہیں جو مستقبل میں اس کے کسی عضو کی پیوندکاری (Transplantation) کے لئے استعمال ہوسکتے ہیں۔ ہڈی کے گودے (Bone Marrow) کے اسٹم سیلس خون کے کینسر کے علاج میں پہلے ہی سے استعمال ہوتے رہے ہیں۔ ان اسٹم سیلس سے دیگر اعضاء (Organs) مثلاً جگر، دل اور دماغی اعصاب وغیرہ کی تیاری بالغ اسٹم سیلس ریسرچ (Adult's Stem Cells) کا ایک حصہ ہے۔

ڈی این اے

پروفیسر افضال احمد☆

- ڈی این اے ایک کیمیاوی شئ ہے جس کا پورا نام ڈی آکسی رائبو نیوکلک ایسڈ (تیزاب) ہے۔
- اس کی دریافت میشر (Mischer) نے ۱۸۶۹ میں کی تھی اور اسے مواد میں پائے جانے والے خلیہ سے نکالا گیا تھا۔
- ایوری، میکلیاڈ اور مکارٹی نے اس کے موروثی مادہ ہونے کا ثبوت فراہم کیا۔
- واسٹن اور کرک نے مل کر اس کی پہلی جامع تھیوری ۱۹۵۳ء میں دی۔ اس دریافت پر انہیں نوبل انعام سے نوازا گیا (دیکھئے: نقشہ نمبر (۱))۔

ڈی این اے دو دھاگوں کا مرکب ہے جو ایک دوسرے سے گھماؤ دار سیڑھی کی طرح مل کر بنے ہوتے ہیں۔ ایک دھاگہ دوسرے دھاگہ کی ضد ہوتا ہے، ان دھاگوں میں ایک کے اوپر ایک بیس (Base) کھار ہوتا ہے، جس میں ڈی این اے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ہر کھار میں ایک شکر اور ایک فاسفیٹ جڑا ہوتا ہے اور اس کو نیوکلیوٹائڈ کہا جاتا ہے۔ کھار چار طرح کے ہوتے ہیں: ایڈینین، گوانین، سائٹوسین اور تھایمن۔ یہی چار کھار ڈی این اے کی خصوصیت ہوتے ہیں (دیکھئے: نقشہ نمبر (۲))۔

جین ڈی این اے کے ایک ٹکڑے کو کہتے ہیں جس میں کھاروں کی ایک مخصوص ترتیب

☆ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ہوتی ہے۔ تین کھاروں کی لگاتار ترتیب سے ایک مخصوص امینوایسڈ کوڈ کی جاتی ہے۔ ہماری تمام خصوصیات جیسے رنگ، جسامت، اعضاء اور ضروری ان زائم تقریباً ایک لاکھ پروٹین سے بنتے ہیں اور اس کے لئے ۳۰ ہزار جین ہوتے ہیں۔

- جین کی بناوٹ ڈی این اے کی ہوتی ہے اور ڈی این اے ہر جان دار کو ماں اور باپ سے وراثت میں تخم اور بیضہ کے ذریعہ ملتی ہے۔

- اس طرح ڈی این اے ایک کتاب کی طرح ہوتی ہے جس کے الفاظ جین ہوتے ہیں، اور ہمارے جسم کی بناوٹ ان ہی الفاظ کے اشارہ پر کی جاتی ہے، جیسا جین ویسا جسم۔

- ہر جین کی دو کاپی ہوتی ہے: ایک اچھی اور دوسری بری۔ اچھی کاپی بری پر حاوی ہوتی ہے۔ یہ کاپی ہمارے خلیوں میں ۴۶ دھاگوں میں پروئی ہوتی ہیں جنہیں رنگین دھاگے (کروموزوم) کہتے ہیں۔ ان میں دو دھاگے ایک جوڑا بناتے ہیں جس میں ایک ماں اور ایک باپ کا دھاگہ ہوتا ہے۔ اس طرح کل ملاکر ۲۳ جوڑے ہوئے۔

- کروموزوم میں تبدیلی ہوتی ہے اور خصوصیات بدل جاتی ہیں جسے میوٹیشن کہا جاتا ہے (دیکھئے: نقشہ نمبر (۳))۔

ماں کے بیضہ اور باپ کے تخم میں ۲۳ الگ الگ کروموزوم ہوتے ہیں اور بچوں میں ۴۶ کروموزوم ہوتے ہیں۔

اب اگر ماں کے کروموزوم میں بہتر جین ہے اور باپ کے کروموزوم میں خراب تو بچہ میں اچھی خصوصیت ہوگی۔ اگر دونوں میں خراب جین ہو تو بچہ بیمار یا کمزور ہو جاتا ہے۔ دونوں پر اچھے جین کی وجہ سے بھی وہی اثر ہوتا ہے جتنا ایک اچھا اور برا جین ہونے سے۔

۱- یہاں ایک اصول ہے جسے مینڈل نے دریافت کیا، ہر خصوصیت کے لئے الگ جین ہوتا ہے اور ہر جین آزاد ہوتا ہے۔

۲- ماں اور باپ دونوں کے ذریعہ جین برابر بچوں میں جاتا ہے۔ خراب اور اچھے جین ماں اور باپ دونوں میں ہوتے ہیں۔

۳- ایک ہی ماں باپ کے الگ الگ بچوں میں جین کی مقدار کمیت کے اعتبار سے ایک ہوتی ہے لیکن کیفیت کے اعتبار سے الگ الگ جسے تاش کے ۵۲ پتوں کے پھینٹنے کی شکل میں سمجھا جاسکتا ہے، جیسے ہر بار الگ الگ پتے ہر کھلاڑی کے ہاتھ میں الگ الگ آتے ہیں ویسے ہی ہر بچہ کو الگ الگ ترتیب کے جین ملتے ہیں۔ ان ہی کی وجہ سے دو انسان بجز جڑواں بھائی بہن کے، الگ الگ ہوتے ہیں، مثال کے طور پر آدمی میں گال پر ایک خفیف گڈھا ہوتا ہے جو ایک کمزور جین کی وجہ سے ہے۔ اگر ماں کے گال میں گڈھا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ ماں کے بیضہ میں گڈھے والا جین رہا ہوگا، باپ کا گال سپاٹ ہے (بغیر گڈھے والا) تو باپ میں کم از کم ایک اچھا جین ضرور ہے، ان دونوں کے ملنے سے جو بچے پیدا ہوں گے وہ دو طرح کے ہوں گے گڈھے اور بغیر گڈھے والے۔

اگر باپ کے بھی گڈھے والے گال ہیں تو تمام بچے گڈھے والے ہوں گے۔ اگر ماں اور باپ دونوں بغیر گڈھے والے ہیں تو بچے بغیر گڈھے والے اور گڈھے والے دونوں ہوسکتے ہیں، اس خاکہ سے سمجھا جاسکتا ہے (دیکھئے: نقشہ نمبر (۴))۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ ہمارے جسم میں تقریباً ۵ ہزار موروثی بیماریوں کے جین ہیں جن کے اچھے جین کی وجہ سے بیماری دب جاتی ہے، ورنہ اگر ماں اور باپ کے ذریعہ ایک ہی بیماری کے دونوں خراب جین بچہ کو مل جائیں تو بچہ بیمار ہوجاتا ہے۔ یہ بیماری موت، اپاہج پن، کمزوری، خون، دل، جگر، گردے، پھیپھڑے، عضو تناسل اور بانجھ پن سے لے کر کمزور دماغی، پاگلپن، ہجڑا ہونا اور غصہ سے بے قابو ہونے تک جاسکتی ہے۔

ان بیماریوں کا علاج یوں ممکن نہیں یہ کسی جراثیم یا کیڑے کے ذریعہ یا ہوا، پانی اور خوراک سے پرے ہیں۔

ان ہی بیماریوں سے بچنے کے لئے جینٹک ٹیسٹ کیا جاتا ہے۔ یہ ٹیسٹ دو طرح سے ہوتے ہیں:

بچہ اگر حمل کے دوران ماں کے لئے تکلیف کا باعث بنے اور Foetus کے چند خلیے اگر ماں کے رحم سے کھینچ کر نکال لئے جائیں اور ان خلیوں کو خوردبین میں دیکھا جائے۔

عموماً ۴۷ کروموزوم ہو جانے سے دماغی بیماری ڈاؤن سینڈرروم پیدا ہو جاتی ہے۔

۴۵ کروموزوم کی وجہ سے بچی کو ٹرنرسینڈروم ہو جاتی ہے اور پیدا ہونے پر بانجھ ہوتی ہے۔

☆ ۴۷ کروموزوم کی وجہ سے کلائیفلوسینڈروم بھی پیدا ہوتا ہے۔

☆ کچھ کروموزوم کے ۴۶ دھاگے ہوتے ہیں لیکن دھاگے ٹوٹے ہوتے ہیں جن سے کینسر اور خون کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔

☆ کروموزوم ۴۶ ہیں اور نر اور مادہ کی پہچان کر لی جاتی ہے۔ نر میں X اور Y کروموزوم ہوتے ہیں، مادہ میں XX ہوتا ہے۔ اس طرح کچھ ڈاکٹر ماں کے رحم میں پلنے والی لڑکی (XX) کا اسقاط کرا کر بچی کو پیدا ہونے سے روک دیتے ہیں۔ یہ قانوناً جرم ہے۔

☆ کروموزوم ٹھیک ہو مگر جین غلط ہو، اس کا ٹیسٹ ڈی این اے کے ذریعہ کیا جاتا ہے، تھیلا سیمیا، خون کا لگاتار بہنا (ہموفیلیا)، فینائل کیٹون یوریا وغیرہ بیماریاں ہو جاتی ہیں، یہ ماں اور باپ کے ذریعہ بچہ میں آتی ہیں کبھی کبھی ماں اور باپ میں خرابی نہ رہنے کے باوجود X-ray یا خوراک کی خرابی سے جین میں تبدیلی (میوٹیشن) آجاتا ہے۔

یہ بیماریاں پیدا ہونے سے قبل ڈاکٹر بچہ کے اسقاط کا مشورہ دے سکتے ہیں۔ انھیں جینٹک کاؤنسلنگ کہا جاتا ہے۔

۔کبھی کبھی عام انسان ماں اور باپ خطرہ سے باخبر ہونے کے لئے اپنا ٹیسٹ کراتے ہیں کہ ان میں بیماری چھپی ہے یا نہیں، اسے Screening کہتے ہیں، اگر ماں یا باپ یا

دونوں میں سے ایک یا دونوں میں یہ چھپی ہوتی ہے تو بیماری بچوں میں جاسکتی ہے، لہذا وہ رحم کے دوران ہی بچہ کا ٹیسٹ کراتے ہیں۔

اگر دونوں میں پہلے ہی اچھے جین ہوتے ہیں تو ان کو ڈر نہیں ہوتا۔

ڈی این اے کے ذریعہ ہم ایک انسان کی ولدیت کا پتہ بھی لگا سکتے ہیں۔ اس کے لئے ڈی این اے فنگر پرنٹنگ ٹیکنک استعمال کی جاتی ہے، یہ فنگر پرنٹ کسی بھی انسان کے ڈی این اے نکال کر اسے حل کرانے کے بعد اس میں موجود ٹکڑے کی دریافت سے کی جاتی ہے۔ ہر انسان میں الگ الگ طرح کے ٹکڑے ہوتے ہیں جو وہ ماں باپ سے پاتا ہے۔ اگر چار ٹکڑے ہیں تو دو ماں سے اور دو باپ سے۔ اگر ان میں کوئی ٹکڑا الگ ہے تو ولدیت غلط ہے۔

یہاں پر اسے خاکہ سے دکھایا گیا ہے (دیکھئے: نقشہ نمبر (۵))۔

اسٹیم سیل ایک ایسے خلیہ کو کہتے ہیں جو ایک پورے جان دار کو پیدا کر سکتا ہے۔ یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ ڈی این اے اور کروموزوم اور خلیہ ہمیشہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا لیکن خلیہ جن کی تعداد ۱۰۱۳ کے برابر ہوتی ہے، سارے بیضہ کی تقسیم سے بنتی ہیں، اس تقسیم کو مائٹوٹس کہتے ہیں۔

ایک سے دو، دو سے چار اور چار سے آٹھ...... سے ہزاروں بن جاتے ہیں، ان میں بیضہ سب سے طاقت ور خلیہ ہوتا ہے۔ اس کی تقسیم سے پورا کامل جان دار بدن بنتا ہے، لیکن جب خلیہ کافی پرانے ہو جاتے ہیں تو ان میں پورے جان دار بنانے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔

اسٹیم سیل اس خلیہ کو کہتے ہیں جن میں پورے جان دار بدن کو بنانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ ان خلیوں کی تقسیم اگر کرائی جائے تو پورا کامل جان دار بنایا جاسکتا ہے۔

عموماً جسم کے گھاؤ کے بھرنے کی وجہ گھاؤ کے خلیوں کی تقسیم سے بننے والے خلیہ کی مقدار ہوتی ہے۔ دماغ کے گھاؤ کا بھرنا عموماً ممکن نہیں ہوتا، اس لئے کہ دماغی خلیے تقسیم کی

صلاحیت کھو چکے ہوتے ہیں۔اس لئے اسٹیم سیل سے اگر دماغی خلیے بنالئے جائیں توان کودماغ پر گرافٹ (پیوند) کرکے دماغ کی بیماریوں مثلاً الزائمر، پارکنسن ،اورسائزوفرینیہ سے نجات پائی جاسکتی ہے۔عموماً دوسرے انسانوں کے خلیہ کودماغ پرگرافٹ کرنے پرجسم اسے الگ (Reject) کردیتا ہے۔اس طرح اگر مریض کے اسٹیم سیل سے خود مریض کے دماغی خلیوں کی تشکیل کی جائے تو یہ خلیے Reject نہیں کئے جاسکتے ،اس طرح گرافٹنگ ممکن ہوگی۔

یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ ڈی این اے کی تحقیقات سے انسان کی بیماریوں کا علاج ابھی تک نہیں کیا جاسکا ہے۔البتہ بیماریوں کی تشخیص اوران کی روک بذریعہ اسقاط اورغیر مناسب شادیوں کو روک کر کی جاتی ہے، اس لئے ان تحقیقات کو انسان کی فلاح کے لئے استعمال کرنا ضروری ہے۔کلوننگ کے ذریعہ پورے انسان کو پیدا کیا جاسکتا ہے،لیکن یہ انسان سو فیصد دوسرے انسان جیسا نہیں ہوسکتا ہے جس کے ڈی این اے سے اسے بنایا گیا ہے۔دماغی نشو ونما ہرانسان کا الگ الگ ہوجاتا ہے،اس طرح انسان کی کاربن کاپی بنانے کا دعوی صرف جسمانی کاپی تک محدود ہے۔دماغی کاپی کے لئے تعلیم اورٹریننگ درکار ہے۔کلوننگ کا استعمال محدود ہونا چاہئے۔

☆☆☆

نقشہ نمبر (۱)

Mischer

Avery, Macleord, McCarthy

Watson and Crick

Deoxyribonucleic Acid

Phosphate + Sugar + Base (Nucleotiden DNA)

Adenine Guanine, Oytosine,

Thynmine

(A) (G) (C) (T)

A=T Pairing

G=C

Chromosome

Gene,

نقشہ نمبر ۲:

ڈی این اے

شکر	فاسفیٹ	کھار
(S) Deoxyribose	(P) Phosphate	(B) Base

(B) Base

ایڈنین	گوانین	سائٹوسن	تھائمین
Adenine	Guanine	Cytosine	Thymine
(A)	(G)	(C)	(T)

ایک ڈی این اے

3' 5'

A	T
G	C
T	A
C	G
A	T
G	C
T	A
G	C

5 3

P- S- B (A) (T) -S- B

P- S- B (G) (C)- S- P

P- S- B (C) (G)- S- P

P- S- B (T) (A)- S- P

ڈی این اے کا ایک ٹکڑا

خاکے: دو ڈی این اے (ایک دوسرے کی کاربن کاپی)

DNA

A	T	A	T
G	C	C	G
T	A	A	T
C	G	G	C
A	T	A	T
G	C	G	C
T	A	A	T
G	C	C	G

نقشہ نمبر ۳:

Protein	DNA
	A
AA 1	G
	T
	C
AA 2	A
	G
	T
AA 3	G
	C
اینوایسڈ سے پروٹین	جین ڈی این اے پر

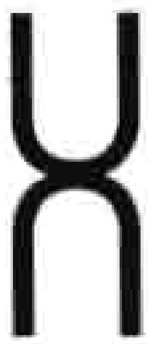
100000 3.5 billion bases

Protein

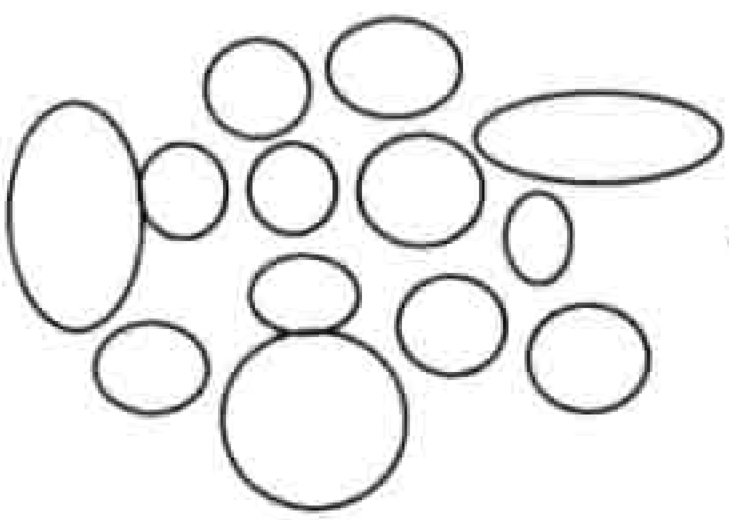
10^{s} 30,000 geves

fig جین اور پروٹین

DNA



DNA



Chromosomen

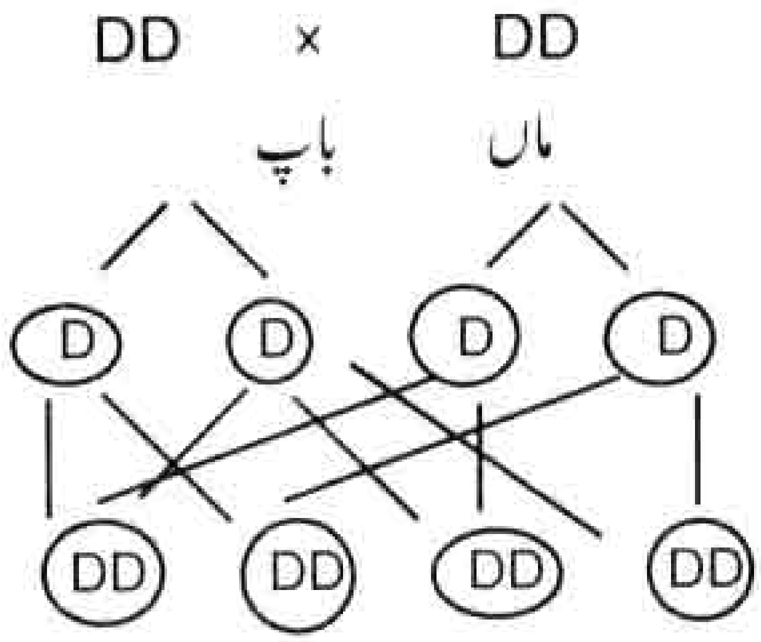
(46(chromormeic a cell)

گچھ میں DNA

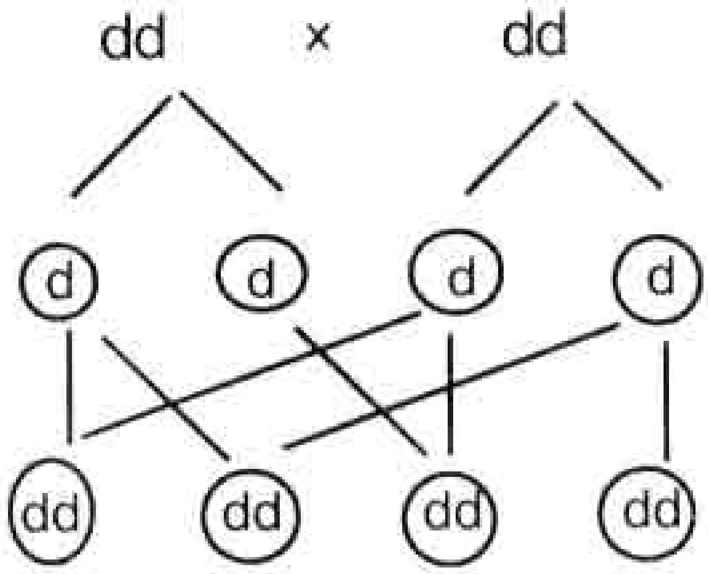
-12

3.5 x10 gm at DNA in a cell

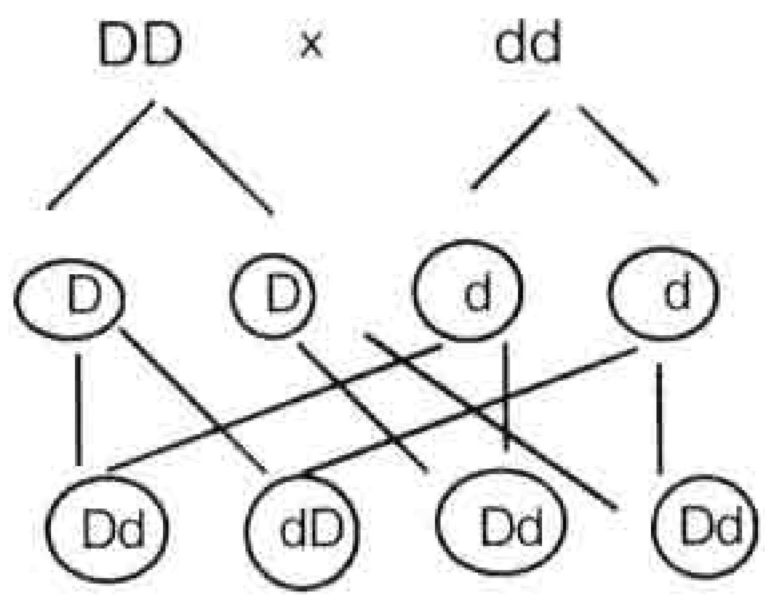
نقشہ نمبر ۴:



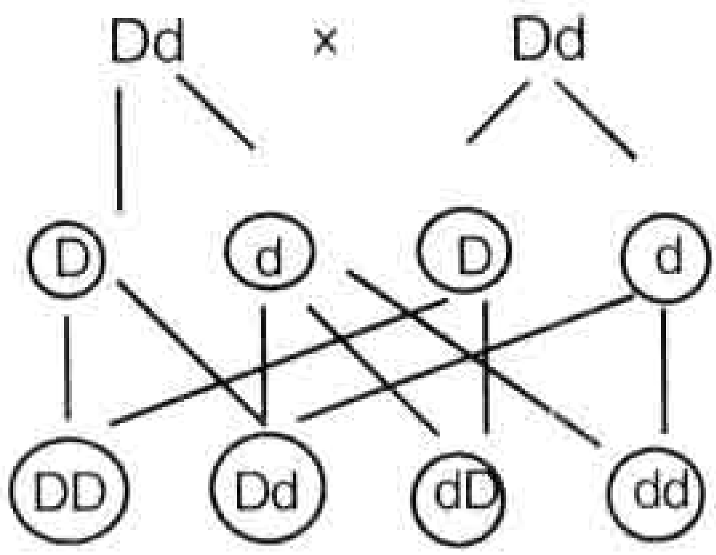
بغیر گڈھے



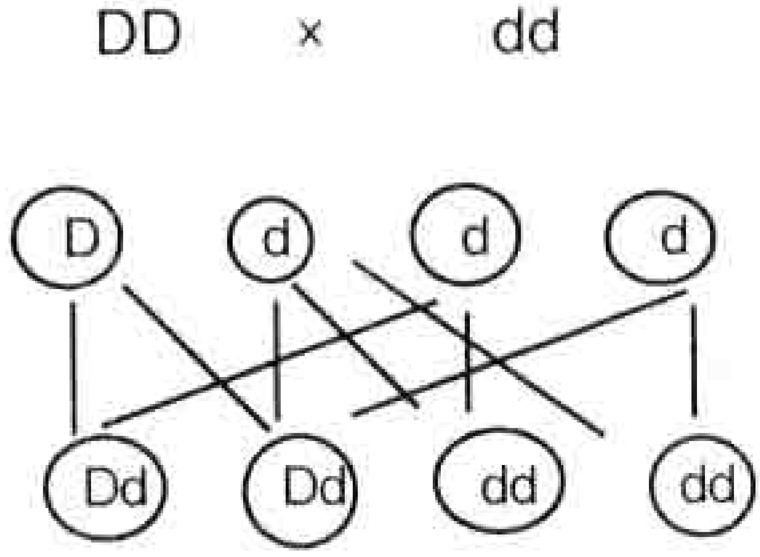
گڈھے والے



بغیر گڈھے والے

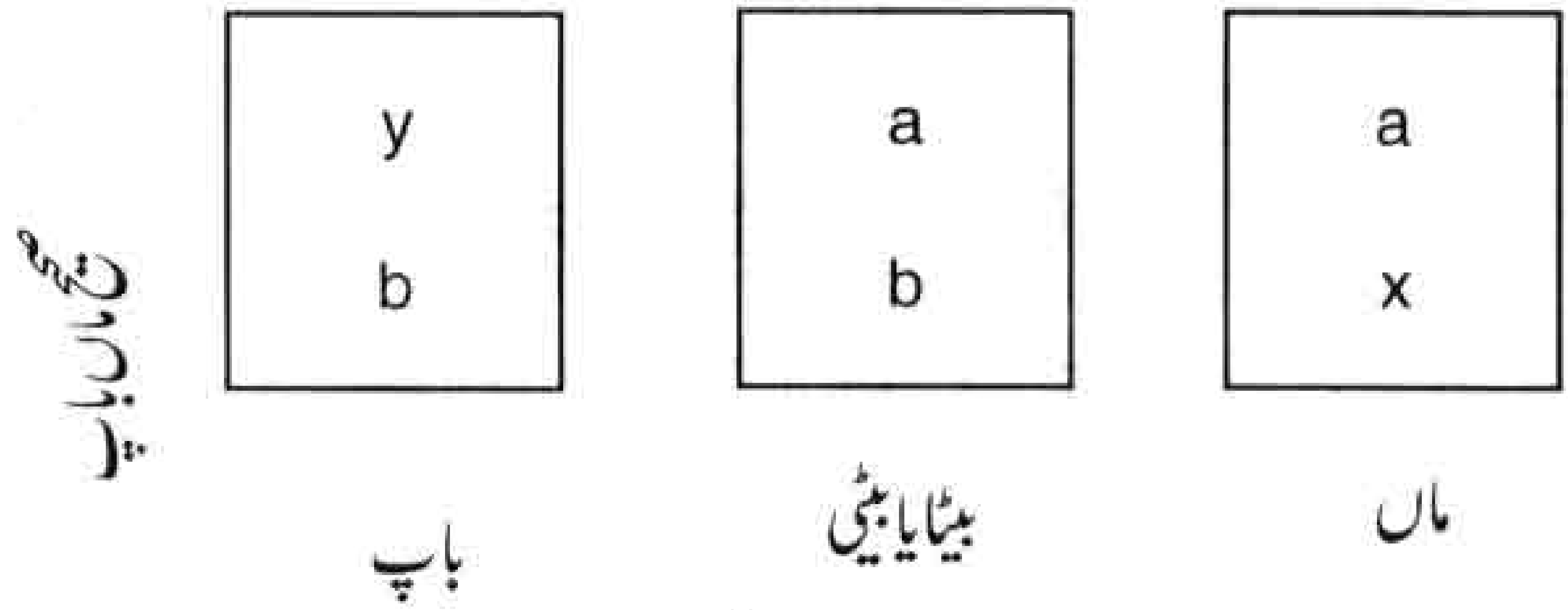


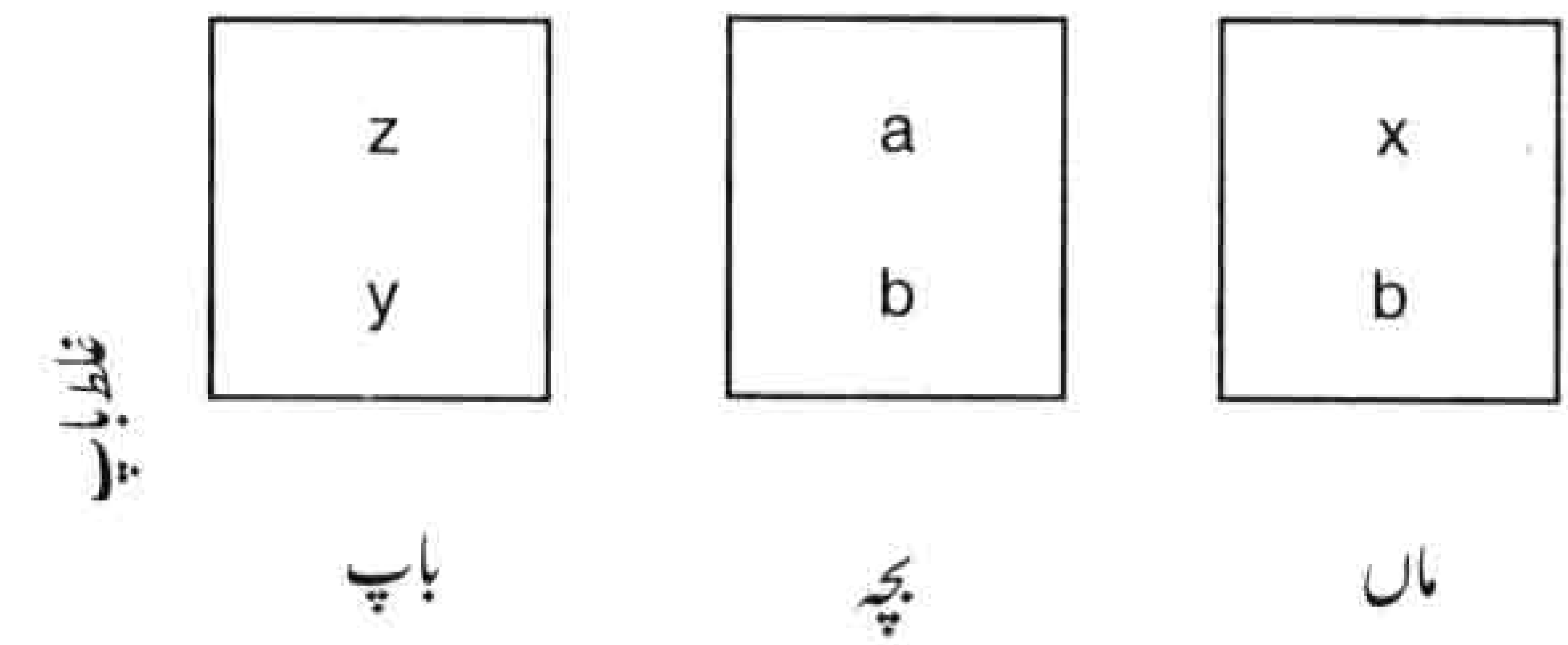
گڈھے — بغیر گڈھے — بغیر گڈھے



گڈھے والے — بغیر گڈھے والے

نقشہ نمبر ۵:


نتائج صحیح
y
b
a
b
a
x
باپ
بیٹا یا بیٹی
ماں


نتائج غلط
z
y
a
b
x
b
باپ
بچہ
ماں

اسٹم خلیے (Stem Cells)

کا تعارف اور علاج میں ان سے استفادہ

ڈاکٹر محمد مشاہد عالم رضوی ☆

ہمارے جسم میں خلیوں کا مقام ایسا ہی ہے جیسے کسی بڑی عمارت میں اینٹ کا۔ خلیوں میں زندگی کی علامت ہوتی ہے، لہذا اس کا موازنہ کسی اور چیز کے ساتھ بہت درستگی سے نہیں کیا جاسکتا۔ پیدائش سے قبل نر اور مادہ اکائیاں (زواجے) آپس میں مل کر ایک مکمل خلیہ جسے زائیگوٹ (Zygote) کہتے ہیں، بناتے ہیں۔ یہی زائیگوٹ تقسیم ہو کر دو، پھر چار، پھر آٹھ خلیے اور بتدریج ایک مکمل انسان کو جنم دیتے ہیں۔ یہ عمل بہت مشکل مگر بہت تیز اور بڑی ضابطگی سے رواں دواں ہوتا ہے۔ ایک خلیہ والے زائیگوٹ سے جب خلیوں کی ایک گیند بنتی ہے تو اس حالت تک کے خلیوں میں جسم کے کسی بھی عضو کو تشکیل دینے کی صلاحیت ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے زائیگوٹ میں مکمل انسان کو تشکیل دینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ ایسے تمام خلیوں کو جو تفریق (Differentiation) کے راستوں کو اپنا کر کسی مخصوص شکل کی جانب اپنی سمت کو طے کرسکتی ہے ہم اسٹم خلیے کہتے ہیں۔ جیسے ماں کے رحم میں پلنے والے بچے کے مختلف اعضاء کی تشکیل۔ ایک بار تفریق ہوجانے پر وہ خلیے اس عضو کے علاوہ دوسرے اعضاء نہیں بنا سکتی ہیں، جیسے پھیپھڑے بنانے والا خلیہ گردہ یا دماغ نہیں بنا سکتا، اسی طرح جگر سے متعلق خلیہ ہڈی نہیں بنا سکتا۔ اس کو ہم اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں جیسے کوئی ٹرین کسی ریلوے جنکشن پر پہنچ کر کئی ممکن

☆ سنیئر لکچرار، ڈپارٹمنٹ آف بائیوسائنسز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

راستوں پر جاسکتی ہے، مگر جب وہ ایک راستہ اختیار کر لیتی ہے تو دوبارہ وہ اپنی پٹری نہیں بدل سکتی۔

اسٹم خلیوں کے ذرائع:

کم از کم تین مختلف ذرائع سے ہم اسٹم خلیوں کو حاصل کر سکتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم ذریعہ ہے براہ راست ایک سے دو ہفتہ پرانے جنین (Embryo) سے، جب بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کا وجود ظہور میں آتا ہے۔ دوسرا ذریعہ پیدائش کے فوراً بعد پلاسنٹا یا بچے کی ناف کاٹنے کے بعد حاصل ہونے والا خون ہے۔ تیسرا ذریعہ ہماری ہڈیوں کے گودے (Bone marrow)۔ ان کے علاوہ، بالوں کی جڑیں (Hair Follicle)، جلد کے نیچے کا حصہ چربی بردار خلیوں (Fat Cells) سے بھی کچھ مقدار میں ایسے خلیے حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

ہمارے خون کے سرخ وسفید ذرات کے علاوہ دیگر لحمی خلوی عناصر ہمہ وقت ہڈیوں میں پائے جانے والے اسٹم خلیوں کے تفریق اور تقسیم کے باعث ہی وجود میں آتے ہیں۔ ان خلیوں کو پلوری پوٹنٹ (Pluripotent) یا ملٹی پوٹنٹ (Multi potent) خلیوں کے درجہ میں رکھا جاتا ہے۔ صرف جنینی اسٹم خلیے (Embryonic Stem Cells) ایک الگ درجہ کے ہوتے ہیں، اور ہم انہیں (Totipotent) کہتے ہیں۔ اس طرح کے ٹوٹی پوٹنٹ (Totipotent) خلیے ایک مکمل جاندار (عضویہ) کی تشکیل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں، جبکہ بالغوں سے حاصل شدہ خلیوں میں یا ناف کے خون (Cord blood) سے حاصل شدہ خلیوں میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔ وہاں کے خلیے چند اقسام میں ہی تفریق کر سکتے ہیں۔ کچھ مخصوص حالات میں یہ خلیے چند عضو یا بافت (Tissue) کی تشکیل کر سکتے ہیں اس وجہ سے ہی ان کو پلوری پوٹنٹ یا ملٹی پوٹنٹ کہتے ہیں۔

اسٹم خلیوں کی معالجاتی اہمیت:

گذشتہ چند سالوں کے درمیان طبی علوم میں اس قدر اضافہ ہوا ہے کہ ہم اب سینکڑوں قسم کی بیماریوں کا علاج کرنے کے لئے اسٹم خلیوں(Stem Cell) کا استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان بیماریوں میں ذہنی امراض، دل کے ریشی بافت، پیس میکر (Pace Maker) یا جلد و ہڈیوں کے امراض سے لے کر جگر اور آنتوں تک کی مختلف قسم کی بیماریاں داخل ہیں۔ ان میں عموماً ہمارے جان لیوا امراض شامل ہیں۔

عموماً ہمارے جسم میں کسی نہ کسی گڑبڑی کے سبب ہمارے چند اعضاء طبعی طور پر بے کار ہو جاتے ہیں اور ہم کو اپنی زندگی برقرار رکھنے کے لئے ان اعضاء کو دوسرے صحت مند اعضاء سے بدلنا ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے اعضاء کی منتقلی کافی قربت والے رشتہ داروں سے نہیں ہونے کی وجہ سے دوسرے غیر قرابت داروں سے کی جاتی ہے جو غلط ہی نہیں غیر صحت بخش بھی ہے۔ اسٹم خلیوں کی آمد سے اب ان اعضا کی پیوندکاری(Organ Transplantation) آسان ہی نہیں کافی صحت بخش ہوگی۔ کیونکہ بدلے گئے اعضاء اب اسی شخص کے اپنے ہی جسم کے خلیوں سے بنائے جاسکتے ہیں۔ یہاں پر یہ بتانا بھی بہت اہم ہے کہ پیوندکاری(Transplantation) میں باہری عضو کی عدم قبولیت (Graft rejection) کا خطرہ ہی اس تکنیک کو کامیابی سے ہمکنار ہونے میں رکاوٹ بنتا رہا ہے۔ کیونکہ ہمارے اجسام میں ہمیشہ اپنے (Self) اور غیر (Non self) کو پہچاننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور ہمارا نظام مامونیت (Immune System) ہمیشہ باہر سے آئی ہوئی کسی بھی چیز کو اپنے اندر برداشت نہیں کرتا ہے، اس کے خلاف سخت مدافعت کرتا ہے اور ہمیں عموماً بیماری کے جراثیم سے محفوظ رکھتا ہے۔

اسٹم خلیے جو جنین یا Embryo سے دستیاب ہوتے ہیں ان میں مامونیت کی بنیاد پر گرافٹ ریجکشن (Graft rejection) کے آثار نہیں کے برابر ہوتے ہیں۔ اور

Differentiation یا تفریق کا دائرہ سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ جب کہ خود کے Stem Cells میں بھی تفریق کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہوتا۔ ہاں وہاں پر Graft rejection کے آثار بھی نہیں ہوتے ہیں۔

اب عموماً دونوں طرح کے خلیوں کا استعمال اسٹم خلیوں کے ذریعہ علاج (Stem cell therapy) میں ہورہا ہے۔ چند اہم سائنسدانوں کا خیال یہ ہے کہ مستقبل میں Embryonic Stem Cell یا جنین اسٹم خلیوں کا حصول زیادہ آسان کردیا جائے تا کہ ہر فرد کے لئے اس کے خود کے جسم کو اپنا سمجھنے والے خلیے فراہم کئے جائیں۔ایسا کرنے کے لئے دو راستوں کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ پہلی صورت میں پیدائش کے بعد ہی ہر بچے کا (Cord Blood) یا ناف کا خون محفوظ کر کے اس سے اسٹم خلیوں کی ایک Line یا نسل بنا کر محفوظ کرلی جائے، جو اس بچے کے مستقبل میں ہونے والی بیماریوں کا خیال رکھے، اور ضرورت پڑنے پر ہم اس کا استعمال کرسکیں۔ اس سے زیادہ ایک اور طریقہ ان دنوں سائنسی بحث کا موضوع بنا ہوا ہے، وہ یہ ہے کہ کیوں نہ ہم ہر فرد کا ایک معالجاتی ''کلون'' بنالیں، اور بجائے اس کے کہ وہ ماں کے رحم میں باضابطہ پلے اور پھر پیدا ہو اس کو صرف دو ہفتہ کی مدت میں ہی روک لیا جائے، (عموماً رحم کے اندر منتقل ہونے سے قبل ہی)، اور اس سے Stem Cells نکال لیا جائے اور ان خلیوں کو محفوظ کرلیا جائے، اس طرح ہم اسی فرد خاص کے DNA یا جین (Gene) سے آراستہ خلیوں کو مستقبل کی بیماری میں علاج کا ذریعہ بناسکتے ہیں۔ جیسے کہ اگر اس کی جلد جل گئی تو ان خلیوں کو کچھ اہم اجزا دے کر جلد بنانے والی شکل میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ یا اگر کوئی ہڈی بری طرح ٹوٹ گئی تو ان خلیوں کو ہڈی بنانے والے خلیوں کی شکل میں تفریق (Differentiation) کروایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح گردہ، تلی، آنت جیسے اعضاء میں بھی یہ خلیے بآسانی تفریق کرسکتے ہیں۔

اسٹم خلیے پر ریسرچ اور بین الاقوامی نظریہ:

جیسا کہ اس سے قبل ذکر آ چکا ہے کہ اسٹم خلیے مختلف طریقوں سے حاصل کئے جا سکتے ہیں مگر ایسے اسٹم خلیے جو جنین یا Embryo سے حاصل کئے جاتے ہیں وہ بڑی بحث کے حامل ہیں۔ سائنسدانوں کے علاوہ دیگر لوگوں جیسے مذہبی علماء، سماجی کارکن اور حقوق زندگانی پر مبنی افراد کی جماعتوں میں اس بات پر اختلاف رائے ہے کہ آیا Embryonic Stem Cell پر ریسرچ کا جواز کس حد تک ہونا چاہئے۔ کچھ لوگ اس کو معالجات کی حد تک جائز اور روا مانتے ہیں، جبکہ دوسرے افراد سرے سے ہی اس طرح کی ریسرچ کو خارج کرتے ہیں، دونوں کی اپنی اپنی دلیلیں ہیں۔

دنیا کے چند ممالک ہی اس طرح کی ریسرچ سے وابستہ ہیں، جن میں امریکہ، برطانیہ، جنوبی کوریا کے علاوہ آسٹریلیا اور اسرائیل کے نام قابل ذکر ہیں۔ یورپ میں برطانیہ کے علاوہ سویڈن، سوئیٹزرلینڈ میں یہ ریسرچ روا ہے۔ فن لینڈ، نیدرلینڈ، گرین لینڈ اور انگلینڈ کے علاوہ دو ایسے ممالک ہیں جہاں انسانی Embryo کی تخلیق کو صرف اسٹم خلیوں کے حصول کے لئے روا رکھا گیا ہے۔ کیلی فورنیا میں دنیا کا سب سے مہنگا ادارہ California Institute of Regenerative Medicine قائم کیا گیا ہے، جو تین بلین ڈالر (فی الحال) اس طرح کی ریسرچ کے لئے خرچ کرنے کے لئے مختص کر چکا ہے۔

امریکہ کے دو صدارتی امیدوار پچھلے سال اس بات میں اختلاف رکھتے تھے کہ Embryonic Stem Cell پر ریسرچ ہوگی یا نہیں۔ جارج بش اس کے مخالف رہے ہیں اور چند شرائط کے ساتھ وہاں کی حکومت نے اس کا جواز رکھا ہے۔

یو کے (برطانیہ) نے انسانی Embryo کی تخلیق کو ریسرچ کے لئے جائز قرار دیتے ہوئے چند قوانین بنائے ہیں کہ ایسے ریسرچ کا دائرہ کیا ہو سکتا ہے۔ یہ ہیں:

۱-انسانوں میں Fertility (بچے پیدا کرنے صلاحیت) یا اس سے جڑے علاج کے علوم میں اضافہ۔

۲-پیدائشی بیماریوں کے علوم میں اضافہ۔

۳-قدرتی اسقاط حمل کی وجوہات کو سمجھنا۔

۴-آبادی کی روک تھام میں اضافہ کی تکنیک میں جدت اور بہتری۔

۵-جنین (Embryo) کو ماں کے بطن میں ڈالنے سے قبل جین (Gene) یا کروموزوم کی سطح پر نقص معلوم کرنے کے طریقہ میں بہتری کرنا۔

۶-Embryo کے ڈولپمنٹ سے جڑی ہوئی جانکاری میں اضافہ کرنا۔

۷-خطرناک اور جان لیوا بیماریوں کے بارے میں علوم میں اضافہ۔

۸-اور اس طرح کی جانکاری کی بنیاد پر ان کے علاج کو ڈھونڈنا۔

مستقبل کے امکانات:

Stem Cell کی بنیاد پر معالجات یا Therapeutics میں بڑی آسانیاں ہوتی ہیں، اور مستقبل میں بھی ہونے کے آثار ہیں۔ یہ علاج دیگر اور کئی طرح کے طریقہ علاج سے بہتر اور آسان ہے۔ جیسے Pace Maker جو عموماً ایک خاص رفتار سے ہی دل کو دھڑکانے میں مدد پہنچاتا ہے۔ وہ انسان کی جسمانی ضروریات کے مطابق کبھی بھی کام نہیں کرتا ہے، جیسے اگر کوئی شخص زینہ پر چڑھتا ہے تو اس کے دل کی دھڑکن زیادہ ہونا چاہئے مگر Pace maker ایسا کرنے سے قاصر ہے۔ البتہ Stem cell والے Pace maker بذات خود جسم کا عضو بن جاتے ہیں اور جسمانی ضرورت کے عین مطابق عمل پیرا ہوتے ہیں۔ بڑھتے ہوئے زمانہ کے ساتھ ساتھ ہماری بیماریاں بھی بڑھتی جارہی ہیں اور پھر نئے نئے طریقۂ علاج بھی آرہے ہیں۔ Stem cell therapy انہیں میں سے ایک ہے۔ اس کا مستقبل تابناک ہے، جنوبی

کوریا اور جاپان سے لے کر انگلینڈ اور امریکہ تک میں اب مختلف قسم کی بیماریوں (ایک سو سے زیادہ) میں اسٹم خلیوں کا استعمال ہونے لگا ہے۔ ہمارے ملک کے میڈیکل اداروں مثلاً ایل وی پرساد آئی انسٹی ٹیوٹ حیدر آباد، ایمس (دہلی) وغیرہ یا تو اس طرح کا علاج مخصوص بیماری کے لئے شروع کر چکے ہیں یا اس کی صلاحیت حاصل کر چکے ہیں۔ اب تک اسٹم خلیوں پر مبنی معالجات میں صرف مریض کے خود کے جسم سے حاصل شدہ اسٹم خلیوں کا یا ناف خون سے لئے گئے خلیوں کا ہی استعمال ہوا ہے،(Embryonic Stem Cell) کے ذریعہ ابھی تک کوئی علاج ممکن نہیں ہوسکا ہے کیونکہ Embryonic Stem Cell Therapy کو لے کر مختلف مذہبی حلقوں اور دیگر کئی سائنسی وغیر سائنسی تنظیموں کے درمیان نا قابل برداشت حد تک تنازعہ ہے۔

جین تھراپی (جینی معالجہ)

معالجات کی تاریخ انسانی شعور کی ابتدا سے ملتی ہے۔ جیسے جیسے انسانی سماج اور شعور کا ارتقاء ہوا، مختلف بیماریوں سے متعلق علوم میں اضافے بھی ہوئے۔ دنیا کی پرانی تاریخوں میں یونانی اور ہندوستانی طریقہ معالجات کا بڑا اہم حصہ رہا ہے۔ یونانی طریقہ میں جالینوس، زکریا رازی اور ابن سینا جیسے اہم نام ہیں، تو اسی طرح چرک، سشرت اور واگھ بھٹ ہندوستانی طریقہ معالجات کے ستون ہیں۔ دنیا کے دیگر ملکوں میں کافی بعد دیگر طریقہ معالجات کی تحقیق ہوئی۔ جن میں شاید سب سے اہم امیونو تھراپی (Immuno Theraphy) (مامونی معالجات) ہے جبکہ پرانا طریقہ علاج کیموتھراپی (کیمیائی معالجات) ہے، جس کے موجد ہندوستان اور یونان کے فلسفی رہے ہیں اور جو سب سے زیادہ مستعمل اور کامیاب ترین طریقہ علاج ہے۔ کیموتھراپی یا کیمیائی معالجات کے تحت کسی بھی بیماری کا علاج ممکن ہے۔ چند بیماریوں کے لئے یقیناً

ایمونوتھراپی یا اماموني معالجات حیات بخش ہے، جس میں موجودہ دور میں لگائے جانے والے مختلف قسم کے ٹیکوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ہمارے علوم میں بتدریج اضافہ ہوتا گیا۔ اور ہم نے بھی کئی ایسی بیماریوں کو پہچاننے کی کوشش کی، جو ہمیں موروثی طور پر اپنے آباء واجداد سے ملتی ہیں۔ اس سے قبل ہمیں اس کا احساس نہیں ہو پاتا تھا۔ کچھ بیماریاں ایسی بھی تھیں جو کسی انفیکشن (تعدیہ) سے ہم تک پہنچتی تھیں۔ موجودہ سائنسی تحقیقات کے پیش نظر ہم کافی حد تک ان بیماریوں کو نہ صرف پہچان گئے ہیں بلکہ ان کے علاج کو ڈھونڈنے میں بھی بڑی حد تک کامیاب ہو چکے ہیں۔ ایسی خاندانی جان لیوا بیماریاں بلاواسطہ جین (Gene) کے ذریعہ ہم تک پہنچتی ہیں، یا جن میں بالواسطہ طور پر کسی جین کی شمولیت ہوتی ہیں، ان کے علاج کے لئے جو واحد طریقہ کارگر ہے یا ہوسکتا ہے، اسی کو ہم جین تھراپی (Gene Therapy) کہتے ہیں۔ عموماً اس طرح کی بیماریاں جین کی خرابی یا ان کی تشکیل میں تحریف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ تحریف ماحولیات، مخصوص درجہ کی شعاؤں، ہماری خوراک اور چند ادویات کی وجہ سے پیدا ہوسکتی ہے۔ خرابی یا تحریف کے باعث جین وہ کام انجام نہیں دے پاتی ہے جس کے لئے بنیادی طور پر وہ ذمہ داری ہوتی ہے، لہذا کوئی ایسی نئی جین جس کی تشکیل میں کوئی کمی نہ ہو، کو بیمار فرد کے جسم میں ڈال کر اس جز کی کمی کو پورا کیا جاسکتا ہے، جو جز بیمار جین مہیا کرانے سے قاصر ہوتی ہے۔

یہاں یہ بتانا غیر متعلق نہیں ہوگا کہ جین، ڈی این اے (DNA) کے مخصوص قطعات ہوتے ہیں جن میں ATCG یعنی T.(Thymine), A(Adinine), C.(Cytocine),G.(Guanine) کی ایک مخصوص ترتیب اور تعداد ہوتی ہے، جو ہر جین کے لئے الگ الگ ہوتی ہے۔ ٹھیک ویسے ہی جیسے چند حروف تہجی مل کر ایک موزوں جملہ کو بناتے ہیں۔ اگر اس میں ایک بھی حرف کو حذف یا اس کی تبدیلی کر دی جائے تو جملہ مہمل ہو جاتا ہے۔

بعینہ جین کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ ATCG کے درمیان ان کی تعداد یا ترتیب میں کوئی تبدیلی ہو جائے تو وہ اپنا مخصوص کردار نبھانے کے لائق نہیں رہ جاتی ہے۔

جین تھراپی کی قسمیں:

جین تھراپی کی مختلف اقسام ہیں، جوکئی دیگر چیزوں پر منحصر کرتی ہیں:

۱-حصولیابی کرنے والے خلیہ کی بنیاد پر جین تھراپی دوطرح کی ہوسکتی ہے:

(الف): جسمانی خلیہ کی جین تھراپی (Somatic Cell Gene Theraphy)

اس کے تحت جسم کی ساخت کرنے والے (جیسے ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک، دل، دماغ، آنت وغیرہ) تمام خلیے آتے ہیں، سوائے ان خلیوں کے جو نطفہ کی تخلیق کرتے ہیں۔ جنہیں جرم سیل (Germ Cell) بھی کہتے ہیں۔ ایسے خلیے عورتوں اور مردوں کے جنسی اعضاء کے اندر ہی محدود ہوتے ہیں۔ موجودہ دور میں جینی علاج کے لئے انہی جسمانی خلیوں (Somatic Cells) میں نارمل جین ڈالی جاتی ہے، اورکئی بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے۔

(ب) نطفی خلیے (جنسی خلیے) کی جین تھراپی (Germ cell Gene Therapy)

اس جین تھراپی کے ذریعہ ان خلیوں کی جین تھراپی مقصود ہے اور جو زنانہ یا مردانہ نطفہ کی تخلیق کرتے ہیں، لہذا ان کی کوئی بھی تبدیلی اگلی نسلوں تک منتقل ہوتی رہتی ہے، فی الحال دنیا کے کسی ملک میں کسی بھی بیماری کے لئے اس طرح کی جین تھراپی کی اجازت نہیں ہے۔

۲-جسمانی جگہ کی بنیاد پر جین تھراپی کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

(الف)-Ex Vivo (بیرون جسم)

اس کے تحت بیمار فرد کے کسی خلیہ میں جسم کے باہر جینی تصرف کیا جاتا ہے، یعنی خلیوں کو جسم سے باہر نکال کر جین کے ساتھ کاٹ چھانٹ یا پھیر بدل کیا جاتا ہے۔ پھر اس خلیہ کی کاشت (Culture) کی جاتی ہے، اس کے تحت جسم کے باہر ہی مناسب خوراک فراہم کرا کر اس کی نشو ونما اور تقسیم کے ذریعہ تعداد میں اضافہ کروایا جاتا ہے، اس کے بعد اس خلیہ (یا خلوی مجموعہ) کو جسم میں مناسب مقام پر داخل کیا جاتا ہے۔

(ب)-In Vivo (اندرون جسم)

اس کے تحت بیمار فرد کے خراب خلیہ کو بغیر جسم سے باہر نکالے ہوئے کسی جین بردار (Vector) کی معرفت نارمل جین کو جسم کے اندر کسی خلیہ میں براہ راست داخل کر دیا جاتا ہے جو جین بردار کی ترتیب (ATGC) کی مناسبت کے مطابق کروموزوم میں اپنی جگہ بنا لیتی ہے اور اپنا کام انجام دینے لگتی ہے۔

۳-خلیہ کے اندر جین کے داخلہ کی بنیاد پر جین تھراپی کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

(الف)-اضافی جین کے ساتھ تھیراپی (Gene Augmentation Therapy)

اس کے تحت نشان زد خلیوں میں معالجاتی جین کو جین برداروں (Vectors) کی معرفت بغیر اصل جین (بیمار جین) کو بنیادی جگہ سے ہٹائے ہوئے داخل کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح نئی جین اپنا کام بغیر اپنی حقیقی جگہ پائے ہوئے بھی کرتی ہے، موجودہ جین تھراپی میں یہ طریقہ زیادہ رائج ہے۔

(ب): تبدیلی جین کے ساتھ تھیراپی (Gene Replacement Therapy)

اس کے تحت خراب جین کو اس کے اصلی مقام سے ہٹا کر نئی جین کو اسی مقام پر داخل

کیا جاتا ہے۔اس طریقہ سے جین کی بہتر کارکردگی کی ضمانت دی جاسکتی ہے۔مگر یہ طریقہ تکنیکی مشکلات کے باعث فی الحال کم عمل میں لایا جاتا ہے۔

ابھی تک جین تھراپی اپنے بنیادی مراحل سے ہی گذر رہی ہے۔کیونکہ جینی تعاملات کی مکمل جانکاری ہمارے پاس نہیں ہے،لہذا سائنس دانوں نے جین تھراپی کے معاملات میں بڑے احتیاط سے قدم اٹھانے کے مشورے دیئے ہیں۔جین تھراپی سے قبل جن چند اہم چیزوں پر غور کیا جاتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

الف۔۔جس بیماری کا جینی علاج کیا جاتا ہے،وہ جان لیوا ہو۔

ب۔۔جس جین کی وجہ سے وہ بیماری ہو رہی ہے،اس کی مکمل جانکاری ہو،اور اس کا باہمی عمل یا اظہار کا طریقہ (Expression) اتنا پیچیدہ نہ ہو کہ ہماری دسترس سے باہر ہو۔

ج۔جسم میں جین کے داخلہ کے لئے موزوں ذریعہ یا جین بردار (Vector) موجود ہو۔

کسی بھی بیرونی جین کو خلیے کے اندر یا اس کے نیوکلس میں بھیجنا پھر اس کے بعد اس بات کا تعین کرنا کہ وہ اس نیوکلس کا ایک عنصر ہوگئی ہے اور اپنی کارکردگی مناسب حد تک انجام دے پارہی ہے بہت مشکل کام ہے،اور بڑی حد تک اس بات پر منحصر کرتا ہے کہ اس جین کی خلیہ کے اندر ترسیل (Delivery) کے لئے کون سا ذریعہ اپنایا گیا ہے۔اس طرح جین کی ترسیل کرنے والے اجزاء بنیادی طور پر دو طرح کے ہوتے ہیں:

الف۔غیر وائرسی (Non Viral)

ان میں کچھ کیمیائی اجزاء اور مائیکرو انجیکشن اہم ہیں،کیمیائی اجزا خلیے کی جھلی یا پلازمہ جھلی (Plasma Inemrane) کو بیرونی چیزوں کو اپنے اندر لینے کی صلاحیت بڑھا دیتے ہیں اور کوئی چیز (یہاں خصوصیت کے ساتھ DNA) خلیہ کے اندر جاسکتی ہے۔جبکہ مائیکرو انجکشن (Micro Manipulator) ایک ایسا آلہ ہے جس کی مدد سے ایک جانب سے خلیے کو

گرفت میں لیتے ہوئے دوسری جانب سے اس کی پلازمہ جھلی کے ذریعہ نیوکلس میں DNA یا مخصوص معالجاتی جین کو براہ راست ڈال دیا جاتا ہے۔ انجکشن دینے والا شخص خوردبین سے ایسے عمل کا خود ہی معائنہ اور محاسبہ بھی کرتا ہے، اور کسی کمی کی صورت میں اس عمل کو پھر سے دہرا سکتا ہے کیونکہ خلیوں کی جھلی اتنی اذیت آسانی سے برداشت کرسکتی ہے۔

ب- وائرسی (Viral):

وائرس کے جینی اجزاء (DNA) کی ترمیم اور تحریف کرکے اس میں انسانی جین کو ڈالا جاسکتا ہے، وائرس مختلف اقسام کے ہوسکتے ہیں اور الگ الگ سائز کے جین ان کے اندر ڈالے جاتے ہیں۔ یہ وائرس عام حالات میں خلیوں کے اندر جاکر بیماری کی وجہ بنتے ہیں، مگر ان میں جینی تحریف کرنے کے بعد ان کی وہ صلاحیت ختم ہوجاتی ہے اور اب وہ اس لائق نہیں رہتے ہیں کہ کوئی بیماری پیدا کرسکیں، مگر ان کی ایک خوبی رہ جاتی ہے جس کے تحت وہ مخصوص خلیوں میں داخل ہوتے ہیں اور پھر وہاں اپنے اندر کی جین کے مظاہرہ (Expression) کے لئے اس خلیے کو مجبور کرتے ہیں، چونکہ اب وہ معالجاتی جین بردار ہوجاتے ہیں لہذا وہ اسی جین کا مظاہرہ کریں گے جو ان کے اندر ہے۔

نتیجہ گفتگو:

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے جین تھراپی ابھی تک ابتدائی مرحلہ میں ہی ہے، جیسے جیسے معلومات فراہم ہورہی ہیں اور جین کی پیچیدگی سمجھ میں آرہی ہے۔ ویسے ویسے جین تھراپی سے مرتب ہونے والے نقصان دہ اثرات کا خدشہ بڑھتا جارہا ہے۔ اسی وجہ سے ابھی تک نطفی خلیوں کی جین تھراپی کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ کیونکہ صرف ایک بار کی تبدیلی کسی فرد کی نسلوں کو تبدیل کرسکتی ہے۔

ایک جین کا دوسرے جین سے تعامل یا ہم آہنگی ایک عام عمل ہے، کوئی بھی جین کسی فرد

کے جسم میں ہمہ وقت فعال نہیں ہوتی۔ بلکہ جینی فعالیت جسم کے مختلف اعضاء میں بھی مختلف قسم کی ہوتی ہے۔ ایک عضو کی جین کبھی زیادہ فعال ہوتی ہے تو دوسرے اعضاء کی جین اسی مناسبت سے اپنے عمل میں کمی پیدا کرتی ہیں۔ گویا کہ وہ ایک دوسرے سے اپنی کارکردگی کے معاملہ میں تبادلہ خیال کرتی ہیں۔

عام طور پر ہمارے جسمانی نشوونما کے لئے ذمہ دار جین عمر کی ایک حد پار کرنے کے بعد (۲۰ سے ۲۲ سال بعد) اپنا عمل بند کر دیتی ہیں۔ ان کی ترتیب میں کسی تحریف یا ترمیم کے باعث ان کی عملی ضابطگی ٹوٹ سکتی ہے اور پھر سے یہ سرگرم عمل ہو سکتی ہیں تو کینسر جیسی بیماری ظہور میں آتی ہے، چونکہ ضابطگی ٹوٹنے کے بعد اس کا کنٹرول تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ جب کوئی نئی جین جو ہمارے خلیہ میں داخل کی جاتی ہے اگر وہ اپنا مناسب مقام حاصل نہیں کر پاتی ہے یا کسی دوسری اہم جین کے درمیان (غیر مناسب جگہ) پیوست ہو جاتی ہے تو وہ اس مقامی جین کے عمل کو متاثر کرتی ہے، اور نہ صرف یہ کہ وہ مقامی جین (جس کے درمیان معالجاتی جین پیوست ہو گئی ہے) اپنا صحیح عمل جاری رکھنے میں ناکام ہوتی ہے بلکہ کبھی کبھی انسانوں میں نئے قسم کے کینسر کا سبب بھی بن سکتی ہے۔

جین تھراپی کے دوران ایسے واقعات بھی رونما ہوئے ہیں کہ جین کو لے جانے والے جین بردار وائرس بذات خود داخل شدہ خلیے کے اندر سرگرم عمل ہو گئے ہیں اور اس وائرس سے عام حالات میں ہونے والی بیماری ظہور میں آئی ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ وائرس جین برداری کا ایک آسان ذریعہ ہوتا ہے لہذا اس کا استعمال سب سے زیادہ ہوتا ہے مگر اس سے ایک نئی بیماری کا خدشہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔

ٹرانس جینکس (غیر موروثی جین کا علم)

جین کے مابین ہونے والے تعاملات کو سمجھنے کے لئے یا کسی فرد کے اندر جین کے مخصوص کردار کا تعین کرنے کے لئے اس فرد کے اپنے جینی ساخت کے علاوہ کوئی اضافی جین اس کے جسم میں ڈال دی جاتی ہے، اس عمل کو ''ٹرانس جینکس'' اور اس اضافی جین کو ''ٹرانس جین'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کبھی کبھی بجائے کسی اضافی جین ڈالنے کے اس فرد کے اندر موجود کسی جین کے عمل کو ہی موقوف کر دیا جاتا ہے اسے ناک آؤٹ (Knock Out) کہتے ہیں۔ ایسا دو طریقے سے کیا جاسکتا ہے: یا تو اس جین کو اس کے مقام سے کاٹ کر ہٹا دیا جاتا ہے، یا اس میں کوئی ایسی تبدیلی کر دی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنا کام انجام دینے میں قاصر ہو جائے۔ فی الحال تک ''ٹرانس جینک'' کی عملیات پودوں کے علاوہ مچھلیوں، چوہوں اور دیگر مویشیوں میں کامیابی کے ساتھ انجام دی گئی ہیں۔ انسانوں کو اب تک اس سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

ٹرانس جینکس کا طریقہ:

جانوروں میں ٹرانس جینک بنانے کا طریقہ کافی مشکل ہے اور کئی مرحلوں میں پورا کیا جاتا ہے۔ اگر چوہے کی مثال لیں تو سب سے پہلے مادہ چوہیا کو کچھ ادویات (ہارمونس) کے زیر اثر بہت سے انڈے بیک وقت بنانے کے لئے تیار کیا جاتا ہے، پھر اس کے بعد ایک نر چوہے سے اس کی بار آوری کرائی جاتی ہے۔ بار آوری ہو جانے کے بارہ گھنٹے بعد اس چوہیا سے بار آور شدہ انڈے نکالے جاتے ہیں۔ ان انڈوں میں جو یک خلوی ہوتے ہیں، باہری جین (Trans Gene) مائیکرو انجکشن کے ذریعہ ڈال دیا جاتا ہے۔ اب یہ خلیے وقت کے ساتھ بتدریج منقسم ہوتے ہیں اور خلیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔ یہ عمل ''بیرون جسم'' (Ex Vivo) انجام دیا جاتا ہے۔ جب جنین بلاسٹوسسٹ کی ہیئت میں آ جاتا ہے، تب اس کو کسی دوسری مادہ چوہیا میں

ڈالا جاتا ہے (چونکہ زائیگوٹ حاصل کرنے کے دوران ہی اصلی مادہ چوہیا کی موت ہو جاتی ہے)۔ یہ مادہ چوہیا پہلے سے ہی ہارمونس کے زیر اثر رکھی جاتی ہے، تاکہ اس کا جسم جنین کو قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کر لے۔ اب اپنی مدت پوری کرنے کے بعد جنین ایک مکمل چوہے کی شکل لے لیتا ہے، اور بیس سے اکیس دنوں میں پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نوزائیدہ چوہے اپنی جینی ساخت میں ایک بالکل نئی جین لئے ہوئے ہوتے ہیں، اس جین کے زیر اثر جو بھی خصوصیات ہوسکتی ہیں یہ چوہے اس کے حامل ہوتے ہیں، اس طرح سائنس داں یہ دیکھنے کی کوشش کرتا ہے کہ نئی جین اس نئے چوہے کی زندگی کو کس طرح متاثر کرتی ہے اور وہ کون کون سے خاص عمل ہیں جن کو وہ بلاواسطہ یا بالواسطہ متاثر کرتی ہے۔

کبھی کبھی ٹرانس جین کی اضافی مقدار بھی چوہوں میں پہنچ جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے بھی ان کی ہئیت میں تبدیلی ہو جاتی ہے، جیسے اگر گروتھ (افزائش) ہارمون بنانے والی جین کسی چوہے میں ڈالی جائے تو اپنی عمر سے بہت قبل چوہے کا وزن یا حجم غیر معمولی طور پر کافی بڑھ جاتا ہے۔ اسی طرح ناک آؤٹ چوہوں میں زائیگوٹ کے مرحلہ میں ہی کسی جین کو بے دخل کر دیا جاتا ہے، یا اس میں کوئی ایسی ترمیم کر دی جاتی ہے کہ وہ جین آئندہ کارگر نہ رہ سکے۔ اس طرح پیدا ہونے والا چوہا اپنی زندگی میں اس جین کی کمی ہمیشہ محسوس کرتا ہے، اور اس سے مرتب ہونے والے اثرات پر سائنس داں غور و خوض کر کے اس جین کی عملیات کی وضاحت کرتے ہیں۔

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ پودے اور جانور دونوں ہی اپنی جینی ساخت کے اعتبار سے DNA کے حامل ہوتے ہیں اور DNA کے ہی مخصوص قطعات دونوں کے جین کو بناتے ہیں۔ ATGC میں کوئی ترمیم اور تحریف جو کسی ایک کے DNA کے ساتھ ہوسکتی ہے وہ دوسرے پر بھی لاگو ہوتی ہے۔ اس طرح ایک سے DNA کا کوئی قطعہ (یا جین) کاٹ کر دوسرے کے اندر ڈالا جاسکتا ہے۔ انہیں بنیادی مماثلت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ٹرانس جینکس کے

علوم کا استعمال مختلف پودوں اور جانوروں میں بخوبی ہورہا ہے، پودوں میں GM Food (جنیٹکلی موڈیفائیڈ فوڈ) یا بی ٹی کاٹن اس کی اہم مثالیں ہیں۔

ایسے کچے خوردنی پھل جن میں مامونیت (Immunity) یا دیگر ادویات سے متعلق ٹرانس جین ڈالے گئے ہوں اور جس سے کہ کھانے والے کو اس پھل کی خصوصیت کے علاوہ دوسری چیزیں (ٹیکے یا ادویات) بھی دستیاب ہوں GM Food کے درجے میں رکھے جاتے ہیں)۔ BT کاٹن ایسی کپاس ہے جس کے جینی ترتیب میں ایک زہریلی بی ٹی جین ڈال دی جاتی ہے جو کیڑوں سے اس کپاس کی فصل کی حفاظت کرتی ہے۔

جانوروں میں ٹرانس جینکس کا استعمال خاص کر زراعتی اور خوردنی شعبوں میں ہورہا ہے جیسے مچھلیوں کی پیدوار بڑھانے، بھیڑ میں اون کی بہتری، گائے اور بھینس میں دودھ یا گوشت میں اضافہ کے لئے کیا جاتا ہے۔

ٹرانس جینکس کا ایک اہم اور مستقبل میں انسانوں کے لئے غالباً زیادہ مفید استعمال اعضاء کی پیوندکاری سے متعلق ہے۔ اس میں وہ تمام انسانی جین جو باہری عضو کی عدم قبولیت (Graft Rejection) سے منسلک ہوتی ہیں، اور کسی فرد میں اپنے اور غیر کی تمیز اور پھر تردید کرتی ہیں، کونشانہ بنایا جاتا ہے۔ فرض کریں کہ کسی جانور کے زائیگوٹ کے مرحلہ میں ہی ہم کسی خاص انسان کے وہ جین جو اعضاء کی عدم قبولیت کے ذمہ دار ہوتے ہیں، کو ڈال دیں، اس کے بعد اس ٹرانس جینک جانور کی پیدائش اور نشوونما کے بعد اگر اس کا کوئی عضو اس فرد خاص کے جسم میں داخل کیا جائے، جس کی جین اس جانور کے بنیادی خلیہ (زائیگوٹ) میں ڈالی گئی تھی، تو اس فرد کے جسم میں جانور کے عضو کو غیر تسلیم کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہے گی۔ اور وہ اس کو اپنا (Self) تسلیم کر کے قبول کرلے گا، اور عدم قبولیت (Graft rejection) کا ایک بڑا مرحلہ جو میڈیکل سائنس میں ایک رخنہ ہے، حل ہوجائے گا۔ اور انسانوں کا آسان سستا اور بہتر علاج

ممکن ہوسکتا ہے۔

اس طرح ٹرانس جینکس کا علم ہمارے تمام معاملات کے لئے چاہے وہ ہماری خوراک سے وابستہ ہو، یا ہماری دیگر ضروریات زندگی سے وابستہ ہو یا بذات خود ہمارے جسمانی علاج سے منسلک ہو، تمام جگہوں میں یہ علم ہمارے لئے بہتر مستقبل کا ضامن ہوسکتا ہے، یہی نہیں بلکہ مستقبل میں سائنسی غور وفکر کی ترقی (جین کے آپسی تعاملات کو سمجھنے) میں بھی یہ علم ایک بہت بہتر مستقبل رکھتا ہے۔ اس سائنس کا استعمال انسانوں کی پسندیدہ نسل (Eugenics) تیار کرنے میں کئے جانے کی امید ہے۔ البتہ (Eugenics) اپنے آپ میں ایک بڑی بحث کا موضوع ہے کہ آیا اس کا جواز درست ہے یا نہیں؟ چونکہ یہ دنیا کی مختلف قوموں کے درمیان موجود خلیج کو بڑھانے کا بڑا سبب بن سکتا ہے، اور شاید یہ بھی ممکن ہے کہ اس کام سے وابستہ لوگ کہیں نوع انسانی کو کسی انجان پستی کی طرف نہ ڈھکیل دیں۔ لہذا اب وقت آ گیا ہے کہ ہماری حکومت اور ہمارے مذہبی علماء اس طرح اپنی توجہ مبذول کریں اور ان نئی تحقیقات پر غور وفکر کریں پھر اس کے بہتر استعمال کے لئے سائنسدانوں کی مدد لیں اور ساتھ ہی کسی غلط استعمال سے ان کو روکیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ بہت دیر ہو جائے اور ہم افسوس کے علاوہ کچھ نہ کرسکیں۔

جین تھراپی کا مستقبل یقیناً تابناک ہے مگر یہ جنیٹکس کے دیگر شعبوں کے علوم میں ہونے والے علوم کی ترقی پر منحصر ہوگا۔ اب AIDS جیسے تعدیہ والی بیماری کا علاج بھی جین تھراپی کے دائرہ میں آرہا ہے مگر وہاں جین کے مظاہرے (Expression) کے بعد والا جز جسے (RNA) کہا جاتا ہے، کا استعمال ہوتا ہے۔ جین تھراپی شاید سب سے زیادہ کامیابی سے اب تک کینسر کے علاج میں ہی استعمال میں لائی گئی ہے۔

☆☆☆

جنیٹک انجنیر نگ

اکیسویں صدی کی ایک ممتاز سائنس

ڈاکٹر ابراہیم بی سید ☆

جنیٹک انجنیر نگ (Genetic Engineering) کیا ہے؟

انجنیر نگ قدرتی اشیاء کے ایسے تکنیکی (Technical) استعمال کو کہتے ہیں جو لوگوں کے لئے نفع بخش خیال کئے جائیں۔ روایتاً یہ لفظ جمادات کے تناظر میں مستعمل ہے۔ مثلاً پُل، ریل، مشینیں وغیرہ۔ مگر اس استعمال کو علمِ حیاتیات کے ضمن میں بھی استعمال کیا جانے لگا ہے جیسے کہ بایو انجنیر نگ (Bio-Engineering) جو کہ زندہ عضو میں تبدیلی، ردّو بدل اور کارسازی کا ہنر ہے۔ بایو انجنیر نگ کے متبادل لفظ بایوٹکنالوجی (Bio-Technology) کا چلن بھی رائج ہے۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ ''بایوٹکنالوجی'' لفظ اوّل الذکر کے مقابلے میں اس علمِ خاص کو کم تشویش ناک اور کم خطرناک محسوس کراتا ہے۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ جنیٹک انجنیر نگ کی تعریف کیسے بیان کی جائے؟ اصطلاح ''جین'' (Gene) کے ساتھ معاملہ یہ ہے کہ اسے کون اور کس تناظر میں استعمال کرتا ہے، اس پر اس کے معنی اور مفہوم کا انحصار ہے۔

جنیٹک انجنیر نگ ان تکنیکی مہارتوں (Technologies) کے مجموعے کا نام ہے

☆ صدر انٹرنیشنل اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن، امریکہ۔

جس کے ذریعے خلیہ (Cell) کی جنیٹک ساخت میں ردّوبدل کیا جا سکے اور نباتات، حیوانات اور انسان کی ساخت اور بین الاقسامی حیاتیاتی اشیاء کا تبادلہ ممکن ہو اور نئے اقسام کی نباتات اور حیوانات بنائی جا سکیں۔

اس قسم کے طریقے میں جنیٹک مادّوں اور دیگر اہم حیاتیاتی کیمیا میں ایک اعلیٰ قسم کے لطیف عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔

جین زندگی کی وہ کیمیائی کلید ہے جو نباتات، حیوانات اور انسان کا تعین کرتی ہے۔ ایک عضو سے دوسرے عضو میں جین کی منتقلی سے متعلقہ خصوصیت بھی بدل جاتی ہے۔ جنیٹک انجنیر نگ کے ذریعے عضو کو جین کی نئی ترکیب عطا کی جاتی ہے۔ لہذا نئی خصوصیات جو کہ قدرتی طور پر موجود نہیں ہوتی ہیں درحقیقت قدرتی ذرائع سے انہیں پیدا بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس قسم کی مصنوعی تکنیک روایتی قسم کے اصلاحِ نسل کے طریقوں سے یک لخت مختلف ہے۔ سائنس دانوں نے ایسے طریقے ایجاد کر لئے ہیں جن کے ذریعے زندہ چیزوں کی شکل وصورت، عمل اور خصوصیات کو جنیٹک مواد میں ردّوبدل کر کے یکسر بدلا جا سکتا ہے۔ یہ عمل جنیٹک انجنیر نگ (Genetic Engineering) کہلاتا ہے۔

نباتات، حیوانات اور انسان کی تمام خلیات (Cells) میں ڈی آکسی رائیبو نیوکلیک ایسڈ (DNA) کی شکل میں جینی مواد موجود رہتا ہے جو کہ زندہ چیزوں کی نسلی اور موروثی خصوصیات کو متعین کرتا ہے۔ مولیکولر جین (Molecular Gene) ڈی۔این۔اے کی ایک اہم اکائی ہے اور یہ دونوں مل کر ایک خاص قسم کے پروٹین کو بنانے کے لئے کیمیائی کلید (Code) فراہم کرتے ہیں۔ ڈی۔این۔اے پر براہِ راست اثر انداز ہو کر سائنس داں، موروثی خصوصیات کو ایک طے شدہ نقشے کے مطابق بدل سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے جنیٹک انجنیر نگ کو ٹرانس جینیسس (Transgenesis) یا ریکمبائی نیٹ ڈی۔این۔اے ٹکنالوجی (Recombinent DNA Technology) بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی

ٹکنالوجی جس کے ذریعے اسی یا کسی دوسرے اقسام (Species) کے جنیٹک کوڈ (Genetic Code) کی نقل کی جائے۔اس کے نتیجے میں جونئی حیاتیاتی شئی وجود میں آتی ہے اسے جنیٹکلی موڈیفائیڈ آرگنزم (Genetically modified organism) یا جی۔ایم۔او (G.M.O.) کہا جاتا ہے۔ جنیٹک انجنیرنگ کو کبھی کبھی جدید بایوٹکنالوجی ''جین ٹکنالوجی'' ''جنیٹک موڈیفیکیشن'' (Genetic Modification) ''جنیٹک مینو پولیشن (Genetic Manupulation) یا جنیٹک میوٹیشن (Genetic Mutation) بھی کہا جاتا ہے۔جین میں تبدیلی لازماً ایک جراحی (Surgical) عمل ہے جو کہ عضویہ کی Molecular سطح پر کیا جاتا ہے۔کلوننگ (Cloning) جنیٹک انجنیرنگ کی ہی ایک شاخ ہے۔

نئے عضویات (New Organisms):

قدرتی طور پر عضویات نئے جین مواد کے ساتھ کسی عمل کے نتیجے میں وجود میں آتے ہیں۔مثلاً گائیوں سے نئی گائیوں کا وجود میں آنا۔نسلی افزائش کا خواہاں اگر یہ آرزو کرتا ہے کہ گلابی رنگ کی گائیں وجود میں آئیں تو اس کے لئے اُسے گائے میں کہیں یا پھر قریبی نسل کے جانوروں میں کہیں گلابی رنگ پر قدرت رکھنے والے جین درکار ہوں گے۔جنیٹک انجنیرنگ میں اس قسم کی کوئی بندش نہیں ہوتی۔اگر قدرت میں کہیں پر بھی گلابی رنگ پیدا کرنے والے جین موجود ہیں۔ مثلاً بحرارچین (Sea Urchinj) یا آنکھ کی لالی (Iris) میں تو انہیں جین کے ذریعے گایوں کو گلابی رنگ عطا کیا جا سکتا ہے۔اس حیرت انگیز قابلیت کے یہ معنی ہیں کہ جنیٹک انجینئر جین میں تبدیلی کر کے قدرتی طور پر پائے جانے والے جراثیم،نباتات،حیوانات اور انسانی نسلوں میں یکسرنئی حیاتیاتی شئی کا اضافہ کر سکتے ہیں۔

جنیٹک انجنیرنگ نے علماء کے درمیان ایک تحفظاتی بحث کو جنم دے دیا ہے،کیونکہ قرآن میں ایک حوالۂ خاص ''تغییر خلق اللہ'' کے پیش نظر ہے۔حضرت آدمؑ کی پہلی لغزش کے بعد ان کی توبہ سے مایوس ابلیس نے اللہ کے روبرو یہ دعویٰ کیا کہ

"ولأضلنّهم ولأمنينهم ولأمرنّهم فليبتكنّ آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرنّ خلق الله ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً" (سورہ نساء: ۱۱۹)۔

مشہور مفسر ڈاکٹر عبداللہ یوسف علی نے تغییر خلق اللہ سے عمرانی اور روحانی دونوں اقسام کی تبدیلیاں مراد لی ہیں۔ ہم انسانوں اور جانوروں میں کئی قسم کے "تغیرات" کا مشاہدہ کرتے ہیں جو کہ ان کے قدرتی وجود کے برخلاف ہوتے ہیں۔ کچھ تو ہم پرستی کے نتیجے میں اور بعض طمع اور حرص کی وجہ سے، کتنے قدرتی اشیاء بونے بنادئے جاتے ہیں یا غذا سے محروم کردئے جاتے ہیں یا ان کی اصل جبلیات سے انہیں محروم کردیا جاتا ہے تاکہ چند توہمات یا رسومات کی تکمیل ممکن ہو؟ اللہ نے انسان کو "احسنِ تقویم" پر پیدا کیا ہے مگر برائی پھیلانے والا (شیطان) ان کی اصلیت بدل دیتا ہے۔ علماء، ڈاکٹر حضرات اور طبی امداد پہنچانے والوں کے فیصلوں پر ان آیات کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً پلاسٹک سرجری (Plastic Surgery) تغیر جنس (Gender Transformation) وغیرہ سے متعلق آپریشن (Operations)، حالانکہ خوش قسمتی سے اس بارے میں سبھی ایک رائے نہیں ہیں کہ اس قرآنی آیت کی اتباع میں جنیٹک انجنیرنگ پر مکمل پابندی عائد کی جائے۔ اگر اس سلسلے میں مبالغے سے کام لیا گیا تو کئی قسم کی طبی راحت پہنچانے والی جراحی کا شمار بھی شاید "تغییر خلق اللہ" کے زمرے میں کرنا پڑے گا۔

اہم ترین سوال:

ماضی میں کئی قسم کی نئی تکنیکی ترقیات نے ان کے موجد کی منشا کے علی الرغم مضر اثرات ڈالے ہیں۔ مثال کے طور پر ڈی۔ڈی۔ٹی (.D.D.T) کو لیں جو کہ مچھروں کو مارنے کے لئے بنائی گئی مگر اس کے مضر اثرات سے کئی قسم کی مچھلیوں کو نقصان پہنچا، اور بعض اور دوسرے پرندوں کی ہڈیوں میں ہلکاپن پیدا ہوا جو ان مچھلیوں کو غذا بناتے تھے، اور ہائیڈروفلوروکاربن (Hydroflurocarbons) نے تو آسمان میں موجود زندگی کی محافظ کیمیائی پرت اوزون

(Ozone) کو بڑی حد تک زک پہنچائی۔ جنیٹک انجنیر نگ کے فروغ اور استعمال سے کس طرح کے نقصان دہ نتائج وابستہ ہیں، یہ ایک اہم ترین سوال ہے۔

اس کا جواب حیاتیاتی اور ماحولیاتی نظاموں کی گہری معلومات پر منحصر ہے۔ اب تک سائنس داں جنیٹک انجنیر نگ کی مدد سے تیار عضویات سے جڑے نقصان سے واقف نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر یہ صحیح نہیں ہے کہ جنیٹک انجینئیر نگ کی مدد سے پیدا شدہ تمام غذا زہریلی ہے یا یہ کہ اس تکنیک سے پیدا تمام عضویات قدرتی ماحول میں افزائش کرتے ہیں۔ مگر اس طرح کے کچھ عضویات نئے جین کے حصول کی وجہ سے یقیناً نقصان دہ ہو سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں جنیٹک انجنیر نگ سے تیار کئے گئے عضویات کے ممکنہ مضر اثرات کا فرداً فرداً جائزہ لینا ضروری ہے، اور خطرات مختلف معاملات میں مختلف ہو سکتے ہیں۔

جنیٹک انجنیر نگ کے سلسلے میں سائنسی ترقی کے معاملے میں کئی اخلاقی سوالات اُبھر کر سامنے آئے ہیں۔

ستر کی دہائی میں جنگ میں ہتھیار کے طور پر ایجاد کئے گئے زہریلے بیکٹریاں ایک تشویشناک مثال ہے، جبکہ ڈی۔این۔اے (.D.N.A) کی مصنوعی ترکیبوں کا تعارف شروع ہی ہوا تھا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کا مخدوش عمل غلط اور ناقابلِ قبول ہے، جبکہ دوسری جانب نسلی بیماریوں کی تشخیص، اصلاح، علاج اور تحفظ نہ صرف قابلِ قبول ہے بلکہ اُسے فروغ بھی حاصل ہونا چاہیے۔

صحت کو درپیش خطرات:

جین انجنیر نگ کے ذریعے رونما ہوئے عضویہ سے انسانی صحت کو کئی خطرات لاحق ہیں جن کی چند مثالیں ذیل میں بیان کی گئیں ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر مثالیں اُن فصلوں کی نشو ونما اور استعمال سے سامنے آئی ہیں جنہیں جنیٹک تبدیلی کر کے پیدا کیا گیا ہے۔ اس طرح حیوانات

کے جین میں مختلف ردّوبدل سے بھی تقریباً اُسی طرح کے خطرے وابستہ ہیں جیسے کہ نباتات میں چھیڑ چھاڑ سے، جو کہ خاص طور پر انہیں پیدا شدہ اوصاف پر منحصر ہے۔

غذا میں الرجی پیدا کرنے والی نئی اشیاء (Allergens):

ٹرانس جینک (Transgenic) فصلیں انسانی غذا میں الرجی پیدا کرنے والے نئے اشیاء (Allergens) داخل کرسکتی ہیں، جن سے متاثر ہونے والے افراد کے لئے ان سے بچنا شاید مشکل ہو۔ مثلاً سبزیوں میں الرجی پیدا کرنے والے پروٹین (Protein) کے جین کو دودھ سے لے کر گاجر وغیرہ کے جین میں داخل کرانا۔ جو مائیں اپنے بچوں کو الرجی پیدا کرنے والے دودھ سے بچانا چاہتی ہیں وہ الرجی پیدا کرنے والی گاجر بچوں کو کھلا سکتی ہیں۔ جین انجینئرنگ کے لئے یہ مسئلہ عجیب وغریب ہے، کیونکہ یہی وہ ذریعہ ہے جو پروٹین کو مختلف اقسام کے حیاتیاتی حدود کے پار ایک دوسرے سے قطعی غیر متعلق عضویہ تک پہنچاتا ہے۔

جین انجینئرنگ غذا میں ایسے ایسے پروٹین کو معمولاً داخل کردیتی ہے جو انسان کی غذا میں کبھی شامل نہیں رہے۔ ان میں سے بعض الرجینس (Allergens) ہوسکتے ہیں، کیونکہ اب تک معلوم سب الرجی پیدا کرنے والے کیمیائی پروٹین پائے گئے ہیں۔ جدید تحقیق اس بارے میں فکرمند ہے کہ جین انجینئرنگ کے ذریعے بہت سی محفوظ اور صحت مند غذائی اشیاء الرجی پیدا کرنے والے اشیاء میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ نبراسکا یونیورسٹی (Nebraska University) کے سائنس دانوں کی ایک تحقیق میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ سویابین کے جین میں برازیل نٹ نامی پودے کے جین ملائے گئے تاکہ اس کی فصل میں مطلوبہ خوبی پیدا ہو، مگر ساتھ میں برازیل نٹ سے افراد کو پیدا ہونے والی الرجی بھی منتقل ہوگئی اور اس کے بعد پیدا ہونے والی سویابین کی فصل سے بھی وہی الرجی ہونے لگی۔

سائنس دانوں کی صلاحیت اس معاملے میں فی الحال کافی محدود ہے کہ وہ قبل از وقت

یہ بتا سکیں کہ فلاں پروٹین سے الرجی ہوگی یا نہیں۔ یہ بات صرف تجربے سے ہی معلوم ہوسکتی ہے۔ لہذا غیر غذائی ذرائع سے حاصل شدہ پروٹین کے جین کو غذائی اشیاء کے جین میں ملانے کا عمل حقیقت میں الرجی جیسے نقصانات کے معاملے میں ایک جوا ہی ہے۔ یہ انسانوں کے لئے مفید بھی ہوسکتا ہے اور نقصان دہ بھی۔

جراثیم کش (Antibiotic) دواؤں کے خلاف قوت نزاکت:

جین انجنیرنگ کے بعد پیدا شدہ غذائی پودوں میں اکثر ایسے جین پائے جاتے ہیں جن میں جراثیم کش دواؤں کے تئیں قوتِ مزاحمت پیدا ہوچکی ہوتی ہے۔ غذا میں اس طرح کے جین کی موجودگی دو طرح کے نقصانات پیدا کرسکتی ہے۔ پہلا یہ کہ ایسی غذا کے استعمال سے بیماریوں کے خلاف جراثیم کش دواؤں کا اثر کم ہوسکتا ہے۔ دوسرا نقصان یہ ہے کہ مدافعاتی جین انسانوں یا جانوروں پر حملہ کرنے والے جراثیم کے جین میں داخل ہوسکتے ہیں جس سے کہ وہ جراثیم کش دواؤں کے تئیں مزید لاعلاج ہوسکتے ہیں۔ اگر ایسی منتقلی ہوتی ہے تو یہ پہلے سے ہی موجود ایسے عضویات جو کہ دواؤں کو بے اثر کر چکے ہیں، کی وجہ سے صحت کے مسائل کو اور پیچیدہ بنا سکتے ہیں۔ حالانکہ پودوں سے بیکٹریا میں بغیر طبّی حفاظتی انتظام کے جینی مواد کا تبادلہ شاید ہی عمل میں آئے، مگر اس کے امکانات کا تقاضہ ہے کہ جراثیم کش دواؤں کے تئیں جراثیم میں قوتِ مزاحمت کے پیدا ہونے پر نظر رکھی جائے۔

نباتات میں نئی قسم کے زہر کا نمو:

کئی عضویات میں زہریلے مادّے پیدا کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔ ایک جگہ پر مقید پودے فعال حملہ آوروں سے اپنی حفاظت کے لئے اس طرح کے انتظام سے لیس ہوتے ہیں۔ کچھ معاملات میں پودوں میں اس طرح کا نظام غیر متحرک ہوتا ہے۔ نئے جینی مواد کے نتیجے میں جین انجنیرنگ ایسے نظام کو متحرک بنا دیتی ہے یا ایسے پودوں میں زہریلے مادّوں کی مقدار میں

افزائش کر دیتی ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے مثلاً نئے جینی مواد کے کھل/ بند سگنل (On/Off Signal) ایسے جینوم (Genome) پر موجود ہوں جہاں سے وہ غیر متحرک جین کو متحرک بنا سکیں۔

پھپھوندی کے زہر:

حالانکہ زیادہ تر معاملات میں عضویات میں موجود نئے جینی مواد کو صحت سے جڑے خطرے کے روپ میں لیا جاتا ہے، مگر ایسا بھی ممکن ہے کہ پودوں میں سے کچھ جین کے یا ان سے پیدا ہونے والے اشیاء کے نکل جانے سے بھی نباتات کی کچھ قسموں میں انسان کے لئے نقصان دہ مادہ رونما ہو۔ مثلاً جین انجنیر نگ کے ذریعے کافی کے دانے کیفین کے بغیر پیدا ہوں جو کہ کیفین کی پیدائش سے جڑے جین کو ختم کر کے یا اسے قدرتی طور پر بند کر کے ممکن ہے۔ مگر کیفین کافی کے دانوں کی حفاظت مخلق پھپھوند سے کرتی ہے۔

افلا ٹاکسین (Aflatoxin) جیسے زہریلی پھپھوند انسان کے لئے نہ صرف نقصان دہ ہی ہوتے ہیں بلکہ غذا کو محفوظ کرنے کی ساری تدابیر اس پر بے اثر ثابت ہوئی ہیں۔

متوقع ماحولیاتی نقصانات

مونارک (Monark) تتلی کی موت:

جین انجنیر نگ کے بعد کی ایک خاص قسم کے پولن (Pollen) مونارک تتلیوں کے لئے مہلک پائے گئے۔ سائنس (Science) اور اکالوجی (Ecology) نامی جریدوں میں حال ہی میں شائع تحقیقی مقالوں میں اس کو واضح کیا گیا ہے کہ بین الاقسام جین کے ذریعے تغیر نے Btcom فصل میں مونارک تتلیوں کے لئے مہلک پولن پیدا کئے، جو کہ Btcom Pollen کی پرت چڑھی ملک ویڈ (Milk Weed) نامی پودوں سے اپنی غذا فراہم کرتی

ہیں۔ سائنس دانوں نے اس بات کی تصدیق کی کہ تجربہ گاہوں اور کھلی فصلوں دونوں میں اس خطرناک پہلو کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ جین انجنیر نگ کے حمایتی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بڑے پیمانے پر ملک ویڈ کی کھیتی سے مہلک پولن کا جماؤ اس حد تک نہیں ہوگا کہ وہ کسی کے لئے خطرناک ثابت ہو۔ آیوا اسٹیٹ یونیورسیٹی (Iowa State University) کے سائنس داں اس بارے میں مزید تحقیق کررہے ہیں اوراس کے نتائج جلد ہی منظرِ عام پر آئیں گے۔

نیچر (Nature) نامی سائنسی جریدے کی 1999 کی ایک روداد کے مطابق BtCom سے خارج ہونے والے سیال کی بچی ہوئی مقدار نے زمین میں پائے جانے والے کئی غیر متعلق حشرات الأرض پر برا اثر ڈالا ہے۔

غیر ضروری خس وخاشاک:

جین انجنیر نگ سے ہونے والے ماحولیاتی نقصانات کو اس نظریے سے بھی دیکھا جاتا ہے کہ یہ کارآمد پودوں کو خس وخاشاک میں تبدیل کردے۔ یہاں خس وخاشاک سے مراد ان تمام پودوں سے ہے جو انسان کے گرد و پیش میں وہاں رونما ہوں جہاں ان کی ضرورت نہ ہو یا جہاں انہیں نہ پسند کیا جائے۔

زراعت میں خس وخاشاک کو مفید فصلوں کی کاشت میں ایک رکاوٹ مانا جاتا ہے۔ انسانی نظم سے باہر ماحول، جیسا کہ ایورگلیڈ (Everglade) کے جنگلات میں قدرتاً پائے جانے والے دیگر نباتات کا صفایا کر کے بڑے بڑے پیڑوں کی اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے اور ماحولیاتی نظام میں تغیر واقع ہو جاتا ہے، کچھ خس وخشاک اجنبی پودوں کی اتفاقی آمد کا نتیجہ ہوتے ہیں مگر کئی زراعت اور باغبانی کے مقصد سے کئے گئے تجربات کا نتیجہ بھی ہوتی ہیں۔ امریکہ میں انسانی ارادوں کی پاداش میں رونما ہونے والے خس و خاشاک میں جوہنسن گھاس (Johanson Grass) ملٹی فلورا گلاب (Multiflora Rose) اور کڈ جو (Kudzu)

شامل ہیں۔اس سلسلے کی دوسری مثال چاول کی ایک قسم کو سمندر کے کنارے کھاری زمین (Salty Soil) میں کاشت کے لئے تیار کرنے کی غرض سے جین انجنیر نگ کو استعمال کیا گیا،اس کے نتیجے میں لگی فصل کے بیج قریب کی سمندری کھاڑی میں پہنچے اور وہاں نئی خس و خاشاک کی کہرنے ہزاروں سال سے موجود ماحول کو یکسر بدل دیا۔

حشرات کش دواؤں سے اثر پذیر جین:

کئی حشرات ایسے جین رکھتے ہیں جو حشرات کش دواؤں (Pesticides) کے تئیں اثر پذیر ہوتے ہیں اور ان دواؤں کے استعمال سے نقصان دہ حشرات پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔عموماً قدرت میں پائے جانے والے اکثر حشرات میں یہ جین بہت طاقتور ہوتے ہیں اور ایک طرح سے انسانی معاشرے کے لئے ایک بڑا تحفہ ہیں۔اگر ایسا نہ ہوتا تو نقصان دہ حشرات سے فصلوں کو بچانا ایک مشکل عمل ہو جاتا۔ایسی دوائیں جتنی مہربان ہوں گی ایسے جین کی اہمیت اتنی ہی زیادہ ہوں گی۔

جنگل میں آلودگی:

تمبا کو یا چاول کی جین انجنیر نگ سے متغیر ایسی فصلوں جو پلاسٹک یا دواؤں کے لئے کاشت کی جاتی ہیں ان کے زمین میں گرے ہوئے بیج، بھوسا وغیرہ کو جب چوہے، ہرن وغیرہ کھاتے ہیں تو انہیں جنگلی جانوروں کے لئے مہلک پایا گیا۔جین انجنیر نگ کے ذریعے مچھلی کی نئی قسم جو کہ پانی سے دھات کی آلودگی کو دفع کرتی ہے جب دوسری مچھلیوں یا امریکی بھالو (Raccoon) کی غذا بنتی ہیں تو ان کے لئے مہلک ثابت ہوتی ہیں۔

انجانے خطرات:

انسان کو درپیش خطرات کی طرح یہ شاید ہی ممکن ہے کہ ماحول کو نقصان پہونچانے

والے تمام ممکنہ خطرات کا احاطہ کر لیا گیا ہو۔ مندرجہ بالا ممکنہ نقصانات اس سوال کا جواب ہیں، ''اچھا، کیا غلط ہوسکتا ہے؟'' اس سوال کا جواب اس بات پر منحصر ہے کہ سائنس داں عضویہ اور اس کے ماحول کو جس میں وہ موجود ہوتا ہے کو کس حد تک سمجھنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اس مقام پر علومِ حیاتیات اور ماحولیات کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سوال کا جواب دینے میں ان کی موجودہ صلاحیت بالکل ناقص ہے۔

جنیٹک انجنیر نگ کے سلسلے میں سب سے زیادہ تشویش ان انجان اور غیر محسوس خطرات کو لے کر ہی ہے جو انسانیت کو کبھی بھی پیش آسکتے ہیں۔ نئے جین کو عام خلیات (Somatic Cells) کے علاوہ کلیدی خلیات (Germ Cells) میں داخلے کے امکانات نے ان خطروں کو نسل بعد نسل جاری رہنے کا چیلینج کھڑا کر دیا ہے۔

جیسا کہ نئی ٹکنالوجی سے ظاہر ہے، جین انجنیر نگ سے جڑے تمام خطرات کی پہچان یقیناً نہیں ہوسکی ہے۔ اس بات کا تصور بھی کہ جین انجنیر نگ کن خطرات کو دعوت دے رہی ہے، بڑی حد تک محدود ہے، کیونکہ متعلقہ علوم مثلاً علمِ افعال اعضاء (Physiology) علمِ خلق (Genetics) غذائیات (Nutrition) میں انسانی معلومات انتہائی ناقص ہے۔ انسانی ترقی کے اس پہلو پر عمل سے کہ نامعلوم سے معلوم کی جانب بڑھا جائے اور لا حاصل کو حاصل میں تبدیل کیا جائے، عالمِ حیات ایسی مخلوقات سے دو چار ہوسکتا ہے جن کا تصور بھی ابھی ممکن نہیں۔ سائنس یہ خیال کر سکتی ہے کہ حالات اس کے قابو میں ہیں مگر شاید ایسا نہ ہو۔ اس سلسلے میں اخلاقی سوال بھی اُٹھایا گیا ہے جس کا محرّک عدل وقسط اور مفاد عامّہ ہے۔ شاید مناسب وقت آچکا ہے کہ اس سلسلے میں ایک عمومی بحث چھیڑی جائے اور جین انجنیر نگ کے سلسلے میں ضابطۂ اخلاق مرتّب کیا جائے۔ ایٹمی ریڈی ایشن (Atomic Radiation) کے مہلک نقصانات کچھ عرصے تک ظاہر نہیں ہوئے اور نہ اس کے نقصان کی بھرپائی اب تک ممکن ہوسکی اور جنیٹک انجنیر نگ کا جوا تو اور زیادہ گمبھیر ہے۔ جنینی مواد کی ایک مخلوق سے دوسری مخلوق میں منتقلی عملاً ایک نئی شئے کی تخلیق کے

مترادف ہے جس میں بالکل ہی نایاب خصلت موجود ہو۔

ایڈولف ہٹلر (Adolf Hitler) کی طرح علمِ اصلاحِ نسلِ انسانی کے دل دادہ (Eugenics) اور اعلیٰ مرتبے پر تفاخر کرنے والے عام افراد کے تئیں تفریق و امتیاز کا معاملہ کر سکتے ہیں۔ اس طرح انسانی نسل میں ردّ و بدل کا عمل بیماریوں سے مقابلہ اور چند مطلوبہ خصوصیات والی فصلوں کو پیدا کرنے کی فنی مہارت سے کہیں آگے جا کر ایسے افراد کے خلاف تفریق و امتیاز کو پروان چڑھا سکتا ہے جن میں ایسی نئی خصوصیات موجود نہ ہوں۔

لوگ ناقص جینین (Cystic Fibrosis) کو گرانا چاہیں گے۔ شخصیتِ انسانی میں ردّ و بدل اور کمتر بیونت ممکن ہے اگر اس سے متعلق جین کو علیحدہ کرنا ممکن ہوا۔ اسلام یقیناً اس طرح کی کسی تبدیلی کی حمایت نہیں کر سکتا جو انسان کی ساخت اور شخصیت ہی کو بدل کر رکھ دے۔ ہر ایک کو چاہیے کہ وہ انسانی جسم کے بارے میں اثم اور ظلم کی رو سے سوچے۔ صحت کی قیمت میں پہلے ہی شراب نوشی، نشہ، تدخین، مباشرت سے پھیلنے والی بیماریوں اور نا مناسب غذا کی وجہ سے زبردست اضافہ ہو رہا ہے اور جرائم اور جارحانہ ذرائع سے معاملات کا حل نکالنے کی لعنتِ کبریٰ کے تو ذکر کی بھی ضرورت نہیں۔

''نسلِ انسانی کی افزائش کے عمل کو مباشرت اور جنس کی قربت سے کاٹ کر ایک غیر انسانی امر کو ہی جاری کرنا ہے، چاہے پیدا شدہ شے (Product) کتنی ہی خوبصورت کیوں نہ ہو کلوننگ کے ذریعے بچوں کی صنعت کاری خاندان میں بڑھتے انتشار میں اضافہ ہی کرے گی۔ غلط ہاتھوں میں بایوٹکنالوجی ایک زبردست خطرہ ہے۔ ایک زمانے میں نیوکلیائی پاور پلانٹ (Nuclear Power Plant) ایک خوشنما اور زبردست ایجاد سمجھا جاتا تھا مگر ایک کے بعد ایک نیوکلیائی قوت پیدا کرنے والے مراکز پر واقع ہونے والے حادثات نے اس کی چمک ماند کر دی ہے۔'' (Ethics of Clonning Humans, Gregory E Pence, Editor 1986, P-26)

اس سے بھی برا یہ کہ امریکہ میں سووروں میں انسانی نشو ونما کے ہارمون (Human Growth Harmone) کے جین منتقل کیئے گئے تا کہ ان کی نشو ونما تیز تر ہو۔ ان میں وزن تو بڑھا مگر ان کی بینائی متاثر ہوئی، جوڑوں کا درد رونما ہوا اور Ulcer نے ان پر حملہ کر دیا۔

فوائد:

جانوروں کی نسلوں کو مضبوط، توانا اور زیادہ اُون، دودھ یا گوشت پیدا کرنے والا بنایا گیا۔ مویشیوں کا ذکر کیا جائے تو گوشالہ کی گایوں کے لئے ایک بیکٹر یا کے جین میں بووا ین گروتھ ہارمون (Bovine Growth Harmone) یا بووا ین سومیٹوٹروفین (Bovine Somatotrop in) نامی ہارمون پیدا کرنے والے جین ڈالے گئے۔ اس دوا کے استعمال سے گایوں میں زیادہ دودھ دینے کی قدرت پیدا کی گئی، حالانکہ امریکہ میں پہلے سے ہی دودھ کی کثرت ہے۔ آغاز سے ہی زبردست اختلاف کا باعث ہونے کے باوجود آج وہاں 10 فیصدی ڈیری (Dairy) کے جانوروں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

لاغر گوشت کے لئے جانوروں کی انجنیر نگ، جانوروں کا استعمال دوا بنانے والی مشین کے طور پر:

بکری اور بھیڑ میں جین انجنیر نگ کے کمال سے یہ خوبی پیدا کی گئی کہ ان کے خون، پیشاب یا دودھ میں حیاتیاتی فعالیت (Bioactive) سال میں پیدا کر سکیں۔ ایسی کمپنیاں وجود میں آگئی ہیں جو اس طرح کی خوبیوں کا تجارتی استعمال کرنے جا رہی ہیں۔ حالانکہ اب تک ایسی کوئی دوا بازار میں نہیں آئی ہے۔ اس کا امکان ہے کہ ایسے جانور پیدا کرنے والی تجارتی کمپنیاں انہیں گوشت کے لئے ذبح کریں گی جب وہ اس لائق نہیں رہیں گے کہ مطلوبہ دوا پیدا کر سکیں۔

اعضاء کی پیوندکاری کے لئے جانوروں کا استعمال:

اعضاء کی پیوند کاری کے لئے جینیاتی طریقے سے ایسے جانور بنائے جائیں گے جو مطلوبہ اعضاء اپنے جسم پر پیدا کرسکیں۔ جانوروں کو بیماریوں کے تئیں مضبوط بنانا، ان کی قوتِ دفاع میں اضافہ، مرغیوں اور بطخ میں جینیاتی عمل کے ذریعے پرندوں کی بیماریوں سے مقابلے کی قوّتِ دفاع پیدا کی گئی۔

جینیاتی مچھلی اور شیل فیش (Shell fish):

تجربہ گاہ میں مچھلیوں اور شیل فیش کی ایسی قسمیں جینیاتی طریقے سے پیدا کی گئیں جن میں اپنی نشو ونما کو تیز کرنے والے ہارمون (Harmone) فعال ہوئے۔ امریکہ میں ابھی بازار میں ان قسموں کو نہیں لایا گیا۔

ایک شکاری کیڑے کی جینیاتی قسم کا تجربہ فلوریڈا میں کیا گیا۔ محقق نے شہد کی مکھی اور دوسرے فائدے مند کیڑوں میں جین انجنیر نگ کے ذریعے یہ خوبی پیدا کی کہ ان پر حشرات کش دواؤں کا اثر نہ ہو۔

جراثیم کو انجنیر نگ کے ذریعے اس لائق بنایا گیا کہ وہ رینیٹ (Renet) نامی انزائم (Enzyme) پیدا کرسکیں جو مکھن بنانے میں کارآمد ہوتا ہے۔ امریکہ میں اس کی تجارت کی اجازت دی گئی اور مکھن پیدا کرنے والی کمپنیاں اس کا خوب استعمال کررہی ہیں۔

گیہوں، مکّا، اور چاول کی ایسی قسمیں تیار کی گئیں ہیں جو کم کھاد اور کم پانی کے باوجود زیادہ پیداوار دیتی ہوں، بھوکوں کو کھلانے کے لئے جینیاتی فصلوں میں مندرجہ ذیل خوبیاں پیدا کی گئیں:

۱- کم اپجاؤ اور بیکار زمین میں اُگ سکیں۔

۲- کاشت کاری کے خرچے بڑھائے بغیر زیادہ پروٹین پیدا کرنے والی فصلیں۔

۳- چھوٹے کھیتوں میں پیدا ہوسکیں۔

۴- بیج بغیر کسی رُکاوٹ کے سستے یا مفت دستیاب ہوں۔

۵- فصلوں سے لوگوں کی غذا فراہم ہو نہ کہ گوشت کے جانوروں کی۔

ایسے پیڑ تیار کئے گئے ہیں جن کی نشوونما تیز تر ہو اور ان سے زیادہ لکڑی، گودا (Pulp)، ایندھن یا سایہ حاصل ہو سکے۔ جینیاتی کپاس کی تجارتی پیداوار کی اجازت دی گئی۔

پھول معمول سے زیادہ بڑے، زیادہ رنگین اور زیادہ خوبصورت پیدا کئے گئے۔

ٹماٹر کی کچھ قسموں میں ٹماٹر پکنے کے عمل میں تاخیر پیدا کی گئی اور اس کی تجارت کی اجازت ملی۔ ٹماٹر کے پکنے میں طوالت کے عمل سے انہیں طویل مدت تک محفوظ رکھنا آسان ہوا۔

چاول کی بیماریوں کے تئیں قوتِ مدافعت سے آراستہ قسمیں پیدا کی گئیں۔ بہت سے پودوں کی جینیاتی قسموں کی تجارت کو اجازت ملی۔ باشمول ٹماٹر، اسکواش، مکا، سویابین جیسی زیادہ کمائی دینے والی فصلیں۔ ان میں سے زیادہ تر میں انجینیر نگ کے ذریعے کوئی ایک خوبی پیدا کی گئی۔ پودے ماردواؤں کے تئیں تحمل، حشرات کے تئیں قوتِ مدافعت یا وائرس کے تئیں تحمل۔

مچھلی کے جین آلو اور اسٹرابری (Strawberry) میں داخل کئے گئے تاکہ نئی جینیاتی قسموں میں سرد موسم کے خلاف قوتِ برداشت میں اضافہ ہو۔

بھیڑ میں ایسی چمڑی پیدا کی گئی جو خون چوسنے والے حشرات کے حملوں میں زیادہ کارگر ہو۔

پودوں میں جینیاتی تبدیلی کے ذریعے ایسا زہریلا مادہ پیدا کرنے کی خصوصیت پیدا کی گئی جو ان پر حملہ آور حشرات کو دور رکھ سکیں۔ جینیاتی جراثیم کا حشرات کش مادے کے طور پر استعمال کئی قسم کے بیکٹر یا (Bacteria) میں جینیاتی انجینیر نگ کی گئی تاکہ ان میں مہلک کیڑوں کو مارنے یا انہیں دور بھگانے کی خوبی پیدا ہو جائے۔ ایسے بیکٹر یا کا استعمال شروع ہو چکا ہے۔ ان کو کھیتوں اور باغات میں مہلک جانوروں سے نقصان سے بچانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

- بیماریوں سے شفایابی (کینسر، ڈائیبی ٹیز، الجیمر وغیرہ)۔

◆ من چاہی خوبیوں والے بچے پیدا کرنا، بڑھاپے کے عمل کو اُلٹا کرنا مثلاً بہت پرکشش، عام لوگوں سے زیادہ عقل ودانش رکھنے والا، دوڑ بھاگ (Athlete) کی خوبیوں والا چیمپین بچہ۔

جینی بیماریوں کا خاتمہ، مثلاً جینیات میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ جینی بیماریوں مثلاً ٹے ساش (Tay-Sachs) کا علاج ممکن ہے ایک بہتر طریقے سے کی گئی اپنچ سے۔

جنین کی جانچ، اس سے مراد ولادت سے قبل یا جنین کے شروعاتی مرحلے میں جینی بیماریوں کی جانچ ہونے والے والدین کو اپنے بچے کے بارے میں قبل از وقت بھرپور معلومات فراہم کرنا تا کہ وہ ایسے بچے کے مسائل کے سلسلے میں بہتر رویہ اختیار کریں۔

بیماریوں کا علاج، مثلاً سائنسداں اس امکان پر کام کر رہے ہیں کہ جنین سے لے کر خلیات کو کینسر کی خلیات سے بدل دیا جائے۔

تکنیکی ایجادات کا اصل فائدہ تو عام آدمی کو ہی ملتا ہے جو ان نئے وسائل کا استعمال کرتے ہیں، چاہے وہ امریکہ کے ہوں یا کسی اور ملک کے۔ ترقی پذیر ملکوں میں بایوٹکنالوجی (Bio-technology) میں ترقی سے لوگوں میں وٹامن کی کمی کو دور کیا جاسکتا ہے۔ ہیزا یا ملیریا جیسی مہلک بیماریوں کے روک تھام کے لئے ٹیکے (Vaccine) کی فراہمی ہوسکتی ہے۔ نازک قدرتی وسائل میں افزائش اوران کی حفاظت ہوسکتی ہے اور انتہائی نامناسب حالات میں فصلوں کی کاشت ممکن بنائی جاسکتی ہے۔

دوائی بنانے کے میدان میں جین انجنیرنگ نے وسیع امیدیں جگائی ہیں، کئی قسم کی وٹامن کا علاج ممکن نظر آتا ہے۔ زراعت اور مویشی پالن کے مسائل حل کرتے ہوئے دنیا سے قحط کا ڈر ہمیشہ کے لئے دور کیا جاسکتا ہے۔

نتائج:

امریکہ کے چالیسویں صدر جیمی کارٹر نے نیویارک ٹائمس (New York Times)

کے 26راگست 1998 کے شمارے میں ایک مضمون لکھا، جس کا عنوان ہے: ''جینی انجنیر نگ سے کون ڈرتا ہے؟ (Who's Afraid of Genetic Engineering)۔ جینیاتی انجنیر نگ کے مخالفین اس کی مخالفت میں سب سے زیادہ زور اس بات پر دیتے ہیں کہ یہ علم اتنا نیا ہے کہ قدرتی ماحول پر پڑنے والے اس کے اثرات کا تصور بھی فی الحال ممکن نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نسل کشی کے ماہرین سیکڑوں سالوں سے پودوں کی نسلوں کو بہتر بنا کر غذا میں اضافہ کرتے رہے ہیں۔ جینیاتی طور طریقے سے بدلی گئی دوائیاں، ٹیکے، وٹامن وغیرہ نے ہماری صحت کے لئے بہتر امکانات پیدا کئے ہیں جب کہ انزائم (Enzyme) زدہ صابن (Detergents) اور تیل کھانے والے بیکٹریا (Bacteria) سے ہمارے ماحول کی حفاظت ممکن ہوئی ہے۔ پچھلے چالیس سالوں میں کاشت کاروں کے پاس غذائیت سے بھرپور، وباؤں سے محفوظ، بیماریوں سے کامیابی سے لڑتی ہوئی اور خس و خاشاک کی روک تھام کے ساتھ فصلوں کی زراعت کے بہتر وسائل موجود ہیں۔ 1980 کی دہائی میں وجود میں آئی جنیٹک انجنیر نگ (Genetic Engineering) نامی سائنسی تکنیک نے ہمیں اس لائق بنایا ہے کہ ہم پیڑ پودوں میں نئے مفید جین کا اضافہ کر سکیں۔ امریکہ میں 1996 سے جینیاتی کپاس، اناج اور سویابین دستیاب ہیں جن میں میرے گھر میں لگے باغیچہ کے پیڑ پودے بھی شامل ہیں۔ اس افزائشی سال میں امریکہ کا ایک تہائی سویابین اور ایک چوتھائی اناج جینیاتی فصلوں سے ہی تیار ہوگا۔ 1996 سے 1997 میں جینیاتی فصلوں کا دائرہ ارجنٹینا (Argentina)، کناڈا (Canada)، اور آسٹریلیا (Australia) میں دس گنا بڑھ گیا ہے۔

''جنیٹک انجنیر نگ کے خطرات اور نقصانات کا مطالعہ اور اس بارے میں تحقیقی عمل نیشنل اکیڈمی آف سائنسیز (National Academy of Sciences) اور ورلڈ بینک (World Bank) کے ماہرین کر رہے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ منتخب پیڑ پودوں اور جانوروں پر کئے گئے تجربات سے ماضی کے مشاہدات کی روشنی میں ان نقصانات اور خطرات کا

اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ نسل کشی کے ان چنندہ تجربات نے اب تک ماحول کو یا اس کے حیاتیاتی تنوع کو کوئی نقصان نہیں پہونچایا ہے۔ کارٹر کا کہنا ہے کہ ''فصلوں کی پیداوار میں افزائش کے ذریعے جینیاتی طور پر متغیر عضویات دراصل زیادہ غذا پیدا کرنے کے لئے موجود میدان میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔ قحط اور مہلک اثرات کے تئیں دفاعی قوت میں اضافہ سے لیس اناج کی نئی قسمیں گرم ملکوں کے لئے انتہائی مفید ہیں''۔

صنعتی ملکوں کے سائنس داں اس میدان میں پہلے سے ہی کارفرما ہیں جہاں آج غذائی اشیاء کی افزائش کی جا سکے، درآمد کا معیار بہتر بنایا جا سکے اور درآمد میں جینیاتی پیداوار کے ذریعے تنوع پیدا کیا جا سکے۔ مثلاً کھجور کا تیل، جو شاید آنے والے وقت میں گیسولین (Gasoline) پر ہمارے انحصار کو کم کردے۔ دوسرے جینیاتی عضویات منظور شدہ ضابطے کے دائرے میں طبی، زراعتی اور ماحولیاتی علوم میں تحقیق کے لئے انتہائی ضروری ہیں۔

☆☆☆

سالماتی حیاتیاتی ٹکنالوجی میں ہونے والی ترقیاں

ڈاکٹر شاہد اطہر، امریکہ

معالجاتی کلوننگ:

انسانی روگوں سے بچاؤ یا ان کے علاج میں کلوننگ ٹکنالوجی کا استعمال ہو چکا ہے یا اس کا ایک مثبت و کارآمد استعمال ہوسکتا ہے۔ہم یہاں پر اب تک کے زیر بحث آنے والے یا رپورٹوں میں جگہ پانے والے اس ٹکنالوجی کے اہم معالجاتی استعمالات کا جائزہ لیں گے۔

الف-معالجاتی اشیاء کی پیداوار:

جانوروں، جراثیم اور دیگر اجسام میں انسانی جینیاتی مواد کا استعمال اس غرض سے کیا جاسکا ہے کہ اس طرح علاج میں کام آنے والی لحمیات (پروٹین)، باطنی افرازات (ہارمون) اور تلقیحات (ویکسین) وغیرہ پیدا کی جاسکیں تاکہ انسانی بیماریوں کا علاج کیا جائے یا ان سے شناخت رکھا جائے۔ پچھلی دو دہائیوں سے زیادہ مدت کے دوران مداواجات جیسے انسانی انسیولین، گروتھ ہارمون (بالیدگی ونشوونما کا کام کرنے والا باطنی افراز)، انجمادی عوامل، تلقیحات (ویکسین) اور دیگر طبی اشیاء اس ٹکنالوجی کی مدد سے پیدا کی گئی ہیں۔ گائے، بیلوں، بھیڑوں یا دیگر جانوروں کے بیضہ ہائے انثی کے اندر اپنی پسندیدہ انسانی جینیاتی مواد شامل کر کے ٹرانس جینک قسم کے حیوانات کو وجود بخشا گیا ہے،ان بیضوں سے ایسے جانور جنم لیں گے جن سے ایسا دودھ حاصل ہوگا جو انسانی بیماریوں سے مقابلہ آرائی کی صلاحیت رکھنے والے طبی

اجزاء کی وافر مقدار کا حامل ہوگا۔

یہ مسئلہ جارڈن کے اندر سائنسی اور فقہی اصولوں والے سمینار میں زیر بحث آیا تھا اور درج ذیل نتائج اخذ کئے گئے تھے:

اس بات کی اجازت ہے کہ کلوننگ ٹکنالوجی کا استعمال کرتے ہوئے جراثیمی یا حیوانی بیضوں کے اندر انسانی جینیاتی مواد داخل کر کے ان طبی مواد کی پیداوار کو مقصد بنایا جائے جو انسانی بیماریوں سے بچانے یا ان کا علاج کرنے کے لئے ناگزیر ہیں۔ اس ٹکنالوجی کا استعمال کسی ایسی غرض کے لئے نہیں کیا جانا چاہئے جس کی منظوری شریعت نے نہیں دی ہے، مثلاً جانوروں کی شکلیں بدلنا یا عجیب الخلقت اور بدہیئت قسم کے جانور پیدا کرنا۔

ب- جینیاتی علاج:

حیوانات لبونہ (دودھ پلانے والے جانور) کے خلیات کے اندر نئے جینیاتی مواد شامل کرنے کی ٹکنالوجی سالوں سے زیر عمل ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ایک ایسی مؤثر، صحتمند جین وجود میں آجائے جو کسی بے اثر یا ناکافی جین کی کارپردازی کا جز بن سکے یا اسے بدل فراہم کرسکے۔ اس سلسلے میں دو قسم کی ٹکنالوجی استعمال ہوئی ہے:

اول: جرم لائن ٹکنالوجی (خط جرثومہ ٹکنالوجی): اس میں کوئی بیرونی DNA زائگوٹ (Zygote) یا ابتدائی جنین کے اندر داخل کیا جاتا ہے اس امید کے ساتھ کہ DNA قابل (وہ حصہ جو اس DNA کو لے رہا ہے) کی جرثومی خط میں سرایت کر جائے گا اور پھر اس کی آئندہ نسلوں میں منتقل ہو جائے گا۔ یہ تحقیق بالخصوص ٹرانس جینک قسم کے چوہوں پر کی گئی ہے لیکن غیر مؤثر ثابت ہوئی ہے۔ داخل کردہ بیضہ کا صرف ۱۵- ۲۰ فیصد حصہ سے ہی ٹرانس جینک چوہے پیدا ہوئے، اور ان میں سے بھی صرف ۲۰- ۳۰ فیصد کے اندر داخل کئے گئے جین ظاہر ہو سکے۔ اور نمایاں قسم کے خطرات روشنی میں آئے، خصوصاً قسم قسم کے جین کی بربادی اچانک

بیرونی DNA داخل کرنے کے سبب (داخل کی جانے والی نوعی تبدیلیاں) یہ ٹکنالوجی ابھی بھی انسانوں کے اندر غیر متحمل ہے۔

دوم: سالماتی خلیے جین قسم کا علاج (سومیٹک سیل جین تھیراپی): جدید صحت مند جینیاتی مواد سالماتی خلیوں میں داخل کئے جاتے ہیں اوراس طرح وہ خلیات میں منتقل نہیں کئے جائیں گے۔ انسانی جینیاتی امراض کے لئے تجربات سالوں سے زیر عمل ہیں۔ نیا DNA نامیات کے واسطے سے (یہ وائرل ہو یا غیر وائرل) مثلاً شحمی کیہ اور دیگر چیزوں کے ذریعہ داخل کیا جاتا ہے۔ یہ تکنیک ذی حیات جسم کے اندر اور باہر دونوں جگہ استعمال ہوتی ہے۔ دونوں تکنیک گرچہ بہت امید افزا ہیں لیکن اب بھی کمال کی محتاج ہیں۔ وائرل نامیات بھی متعدد خامیاں رکھتے ہیں اور مقیم جین کی ادخالی تبدیلیاں بھی ابھی مقابلہ کررہی ہیں۔ اس ٹکنالوجی کے ذریعہ جو جینیاتی خلل علاج پذیر ہوسکتے ہیں ان میں حمرۃ الدم کی بیماری، نیز کیسہ نما گانٹھ، ایڈز اور دیگر امراض ہیں، اس تکنیک کو جتنی جلد ممکن ہو آگے بڑھانا چاہئے اور ضرورت ہے کہ نمایاں پیش رفت ہو۔

یہ مسئلہ جورڈن سائنسی اصول فقہ کے اس سمینار میں تفصیل سے موضوع بحث بنا جو اسلامی طبی مطالعات کی سوسائٹی نے منعقد کرایا تھا۔ درج ذیل رہنما خطوط کو منظوری ملی:

اس بات کی اجازت ہے کہ انسانی جینیاتی مواد پیدا کرنے اور انہیں انسانی وجود میں داخل کرنے کے لئے کلوننگ ٹکنالوجی اور جینیاتی انجینیر نگ کا استعمال اس غرض سے کیا جائے کہ ان سے بیماریوں کا علاج کیا جائے تو یہ شرعی ہدایتوں سے تجاوز کرنا نہیں ہے۔ ان اصول وہدایات میں 'لاضرر' کا اصول بھی ہے۔

اس طرح کے طریقہ کار کو اس درجہ کمال کو پہنچایا جانا چاہئے جہاں وہ نمایاں طور پر نقصان کے مقابلے میں فوائد کو برپا کرے۔

اس ٹکنالوجی کو صحت مند جینیاتی مواد کو بیضوں، بارآور بیضوں یا جنین کے اندر اس غرض

سے داخل کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا تھا کہ بیماریوں سے بچاؤ اوران کا علاج کیا جاسکے۔ بہ شرطیکہ:

۱-لاضرر کا اصول منطبق ہوسکتا ہے۔

۲-اس ٹکنالوجی کا استعمال عام انسانی خصائص (غیر مرضی) میں مداخلت کرنے مثلاً جلدی رنگت، آنکھیں وغیرہ میں تبدیلی کرنے یا خلیے کے قابل وراثت خصوصیت کی ترتیب سے چھیڑ چھاڑ کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

ایک شریک محقق نے اس ٹکنالوجی کی منظوری کو اس بات سے مشروط کیا کہ اس کا استعمال محض اس طرح ہو کہ متاثرہ شخص پر والدین کے جینیاتی مواد کا استعمال ہوسکے۔

۳-قبل از تنصیب تشخیص: گزشتہ دہائی کے پہلے سے موروثی بیماری کے قبل از ولادت تشخیص میں بہت زیادہ ترقیاں ہوچکی ہیں، DNA کی خاکہ نگاری، پولیمر قسم کی چین ری ایکشن (PCR) اور دوسری قسم کی ٹکنالوجی جینیاتی قسم کے نقائص کی تشریح وتوضیح کے لئے بطور آلہ مستعمل ہیں۔

خاندانی یا موروثی نقائص کی تشخیص ابتدائی جینی مرحلے میں کی جاسکتی ہے۔

IVF طریقہ ہائے عمل اور ٹکنالوجی کے اندر ہونے والی ترقی سے یہ ممکن ہوگیا ہے کہ بارآور بیضہ کے رحم مادر میں منتقل ہونے سے قبل ہی نقائص کی شناخت کرلی جائے اور اس طرح مزاولت کرنے والے حضرات اس کے مطابق صحیح فیصلہ کرنے کے اہل ہوجاتے ہیں۔

قبل ولادت تشخیص کے لئے ضرورت پڑتی ہے کہ مناسب صلاح ومشورہ اور تفصیلی خاندانی روداد کے واسطے سے موروثی نقائص کے بارے میں مناسب اور درست اطلاع بہم پہنچے۔

DNA کی کھوج نے بہت کامیاب انداز میں ہمیں اس کا اہل بنادیا ہے کہ ہم ان غیر موزوں جین کا پتا لگاسکیں جو جین کی خاکہ نگاری اور مخصوص جینیاتی نقائص کی خصائص بیانی کے لئے زمین ہموار کرتی ہیں۔

جینیاتی نقائص کی ماقبل ولادت تشخیص کے طریقے:

۱- قطبی جسمانی بائپسی: قطبی اجسام قاذف نالی کے اندر بارآوری سے قبل ہی بیضہ سے وابستہ ہوتے ہیں۔ IVF طریقہ کے اندر یہ قطبی جسم علاحدہ کر کے اس کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے، اس سے حاصل شدہ نتائج بیضہ کا اظہار حال ہوں گے۔

۲-IVF تجربہ گاہ کے اندر بارآور بیضہ سے علاحدہ کئے گئے خلیات: ۸ یا ۱۶ منقسم خلیات سے ایک یا ایک سے زیادہ خلیات علاحدہ کئے جاسکتے ہیں اور رحم مادر میں بارآور بیضہ کے منتقل کئے جانے سے پہلے پانچ گھنٹوں کے دوران ان کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ اس مرحلہ میں جینیاتی نقائص کا پتہ لگایا جاسکتا ہے اور یہ فیصلہ لیا جاسکتا ہے کہ جنین سے پہلے والی شکل کو رحم میں منتقل کیا جائے یا نہیں۔

DNA کا مطالعہ سردست PCR,FISH اور دوسری تکنیک استعمال کر کے کیا جاتا ہے۔ اس طرح کی تفتیشی کاوشوں کے نتیجہ میں مزاولت کرنے والے اس کے اہل ہوجاتے ہیں کہ وہ جینیاتی نقائص کی قبل از ولادت تشخیص کرسکیں اور بہت غیر معمولی انداز میں اس سے ان کو مدد مل جاتی ہے کہ وہ دوران حمل بعد میں کوئی تشخیص کرنے سے اور اس کے لازمی اخلاقی وجسمانی پیچیدگیوں مثلاً حمل کو ختم کرنے کا فیصلہ وغیرہ سے بچ جائیں۔ گزشتہ کئی سالوں کے اندر کچھ نقائص کی تشخیص ہوئی ہے: کیسہ نما گانٹھ (Cystic Fibrosis)، تھیلا سیمیا، نزیفی مرض، عضلاتی نقص، مرض Sickle Cell اور Retinitis Pigmentosa وغیرہ۔

جین خاکہ نگاری اور انسانی لونی مادے کے عمل کے تتبع کے نتیجہ میں یہ امید کی جاتی ہے کہ جینیاتی نقائص کی تشخیص کا مستقبل بہت زیادہ وسیع ہوگا۔

یہ مسائل متعدد اسلامی سائنسی اصول وضوابط اور فقہ کے مباحث اور نشریات سے مشروط ہیں آخر میں سمینار کا وہ سلسلہ ہے جو عمان (جورڈن) کے اسلامی ہاسپٹل کے اندر جورڈن سوسائٹی برائے اسلامی طبی مطالعات کے ذریعہ منعقد ہوئے تھے۔

درج ذیل اہم شرعی رہنما خطوط اخذ کئے گئے:

۱-سائنسی تحقیق: نطفہ اور بیضہ پر جینیاتی تشخیص کی خاطر کی جانے والی Testing کے بہ شمول جائز ہے۔ایسی اخلاقی کمیٹیوں کی وساطت سے اسلامی اخلاقی معیارات کوملحوظ رکھنا ضروری ہے جن کے اندر طبی ماہرین اور مسلمان محققین شریک ہوں۔ان معیارات کے اندر یہ بھی شامل ہے کہ غیر منظور شدہ بارآوری کا استعمال ممنوع رہے۔اس قسم کی تحقیق کے لئے بیضہ کا حصول اخلاقی طور پر منظور شدہ مقصد کے لئے ہونا چاہئے جہاں نمایاں طور پر شخصی یا خاندانی روداد اس بات کی موجود ہو کہ جینی نقائص رہا کرتے ہیں،مثلاً عادتی اسقاط،جینی بالیدگی کے نقائص اور مخصوص جینیاتی نقائص وغیرہ۔

طبی مزاولت کرنے والی ٹیم کو جینی نقائص کے تسلسل اور خطرات کا موازنہ ان خطرات سے کرنا چاہئے جو ماقبل ولادت تشخیص کے طریقے میں پائے جاتے ہیں۔

۲- IVF تجربہ گاہ کے اندر بارآور بیضہ: بیضہ کو اس وقت تک انسانی جنین کا رتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ رحم مادر میں تھم نہ جائے،ان پر تجرباتی کارگزاریاں شریعت کی مذکورہ بالا ہدایتوں کی روشنی میں جینیاتی نقائص کی تشخیص کے لئے جائز ہیں۔اس میں وہ زائد بارآور بیضہ بھی شامل ہے جو IVF (ان ویٹروفرٹیلائزیشن-گندھکی تیزاب میں تخم ریزی کرنا) تجربہ گاہ کے اندر ہو۔طبی مزاولت کرنے والے ایسے کسی بارآور بیضہ کو رحم مادر میں نصب نہ کئے جانے کے مجاز ہیں جس کے بارے میں وہ سمجھتے ہیں کہ وہ کچھ مخصوص جینیاتی نقائص کے حامل ہیں۔

۳-بارآور بیضہ میں مخصوص جینیاتی مواد کا استعمال اس مقصد کے ساتھ کہ غیر موزوں کے بدلے موزوں جین لگائی جائے تاکہ جینیاتی نقائص کی اٹھان روکی جاسکے،جائز ہے،بشرطیکہ دیگر جینیاتی ترکیبات کے اندر کوئی مداخلت نہ کی جائے حتی کہ معمول کی غیر مرضی صورتوں میں بھی مداخلت نہ ہو مثلاً آنکھوں کی رنگت،قد وقامت،جلد کا رنگ وغیرہ۔

۴-تجربہ گاہ کے اندر جنین کی جنس معلوم کرنے کے لئے بارآور بیضہ پر تجربات کئے

جا سکتے ہیں اور ان کا استعمال اس غرض کے لئے ہو سکتا ہے کہ فلاں جنس کے جنین کو باقی رکھا جائے جبکہ وہ جنس نمایاں طور پر کچھ مخصوص موروثی نقائص کی استعداد رکھتی ہے۔

۵- تجربہ گاہ کے اندر اس مقصد کے لئے بار آور بیضہ پر تجربہ کرنا کہ مخصوص جنس کے جنین کو منتخب کرنا ہے، یہ بالاتفاق ناجائز ہے۔

ان تمام ماقبل ولادت طریقوں میں دو اہم اصول ضرور سامنے رہیں:

الف- مسلم محققین اور ماہرین کی ایک منظور شدہ اخلاقی کمیٹی ہر اس ادارے میں ضرور سرگرم ہو جس جگہ یہ طریقے معمول بہا ہوں۔

ب- ان تمام طریقوں میں والدین کی اعلانیہ رضامندی ایک بنیادی شرط ہو۔

اعضاء کی پیوندکاری اور اسٹیم سیل ٹکنالوجی:

اعضاء کی پیوندکاری کی بڑھتی ہوئی ضرورت کے پیش نظر جبکہ انسانی زندگی اور صحت کی بقا اور عضوی نفور کی دوہری شکل میں بہ وقت ضرورت اعضاء کی بڑھتی ہوئی قلت ہو، تحقیق و تفتیش ایسے اعضاء مہیا کرنے میں مصروف کار ہے جو وافر مقدار میں ہو اور ناقابل نفور ہوں۔ انسانی جینیاتی مواد کو کچھ مخصوص جانوروں کے بیضہ یا جنین کے اندر اس مقصد سے داخل کرنا کہ ایسے اعضاء والے ماورائے جین جانور تخلیق کئے جائیں جو ضرورت مند انسانوں میں پیوندکاری کے وقت کم سے کم ردونفور والے ہوں۔ یہ مسئلہ جورڈن سوسائٹی برائے اسلامی طبی مطالعات کے ذریعہ منعقد ایک سیمینار میں زیر بحث آیا تھا اور درج ذیل رہنما خطوط کو منظور کیا گیا اور طبع کیا گیا تھا۔

اس بات کی اجازت ہے کہ کلوننگ ٹکنالوجی اور جینیاتی انجینیرنگ کو استعمال کرتے ہوئے جانوروں کے جنین اور بیضہ کے اندر انسانی جینیاتی مواد اس غرض سے داخل کریں کہ انسانوں کے اندر پیوندکاری کے لئے موزوں اعضاء والے جانور تخلیق کئے جاسکیں تاکہ انسانی

زندگی کو تحفظ و سلامتی دی جاسکے۔ یہ منظوری شریعت کے قانون ضرورت کے تحت عمل میں آئی اور یہ اعضاء کی پیوندکاری کے تعلق سے عام شرعی اصولوں پر مبنی ہے۔ اسٹیم سیل اور بنیادی جینی خلیات کے حصہ میں کلوننگ ٹکنالوجی استعمال کرنے کا مسئلہ زیر بحث آیا اور درج ذیل سائنسی اور شرعی جائزہ طبع ہوا۔

اسٹیم سیل: اختلافات ادر اخلاقی مسائل:

اسٹم سیل تحقیق سائنسی دنیا میں اسے فروغ دینے والوں اور اخلاقی سماج وانسانی حقوق کے لئے سرگرم اس کے مخالفین کے درمیان ہونے والی شدید جنگ کا مرکز ومحور ہے۔ یہ قابل آفریں ہے کہ مسلمان طبی ماہرین کو اس تیزی سے ابھرنے والے مسئلہ سے روشناس کرایا جائے اور انہیں اس کی سائنسی بنیاد اور طبی واخلاقی پیچیدگیوں سے آگاہ کیا جائے۔

اسٹیم سیل اساسی نوعیت کے متعدد الجہات صلاحیت رکھنے والے ایسے خلیات ہیں جو اپنی نشاۃ ثانیہ کرنے کے اہل ہیں۔ یہ تفریق وامتیاز اور ترقی وارتقاء کی ایسی زبردست قوت کے مالک ہوتے ہیں جو بہ ذات خود زندگی کی ضرورت ہے۔

جب انہیں موزوں معاون ومحرک مل جاتے ہیں یا اچھا ماحول پا جاتے ہیں تو وہ مختلف خلیات مثلاً عصبی، عضلی، جلدی خلیات، خلیات حمرۃ الدم، انسولین پیدا کرنے والے خلیات اور دیگر قسم کے خلیات میں تقسیم ہوسکتے ہیں۔

ان کے اندر اور بھی تحقیقی اور طبی استعمالات ہیں جیسے ارتقاء کے دوران جین کے اظہار و نمود کا مطالعہ۔

دوسری قسم کی اسٹیم سیل (جینی اسٹیم سیل اور بالغ اسٹیم سیل) وسیع تحقیق کا موضوع ہیں۔ اسٹیم سیل پر مبنی موجودہ طریقہ ہائے علاج کو حیوانی نمونوں کے اندر متعدد بیماریوں میں حقیقی کامیابیاں ملی ہیں مثلاً انسولین پر منحصر ہوجانے والی ذیابطیس ملائٹس، پارکنسن کا مرض، اور

الزائمر کا مرض۔ جنینی اسٹیم سیل پہلے پہل چوہے کی ارتقاء پذیر مثانے کی خلیات کے اندرونی حصہ سے الگ کیا گیا تھا، وہ اس کے اہل تھے کہ جسم کے ہر قسم کے خلیات کی شکل میں ترقی کر سکیں۔ اس واقعہ کو خلیہ کی حیاتیاتی تحقیق میں عظیم الشان کامیابی تصور کیا گیا۔

انسانی جنینی اسٹیم سیل کے اندر بھی یہی صلاحیت ہے۔ بروقت اس طرح کے اسٹیم سیل کے تقریباً ۶۰ خطوط امریکہ کے تحقیقی مراکز کے اندر رکھے ہوئے ہیں اور گرما گرم بحث کا موضوع ہیں۔ ابھی جلد ہی صدر امریکہ نے قوم کے نام اپنے خطاب میں ان ۶۰ محفوظ خطوط پر تحقیق کی غرض سے وفاقی امداد مہیا کرنے کی منظوری کا اعلان کیا ہے لیکن مخالفین اب بھی زبردست اخلاقی اعتراضات اٹھا رہے ہیں۔ کانگریس کے ۷۰ اراکین نے تحقیق کے اندر انسانی جنینی خلیے کے استعمال پر جاری اعتراض نامے پر دستخط کیے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ یہ اس ابتدائی انسانی زندگی کی غیر اخلاقی توہین ہے۔

بالغ اسٹیم سیل ابھی حال میں ہی حیاتیاتی تحقیق کا حصہ بنے ہیں۔ یہ متعدد قسم کی قوت والے اسٹیم سیل ہیں جو جنینی اسٹیم سیل جیسی ہی صورتیں رکھتے ہیں۔ متعدد انسانی اسٹیم سیل کے درمیان خون بڑھانے اسٹیم خلیات کو بہت زیادہ تحقیق سے گذارا گیا ہے اور اسے سمجھا گیا ہے۔ انہیں خون کے نقائص کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس طرح کے اسٹیم سیل دیگر خلیاتی خطوط کی صلاحیت رکھتے ہیں بشرطیکہ انہیں مناسب اشاراتی نظام و ماحول مہیا کرایا جائے۔

بالغ اسٹیم سیل مغز، عظام اور حبل السرہ کے خون سے حاصل کئے گئے۔ انہوں نے یہ ظاہر کر دیا کہ وہ شرائینی غلاف کے شریانی خلیات، عضلات، کبدی اجزاء وغیرہ کی شکل میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ انسانی بیماریوں کی وسیع پہنائیوں کے علاج میں ان کے ممکنہ استعمال کا آپ اندازہ کر سکتے ہیں۔

پہلی سوچ کے علی الرغم یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بالغ عضوی مخصوص اسٹیم سیل مختلف دیگر خلیات میں تبدیل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس طرح وہ دوسرے اعضاء پیدا بھی کر سکتا ہے۔

بالغ اسٹیم سیل کی متعدد وجوہ وصورتیں جنینی اسٹیم سیل کے مقابلے میں انہیں زیادہ بہتر انتخاب عطا کرتے ہیں۔ ان فوائد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ علاج کی خاطر کسی کا اپنا اسٹیم سیل استعمال ہوتو اس سے مخالف مناعتی تاثر اور نفور وتباعد سے بچا جاسکتا ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس طرح جنینی اسٹیم سیل کے استعمال کے الجھاؤ سے بچا بھی جاسکتا ہے۔

اس تحقیق کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ، خلیے کی تفریق میں شجرہ نسب کی پابندی کے راستہ کا جوکھم ہے۔ وہ مخصوص محرکات اور ماحول جو اساسی اسٹیم سیل کی کچھ مخصوص نسیجی خطوط کے اندر تبدیلی کو طے کرسکیں اب بھی اپنے ابتدائی عہد طفولیت میں ہے، اور سالوں سرگرم محنت کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان محرکات کے خدائی خزانوں کو سامنے لایا جاسکے۔

اگر ایسا ہوجاتا ہے تو بہت سی طبی مشکلیں اور مخمصے حل ہوجائیں گے۔ متعدد عضوی پیوندکاری کی خاطر مصنوعی نسیج کرنے کے لئے بھی اسٹیم سیل کا استعمال کیا جاسکتا تھا، بہت سے انسانی عناصر مؤثر انداز میں الگ کئے جاسکتے ہیں۔

اسلامی اخلاقی نقطہ نظر سے ہمیں کم از کم ایک منظم طبی اصول قانون کی بحث کا علم ہے جو عمان کے اندر جورڈن سوسائٹی برائے طبی اسلامی مطالعات کے زیر اہتمام اسلامی شریعت کے محققین کے تعاون سے منعقد ہوئی تھی۔ درج ذیل نکات اختیار کئے گئے تھے اور ستمبر ۲۰۰۰ء میں ایک کتاب کی شکل میں چھپ کر سامنے آئے تھے:

۱- تجربہ گاہ کے اندر انسانی خلیے کے خطوط کی پرورش (کلچر) اور ان پر تجربہ کرنا اس غرض سے کہ انسانی زندگی بچانے کے لئے اعضاء کی پیوندکاری ہوسکے، جائز ہے۔

۲- سائنسداں حضرات اسقاط شدہ جنین سے حاصل کردہ انسانی خلیات کا استعمال کرسکتے ہیں اس یقین کے ساتھ کہ وہ زندہ رہنے والا نہ ہو یا انہیں جراحی عمل کرنے کے دوران جدا کئے گئے نسیج سے حاصل کیا گیا ہو، تاکہ بیماریوں کا علاج کیا جائے یا اعضاء کی پیوندکاری کی غرض سے کی جانے والی تحقیق کی خاطر خلیات کے لئے بطور واسطہ کام میں لایا جائے۔

۳-اس کی اجازت نہیں ہے کہ کسی بھی شکل میں انسانی نطفہ یا بیضہ کو بارآور کیا جائے اس مقصد سے کہ اس بارآور بیضہ کا استعمال تحقیق کے لئے کیا جائے گا۔

۴-آخر میں گورنمنٹ کو مضبوط معیارات اور ضوابط جاری کرنے چاہئیں تاکہ اس طرح کے طریقوں کو منضبط کیا جائے۔

☆☆☆

تیسرا باب

فقہی نقطۂ نظر

تفصیلی مقالات:

جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت

مولانا بدرالحسن قاسمی ☆

ڈی این اے جانچ یا "بصمة وراثية" کو شرعی دلیل کی حیثیت سے معتبر ماننے کے بارے میں حد سے زیادہ مبالغہ آرائی اور جوش وخروش جس کا مظاہرہ اس میدان کے بعض نوواردوں کی طرف سے کیا جارہا ہے خواہ ان کا تعلق ڈاکٹروں اور میڈیکل سائنس کے ماہرین سے ہو یا نئے "مسائل" کو حل کرنے کے لئے فکرمند "فقہاء" سے، انہیں اس مسئلہ میں کسی آخری اور فیصلہ کن نتیجہ تک پہنچنے سے پہلے درج ذیل حقائق کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے:

۱- جس طرح "فنگر پرنٹ" انگلیوں کے نشانات کو زندگی کے عام معاملات میں ایک مدت سے شخصی شناخت کا ایک معتبر وسیلہ مانا جاتا رہا ہے اور جو محض خالق کائنات کی طرف سے انگلیوں کے پوروں میں ودیعت کردہ تخلیقی راز پر مبنی ہے کہ ہر شخص دعوی کرسکتا ہے کہ

لوح جہاں پہ حرف مکرر نہیں ہوں میں

اسی طرح انسان کے جسم کے کسی بھی حصہ کی جانچ کے ذریعہ شناخت بھی سرتاسر خالق کائنات کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے، میڈیکل سائنس کے ماہرین نے اپنی محنت سے یہ حقیقت دریافت کی ہے کہ انسانی جسم کی اکائیوں میں کچھ اٹل حقیقتیں پوشیدہ ہیں، اور خلیہ (Cell) کے

☆ نائب صدر اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)۔

مرحلہ سے ہی ہر انسانی وجود دوسرے سے الگ اور مستقل ہوتا ہے اور جسم کو خواہ ٹکڑے ٹکڑے ہی کیوں نہ کردیا جائے اس کے کسی معمولی سے حصے سے اس کی شناخت کی جاسکتی ہے۔

اسے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ اس حقیقت کی کچھ کڑیوں تک انسان پہنچ گیا ہے تو اسے بہت بڑا علمی انکشاف اور انقلابی قدم کہا جاسکتا ہے، لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ اب بھی انسانی تخلیق کے عمل میں ایک علیم وخبیر خالق کی طرف سے ودیعت کردہ بہت سے رازہائے سربستہ ایسے ہیں جو ظاہر نہیں ہوسکے ہیں، تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ انسان اگر جستجو جاری رکھے تو اسے حقائق کا مزید علم حاصل ہوگا۔

"وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"

اسی طرح یہ کہ :"ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم" (سورہ کہف: ۵۱)۔

ڈاکٹر سعد الدین الہلالی جیسے بعض غیر محتاط فقہاء کی طرف سے یہ دعوی کہ:

"إن البصمة الوراثية هي حجة الله في الأرض"۔

(جنیٹک ٹسٹ زمین میں اللہ کی حجت بالغہ ہے)۔

یا یہ جذباتی اپیل کہ دنیا کی ہر حکومت کو چاہئے کہ ہر پیدا ہونے والے بچہ کی DNA جانچ کو لازم کردے، اور اسی طرح ہر شادی کرنے والے جوڑے کے رشتہ ازدواج سے وابستہ ہونے سے پہلے لازمی (D.N.A) جانچ کرائی جائے اور نکاح نامہ میں اس کا لازما اندراج کرایا جائے، قطعی غیر عالمانہ اور اس سے پیدا ہونے والے خطرناک نتائج سے غفلت پر مبنی ہے۔

۲- مصر، کویت، متحدہ عرب امارات اور اردن کی عدالتوں نے ابھی تک (D.N.A) جانچ کو 'فراش' کے ہوتے ہوئے نسب کے اثبات کا ذریعہ تسلیم نہیں کیا ہے۔

۳- ایک موہوم فائدہ کے لئے ہزاروں عفیف وپاکدامن عورتوں کو ڈی این اے کے لئے

لیبارٹیریوں میں ٹسٹ کا موضوع بنانا اور ان کے رازہائے زندگی کو بسا اوقات غیر مسلم اور غیر معتبر ڈاکٹروں کے رحم وکرم پر چھوڑنا شرعی تعلیمات اور اسلام کی روح کے منافی ہے۔

۴- ہر ایک مرد وعورت کی ڈی این اے جانچ یا جنیٹک ٹسٹ سے لوگوں کی بے آبروئی اور ہزاروں سربستہ رازوں کے اٹھنے سے نہ صرف بدگمانیوں بلکہ گھر گھر آپسی نزاعات کے اتنے راستے کھل جائیں گے جن پر قابو پانا مشکل ہو جائے گا۔

امام مزنیؒ کا قول ہے:

"إياك من الكلام فيما إن أصبت فيه لم تؤجر وإن أخطأت تؤزر و ذلك سوء الظن بأخيك" (الطبقات الکبریٰ ۷ر ۱۵۷)۔

۵- یورپ اور امریکہ میں جنیٹک ٹسٹ کو قطعی دلیل سمجھے جانے اور بل کلنٹن جیسے افراد کے معاملہ میں عدالت کی طرف سے معاملہ کے فیصلہ یا اس کی بنا پر اعتراف جرم کو مثال بنا کر پیش کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ ان ملکوں میں جہاں یہ کھیل جاری ہے حرام وحلال کا کوئی تصور ہی نہیں ہے، اور نہ ازدواجی رشتہ کی کوئی اہمیت ہے لہذا وہاں کی عدالت میں کسی چیز کو معیار بنایا جانا مسلمانوں کے لئے شرعی نقطہ نظر سے ہرگز درست نہیں کہا جا سکتا ہے۔

۶- خالق کائنات نے لعان کو نسب کی نفی کا وسیلہ قرار دیا ہے، اس کے بارے میں شرعی نصوص قطعی واضح اور ناقابل تاویل ہیں اور اس طریقہ میں بے شمار مصلحتیں رکھی گئی ہیں، امام ابن القیمؒ نے بالکل صحیح تحریر فرمایا ہے کہ:

"فهذا أعدل حكم وأحسن حكم لهم في الدنيا بأن لا يجتمعوا أبدًا ولو اجتمعت عقول العالمين لم يهتدوا إليه" (إعلام الموقعين ۲ر ۱۴)۔

اسی طرح امام ابن تیمیہؒ اصولی نقطہ بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وليس كل سبب نال به الإنسان حاجته يكون مشروعاً أو مباحًا إنما

يكون مشروعًا إذا غلبت مصلحته على مفسدته مما أذن فيه الشرع، وإن الله لا يحرم شيئًا إلا ومفسدته محضة أو غالبة (القواعد الفقہیہ الکبری الخمس: ۴۲۰)۔

۷- شریعت نے بچہ کے نسب کو منقطع کرنے کے لئے لعان کی شرط رکھی ہے جو شاذ و نادر پیش آتی ہے، اور اس میں جو سختی اور عام لوگوں کے سامنے اعتراف اور قسم کی رسوائی ہے اس کے پیش نظر لوگ معمولی شبہات کی بنا پر اس کی جرأت کر ہی نہیں پاتے جبکہ ڈی این اے یا جنیٹک ٹسٹ کا معاملہ اس طرح کا ہے کہ آدمی اس کے کرانے میں زیادہ ہچکچاتا نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ دو سال کی عدالتی رپورٹ کے جائزہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ کثرت سے ایسے کیس آتے ہیں جن میں جنیٹک ٹسٹ کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

۸- جنیٹک جانچ میں غلطیوں کے کئی احتمالات پائے جاتے ہیں اور مغالطہ کی بعض شکلیں ایسی پیش آجاتی ہیں جن کا تصور بھی عام طور پر نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر ایک خلیجی ملک میں جیسا کہ وہاں کے تحقیقاتی اداروں کے پاس ریکارڈ محفوظ ہے ایک شخص جسے اپنی بیوی کے کردار پر شبہ تھا چنانچہ اس نے بستر پر پائے جانے والے منی کے دھبہ کی جنیٹک جانچ کا مطالبہ کیا اور اسے اس بات کا یقین تھا کہ منی کا دھبہ کسی اور مرد کا ہے جو اس کی بیوی کے ساتھ ناجائز رشتہ قائم کئے ہوئے ہے۔

اس کے مطالبہ پر بستر پر موجود منی کے دھبہ کی جب جنیٹک جانچ کی گئی تو معلوم ہوا کہ وہ دھبہ خود اس کی منی کا ہے اور اس کی بنیاد پر شوہر کی طرف سے عورت پر الزام غلط ہے لیکن دوسری طرف لیبارٹری والوں نے اپنے طور پر اس کے مطالبہ کے بغیر ہی بچہ کی بھی جنیٹک جانچ کرائی تو معلوم ہوا کہ بچہ اس کا نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے، چنانچہ تحقیقاتی ادارے نے اس رپورٹ کو چھپا دیا اور عورت کی پردہ داری کے طور پر اور گھر کو اجڑنے سے بچانے کے لئے شوہر کے مطالبہ کے مطابق صرف وہ رپورٹ اس کے سامنے رکھی جس سے یہ ظاہر ہوتا تھا

کہ بستر پر پایا جانے والا منی کا قطرہ اسی شخص کا ہے لہذا شوہر کا اپنی بیوی کے کردار کے بارے میں شبہ جاتا رہا اور وہ بچہ اور بیوی کے ساتھ واپس آ گیا جبکہ بچہ اس کے نطفہ سے پیدا شدہ نہیں تھا۔

۹- ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ جج نے محض اپنی صوابدید اور تجربہ سے لعان کے معاملہ میں جنیٹک جانچ کا مطالبہ کیا جیسا کہ سعودی عرب کے دارالحکومت ریاض کی ایک عدالت میں پیش آ چکا ہے کہ پیدا ہونے والی بچی کے نسب کا انکار کرنے والے باپ اور اس کی بیوی دونوں کی جب جنیٹک جانچ کرائی گئی تو اس کے نتائج شوہر کے گمان اور اس کے دعوی کے برخلاف آئے اور اس کا نسب اس کے باپ کے ساتھ ہی ثابت ہو گیا۔

یہی وجہ ہے کہ بیشتر فقہاء نے جنیٹک ٹسٹ کے شرعی دلیل ہونے کے بارے میں محتاط رویہ اختیار کیا ہے۔

موجودہ زمانہ کے نامور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

"وتقدم على البصمة الوراثية الطرق المقررة فى شريعتنا لا ثبات النسب كالبينة والاستلحاق والفراش أى علاقة الزوجية لأن هذه الطرق أقوى فى تقدير الشرع فلا يلجأ الى غيرها من الطرق كالبصمة الوراثية والقيافة الا عند التنازع فى الا ثبات وعدم الدليل الأقوى" (البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منہا: ۱۲-۱۳)۔

اسی طرح ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی فرماتے ہیں:

"فالقاعدة الأساسية هى أن لا يعلو على الفراش شيء من الأدلة سوى اللعان الذى حصر الله فيه جواز نفى النسب الثابت به" (البصمة الوراثية من منظور الفقہ الاسلامی / ۱۸)۔

اور مصر کے سابق مفتی ڈاکٹر نصر فرید واصل فرماتے ہیں:

"وعلى ذلك فان أدلة ثبوت النسب من الفراش والبينة والشهادة والإقرار إذا وجدت كلها أو بعضها فانها تقدم على البصمة الوراثية والقيافة"

۱۰- طبی مقاصد کے لئے جنیٹک انجنیرنگ کے استعمال کا مسئلہ بھی اتنا آسان نہیں ہے کہ اس کے بارے میں کوئی عمومی فتویٰ صادر کردیا جائے اور اس پر مرتب ہونے والے منفی اثرات کو نظر انداز کردیا جائے۔

ڈی این اے جانچ کی حیثیت ایک مضبوط قرینہ سے زیادہ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جرائم کے انکشاف یا مشتبہ ملزم کی براءت وغیرہ میں اس سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ معاملہ حدود وقصاص وغیرہ کا نہ ہو۔

"لا مانع شرعًا من الاعتماد على البصمة الوراثية فى التحقيق الجنائى واعتبارها وسيلة إثبات فى الجرائم التى ليس فيها حد شرعى ولا قصاص وذلك لخبر ادرء وا الحدود بالشبهات" (قرار المجمع الفقہی ۱۴۲۲ھ)۔

اسی طرح فقہائے معاصرین کا فیصلہ یہ بھی ہے کہ:

"لا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية فى نفى النسب ولا يجوز تقديمها على اللعان"(ایضاً)۔

۱۱- جنیٹک جانچ (D.N.A) کے بارے میں یہ باور کرلینا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس کے نتائج سو فیصد صحیح ہوا کرتے ہیں بلکہ خود ڈاکٹروں کی شہادت یہ ہے کہ:

"معظم العقلاء من العلماء يعتقدون أنه مادام هناك تدخل من البشر فاحتمال الخطاء وارد إما من خلال تلوث العينة المستخدمة أو وجود عيب فى التكنيك أو الإحصاء أو غير ذلك" (العلاج الجینی)۔

اس کے علاوہ جانچ کے دوران مادہ تولید کے بدل جانے کے امکان کی بھی نفی نہیں کی

جاسکتی، بلکہ اس کی بے شمار مثالیں اسی طرح پیش کی جاسکتی ہیں جس طرح خون وغیرہ کی جانچ کے دوران بسا اوقات غلطی ہوجایا کرتی ہے۔

۱۲- جنیٹک انجینیرنگ کے ذریعہ انسان کے مادہ تولید سے کھیل یورپ اور امریکہ میں ایک مدت سے جاری ہے اور جانوروں پر تجربہ کے بعد انسان کی حسب خواہش تخلیق اور اس کے ذاتی اوصاف میں جنیٹک تبدیلی کے ذریعہ ''اچھی نسل'' تیار کرنے کا وہم، اسی طرح حسب مرضی لڑکے یا لڑکی کی پیدائش کا جذبہ، انسانی ہاتھ پاؤں اور کان ناک کی تیاری کی کوششیں تاکہ موٹر کے پرزوں کی طرح انسانی پاٹ پرزوں کی دکانیں ہر جگہ نظر آئیں اور طبی ضرورت کے تحت لوگ جہاں چاہیں دل، گردے جگر حاصل کرلیں اور سرجری کے ذریعہ ظاہری و باطنی اعضائے تناسل تک کی تبدیلی کی جاسکے۔

اور یہ اس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جو آج کل میڈیکل سائنس کی ترقی اور بغیر کسی دینی یا اخلاقی ضابطہ کے نئی سے نئی کھوج کی ہوس اور جنیٹک انجینیرنگ کے دلچسپ عمل نے چوہوں اور بندروں پر تجربہ کے بعد ''انسان'' کو تجربہ کے لئے تختۂ مشق بنادیا ہے، اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے اس قول کی حرف بحرف توثیق ہوگئی ہے کہ: **كلما زاد الفجور كثرت المسائل** (جیسے جیسے فسق وفجور میں اضافہ ہوگا نئے نئے مسائل کی بھرمار بھی ہوتی رہے گی)۔

اس وقت بعض معاصر فقہاء کو اس میں بھی کوئی شرعی قباحت معلوم نہیں ہوتی کہ مرد و عورت کے مادہ تولید سے تیار کردہ ''لقیحہ'' کو کرایہ پر حاصل کردہ کسی تیسری عورت کے رحم میں داخل کردیا جائے جیسا کہ یورپ و امریکہ اور اسرائیل میں عام ہے، اور ماں حمل و تولید کی مشقت سے بچ جائے، اس کے بارے میں ایک معاصر فقیہ بڑے دعوے سے فرماتے ہیں کہ اس کے ناجائز ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

''أما كبرى فلا دليل على حرمة التقاء المياه الأجنبية'' (بحث حول الحکاثر البشری: ۱۴)۔

جبکہ کیتھولک چرچ کے سب سے بڑے پادری کا اعلان یہ ہے کہ:

"لا تقبل الكنيسة الكاتوليكية الأبحاث على الاجنة ولا تكنولوجيا الخلايا الجذعية والجنينية" لا لمعالجة الجنين(انجیل الحیاۃ یوحنا پولس الثانی ر ۴)۔

(کیتھولک چرچ علاج کے علاوہ جنین اور اسٹیم سیل کے بارے میں ریسرچ کو ہرگز قبول نہیں کرسکتا)۔

اسی طرح:

"ولا تقبل الكنيسة الكاتوليكية التلقيح المعملى لأنه خارج عن الطريقة الطبيعية التى رسمها الله للإنجاب"(بحث مطران کامیللو ر ۴)۔

(کیتھولک چرچ ہرگز اس بات کو قبول نہیں کرسکتا کہ لیبارٹری میں بارآبی کا عمل انجام پائے کیونکہ یہ اس طریقہ کے خلاف ہے جو اللہ نے بچوں کی پیدائش کے لئے طے کیا ہے)۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے پیدا ہونے والے چند مسائل

اسلامی نقطۂ نظر

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

اللہ تعالی کی شان ربوبیت کا ایک مظہر یہ ہے کہ اس نے انسانوں کے اندر جہاں بہت سی چیزوں میں اشتراک رکھا ہے، وہیں بہت سی چیزوں میں اسے انفرادیت سے بھی نوازا ہے، مشترک اوصاف موانست پیدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی راہ فراہم کرتے ہیں، اور انفرادی صلاحیتوں سے ان کی پہچان اور شناخت قائم ہوتی ہے، اور یہ دونوں ہی چیزیں انسان کے لئے ضروری ہیں۔

انسانی شناخت میں کچھ پہلو تو وہ ہیں جن کا تعلق ظاہری کیفیات سے ہے، جیسے صورت و شباہت، رنگ و روپ، چال ڈھال، بولنے کی، ہنسنے کی اور رونے کی آوازیں، مزاج و مذاق وغیرہ، یہ خدا کی خلاقیت کا کمال ہے کہ ایک ہی ماں باپ کے ذریعہ وجود میں آنے والے لڑکوں اور لڑکیوں میں اتنا غیر معمولی فرق پایا جاتا ہے کہ بجائے خود اللہ کی ربوبیت پر ایمان لانے کے لئے یہ کافی ہے، انسان جب مشین کے ایک سانچے سے کوئی چیز ڈھالتا ہے تو اس سے ڈھل کر بننے والی تمام چیزیں ایک ہی طرح کی صلاحیت کی حامل ہوتی ہیں، لیکن قدرت کا دست فیاض ایک ہی وسیلہ سے متنوع چیزوں کو وجود میں لاتا ہے۔

☆ ناظم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد۔

انسان کی ذات میں کچھ انفرادی وامتیازی پہلو اندرونی طور پر بھی ہوتا ہے، یعنی انسانی جسم جن بے شمار خلیات سے مرکب ہے، وہ بھی اپنی شناخت اور پہچان رکھتے ہیں اور الگ الگ خصوصیات وامتیازات کی حامل ہیں، اس حقیقت کا انکشاف جنیٹک سائنس کے وجود میں آنے سے ہوا ہے، جو اس وقت سائنسدانوں کی توجہ کا خاص مرکز ہے، اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ بہت سی ناقابل علاج خیال کی جانے والی بیماریوں کا علاج بھی دریافت ہوسکتا ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ:

اس سائنس کے ذیل میں پیدا ہونے والا ایک مسئلہ ڈی، این، اے ٹسٹ کا ہے، ڈی این، اے انسان کے خون، گوشت، ہڈی، ناخن اور بال وغیرہ انسانی اجزاء سے حاصل کیا جاسکتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ بچہ کا نسب ماں باپ سے ثابت ہونے اور قاتل وزانی کی شناخت کرنے کے سلسلے میں اس ٹسٹ کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی اور کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

تحقیق نسب اور ٹسٹ:

جہاں تک بچوں کے نسب کی بات ہے تو اس سلسلہ میں شریعت میں تفصیلی رہنمائی کی گئی ہے، کیونکہ اسلام میں نسب کی بڑی اہمیت ہے اور قرآن نے اس کو بطور احسان وامتنان کے ذکر کیا ہے (الفرقان: ۵۴، النحل: ۷۲)۔

شریعت نے نسب کے سلسلہ میں جو اصول بتایا ہے، وہ یہ ہے کہ نکاح صحیح، بعض صورتوں کے ساتھ نکاح فاسد، نیز شبہ کی بنا پر غلط فہمی میں عورت سے قربت کی بنا پر جو حمل ٹھہرے اس کا نسب اس مرد سے متعلق ہوگا جس نے اس سے وطی کیا یا وہ جس کے نکاح میں تھی، اور اگر نسب کے سلسلہ میں کوئی اختلاف پیدا ہو جائے تو اس کا ثبوت دو ذرائع سے ہوگا، ایک اقرار، دوسرے گواہی (دیکھئے: بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶)۔

یہ ذرائع فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، گو اور ذرائع بھی ہیں جن کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے یعنی قیافہ اور قرعہ اندازی، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قیافہ سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے بشرطیکہ اقرار و شہادت موجود نہ ہو (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۲)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک محض قیافہ سے نسب ثابت نہیں ہوتا (المبسوط ۱۷/ ۱۰)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عورت اگر کسی مرد کے نکاح یا عدت میں ہو، یا نکاح فاسد کے بعد مرد و عورت کے درمیان تعلق قائم ہو چکا ہو اور زیادہ سے زیادہ مدت حمل کے اندر بچہ پیدا ہوا ہو تو بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا، لیکن اگر ایسی صورت ہو کہ بچہ کا نسب معلوم نہ ہو جیسے لقیط، جس کے بارے میں ایک سے زیادہ مرد یا عورتیں دعویدار ہوں، یا میٹرنیٹی اسپتال میں نومولود بچے خلط ملط ہو جائیں اور ماں کی شناخت باقی نہ رہے، تو ان صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ کے بارے میں سوچا جا سکتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت ہو سکتا ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بدرجہ اولی نسب ثابت ہوگا، کیونکہ ڈی این اے ٹسٹ سائنسی تحقیق اور مشاہدہ پر مبنی ہے اور قیافہ محض ظن پر۔

لیکن غور کیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک بھی مجہول النسب بچوں کے ماں باپ کی نسبت متعین کرنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کافی ہونا چاہئے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی اثبات دعوی کے وسائل میں سے ایک قرائن قاطعہ ہے، اور اس کا ثبوت کتاب وسنت اور آثار وصحابہ سے ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جو خون آلود قمیص لا کر دی تھی، اسے حضرت یعقوب علیہ السلام نے اسی قرینہ سے پہچانا کہ قمیص خون آلود تو تھی، لیکن پھٹی ہوئی نہیں تھی، اور بھیڑیا کا اس طرح کسی کو پھاڑ کھانا کہ اس کے کپڑے نہ پھٹے ہوں ناقابل تصور ہے (دیکھئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۹/ ۱۷۳)۔

اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام پر امرأة عزیز کی تہمت کے سلسلہ میں شیر خوار بچہ کا فیصلہ اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ اگر ان کا دامن آگے سے چاک ہو تو عزیز مصر کی بیوی راست گو ہے، اور اگر پیچھے سے پھٹا ہو تو حضرت یوسفؑ کا دعوی برأت صحیح ہے (سورۂ یوسف: ۲۶، ۲۷)۔

اسی طرح قرآن مجید نے ایک بچہ کے سلسلہ میں مقدمہ پیش کرنے والی دو عورتوں سے متعلق حضرت سلیمانؑ کے فیصلہ کا ذکر کیا ہے (سورۂ انبیاء: ۷۹)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے نکاح کی اجازت کے معاملہ میں کنواری لڑکی کی خاموشی کو اس کی اجازت قرار دیا، ظاہر ہے کہ یہ قرینہ ہی کی بنیاد پر فیصلہ ہے، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے شراب کی قے اور شراب کی بو کی بنیاد پر شراب کی حد لگانے کا فیصلہ فرمایا، اور اسی پر امام مالکؒ کا عمل بھی ہے، اسی طرح ایک بے شوہر عورت حاملہ ہوئی تو حضرت عمرؓ نے اس پر زنا کی سزا جاری فرمائی، چنانچہ مالکیہ وحنابلہ بھی اس کو حد جاری کرنے کے لئے کافی قرار دیتے ہیں (دیکھئے: تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۳؍۹۷)۔

ظاہر ہے کہ یہ تمام فیصلے قرائن ہی کی بنیاد پر ہیں، علامہ ابن فرحون مالکیؒ نے تبصرۃ الحکام میں اور علامہ ابن قیمؒ نے الطرق الحکمیہ میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس لئے اس بارے میں تو اختلاف ہوسکتا ہے کہ کن احکام میں قرائن قاطعہ کا اعتبار ہوگا اور کن میں نہیں، اور کن قرائن کو قاطعہ سمجھا جائے گا اور کن کو ضعیف؟ لیکن فی نفسہ قرائن کے معتبر ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، پس جب اقرار اور بینہ موجود نہ ہو تو ایسا بچہ جس کی نسبت مجہول یا مشتبہ ہو اس کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار ہونا چاہئے۔

اسی طرح اگر شوہر پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو اس صورت میں بھی لعان کرایا جاتا ہے، جو عورت کے حق میں حد زنا اور شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے، پس اگر مرد نسب کی نفی کرتا ہو، عورت اس کی تکذیب کرتی ہو اور چاہتی ہو کہ نومولود کا ڈی، این اے ٹسٹ کرایا جائے تو ایسی صورت میں عورت کے مطالبہ کو قبول کیا جانا چاہئے اور لعان نہیں ہونا

چاہئے تاکہ ایک مسلمان پاکدامن عورت سے تہمت دور کی جاسکے، اور اس لئے بھی کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہیں، جبکہ لعان حدود کے قائم مقام ہے، اور ڈی این اے ٹسٹ کم سے کم شبہہ پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے ہی۔

قاتل وزانی کی شناخت:

البتہ قاتل کی شناخت اور اس پر قصاص کا اجراء، اسی طرح انفرادی یا اجتماعی آبروریزی کے مقدمات میں زانی کی شناخت کے لئے محض ڈی این اے ٹسٹ کو بنیاد بنانا درست نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے:

"[۱] درء وا الحدود بالشبهات" (تلخیص الحبیر ۴/ ۵۶)۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ ایک متفق علیہ اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ شبہات کی بنا پر حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

"الحدود تندرأ بالشبهات" اور خاص کر زنا کے معاملہ میں چار گواہوں کی شہادت کو ضروری قرار دیا گیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ بغیر مطلوبہ شہادت کے حد زنا جاری نہیں کی جاسکتی، اسی طرح عویمر عجلانی والا واقعہ مشہور ہے جس میں آپ ﷺ نے متہم شخص کی شہادت کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرمایا: کہ اگر مولود فلاں شکل کا ہو تو مرد اپنے دعوی میں سچا ہوگا، اتفاق ہے وہ اسی صورت پر پیدا ہوا، اس موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میں بغیر بینہ کے رجم کرتا تو اس عورت کو رجم کرتا، لیکن آپ ﷺ نے سزا جاری نہیں فرمائی (بخاری مع الفتح ۹/ ۴۵۲، باب قول النبی ﷺ لو کنت راجما بغیر بینۃ) ۔

اسی لئے محض ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر زنا کی سزا یا قصاص نافذ نہیں کیا جاسکتا، البتہ ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر اگر کسی کا کردار مشکوک قرار پاتا ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے تعزیر کرسکتا ہے، کیونکہ تعزیر کے لئے، شک وشبہ سے عاری بینہ کا ہونا ضروری نہیں۔

ڈی این اے ٹسٹ سے چونکہ جرم کی تحقیق اور مجرم کے تعاقب میں مدد مل سکتی ہے، اور بعض اوقات نفسیاتی اثر ڈال کر حقیقی مجرم سے اقرار کرایا جاسکتا ہے، اور قاضی کی ذمہ داری ہے کہ وہ کسی واقعہ کی تہہ تک پہنچنے کی حتی المقدور کوشش کرے، اس لئے وہ ضرورت محسوس کرے تو ملزمین کو ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ نکاح سے پہلے:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ نہ صرف موجودہ امراض کا پتہ چلایا جاسکتا ہے، بلکہ امکانی طور پر آئندہ پیدا ہونے والے بعض امراض کی نشاندہی بھی ہوسکتی ہے، اس پس منظر میں جنیٹک ٹسٹ کو فی زمانہ خاص اہمیت حاصل ہوگئی ہے اور اس سے متعلق کئی شرعی مسائل پیدا ہوئے ہیں اور کچھ سوالات اٹھ کھڑے ہوئے ہیں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ کرانا درست ہے یا نہیں؟ تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کچھ ایسی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے جو موروثی طور پر منتقل ہوتی ہے، یا وہ قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے؟ اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں ہونی چاہئے کہ نکاح ایک اخلاقی اور سماجی ضرورت ہے، اور انسان کے جسم میں کتنی ہی بیماریاں پلتی رہتی ہیں، اور جب تک غیر معمولی صورت پیدا نہ ہوجائے اور وہ ابھر نہ جائیں کاروبار زندگی چلتا رہتا ہے، اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ چھپی ہوئی بیماریوں کو کریدا جائے تو بے شمار مرد وعورت مریض نکل آئیں گے اور ان کا نکاح کی ڈوری سے بندھنا دشوار ہوجائے گا، جو اخلاقی اور انسانی اعتبار سے انسان کے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے، اسی لئے شریعت نے بتکلف کھود کرید کرنے کو ناپسند کیا ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کے مطالبہ کو نادرست ہونا چاہئے اور اس کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے۔

بعض باتوں سے اس کے جائز ہونے کا خیال پیدا ہوسکتا ہے، مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت یا ایسی عورت سے نکاح کی ترغیب جس میں ماں بننے کی صلاحیت زیادہ ہو۔

"تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الأمم" ۔

لیکن جنیٹک ٹسٹ جن عیوب اور اندرونی خامیوں کا احاطہ کرتا ہے، اس کا دائرہ اس سے بہت وسیع ہے، مخطوبہ کا چہرہ دیکھ کر اس کی شکل وصورت کے بارے میں اندازہ کیا جاسکتا ہے، جس کا مقصد طرفین کی ایک فطری خواہش کی تکمیل ہے کہ انسان چاہتا ہے کہ اس کا رفیق شکل وصورت کے اعتبار سے قابل قبول ہو، لیکن کسی کم خوبصورت شخص سے انسان کی طبیعت اس طرح ابا نہیں کرتی جس طرح کسی بیمار سے طبیعت کو فرار ہوتا ہے، اسی طرح عورت میں زیادہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کا اندازہ، کنواری ہوتو خاندان کی دوسری عورتوں کو دیکھ کر اور بیوہ یا مطلقہ ہوتو اس کی ماضی کی زندگی کو دیکھ کر کیا جاسکتا ہے، لیکن کم بچہ ہونا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا بخلاف جنیٹک ٹسٹ کے کہ اس کی کھوج کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

اگر ٹسٹ کرایا جائے اور بعد کو کوئی بیماری نکلی تو اس پر طرفین کو صبر ہو جاتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے معاون بن جاتے ہیں، اور اگر اس کا اظہار نکاح سے پہلے ہو جائے تو ایک دوسرے سے فرار پیدا ہوگا، اور اس طرح خطرہ ہے کہ سماج میں بہت سے مرد وعورت نکاح سے محروم رہ جائیں اور اس کا نقصان ظاہر ہے۔

ٹسٹ کی رپورٹ کی بنا پر اسقاط حمل:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ استقرار حمل کے بعد تین ماہ پورا ہونے سے پہلے ہی جانا جاسکتا ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل ہے یا ناقص الاعضاء، سوال یہ ہے کہ کیا اس مقصد کے لئے معالج کے مشورہ سے جنیٹک ٹسٹ کرانا اور اگر مولود کے ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کا اندیشہ ہوتو اسقاط حمل جائز ہوگا یا نہیں؟

اس ٹسٹ کا مقصد چونکہ مرض کو دریافت کرنا اور مولود اور اس کے والدین کو تکلیف اور مضرت سے بچانا ہے، اس لئے اس ٹسٹ کے جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اور فقہاء نے نفخ روح سے پہلے عذر کی بنا پر اسقاط حمل کی اجازت دی ہے۔

"یکرہ أن تسقی لا؟ سقاط حملها وجاز لعذر حیث لا یتصور (درمختار مع الرد ۵؍ ۳۰۵)۔

(یہ بات مکروہ ہے کہ عورت اپنا حمل ساقط کرنے کے لئے کوئی چیز پئے، البتہ عذر کی وجہ سے جائز ہے جب تک کہ شکل وصورت نہ بنی ہو)۔ اس لئے معالج کے مشورہ سے اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانا اور ٹسٹ رپورٹ کی روشنی میں ضرورت محسوس ہو تو چار ماہ کے اندر حمل ساقط کرنا جائز ہوگا۔

ٹسٹ رپورٹ کی بنیاد پر تولید سے روکنا:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ کسی شخص کی آئندہ نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، سوال یہ ہے کہ کیا ایسی صورت میں اسے تولید سے روکا جاسکتا ہے؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس حقیر کا خیال ہے کہ محض شک کے درجہ کا امکان ہو اور غیر معمولی قسم کے نقائص جیسے جنون، اپاہج پن، بینائی وگویائی سے محرومی وغیرہ کا امکان ہو تو تولید سے روکنا درست نہیں، کیونکہ احکام شریعت کی بنیاد ظن غالب پر ہوتی ہے، اور کسی حکم سے استثناء عذر شدید کی بنا پر ہی دیا جاتا ہے، ہاں اگر شدید قسم کے نقائص کے پائے جانے کا ظن غالب ہو تو معتبر اور ماہر معالج کے مشورہ سے نیز زوجین کی اجازت سے تولید کو منع کیا جاسکتا ہے۔

جنین کے موروثی مرض میں ابتلاء کی تحقیق کے لئے ٹسٹ:

چار ماہ گذر جانے کے بعد محض تحقیق کے لئے کہ جنین کسی موروثی مرض میں تو مبتلا نہیں

ہے، ٹسٹ کرانا کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ اگر اسے مرض ظاہر بھی ہو جائے تو حمل ساقط نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر اس تحقیق کی وجہ سے بحالت حمل جنین کا علاج ہوسکتا ہو یا ولادت کے فوراً بعد علاج کرانا مقصود ہو تو معالج کے مشورے سے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

ٹسٹ سے جنون کی تحقیق اور فسخ نکاح:

جنیٹک ٹسٹ سے ایک مسئلہ فسخ نکاح کا بھی متعلق ہے، کیونکہ اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی طور پر غیر متوازن ہونے کو جانا جاسکتا ہے، اس لئے اگر عورت شوہر کے مجنون ہونے اور اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہو اور جنیٹک ٹسٹ کی بنیاد پر معتبر و دیانت دار معالج اس کے دماغی طور پر بہت زیادہ غیر متوازن ہونے اور مجنون ہونے پر مطمئن ہو تو اس کا نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جنون ان اسباب میں سے ہے جن کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق کی جاسکتی ہے اور جنون کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ فقہاء نے علامات پر رکھا ہے، اور جنیٹک ٹسٹ کی رپورٹ بھی منجملہ علامات کی ہے۔

اسٹیم خلیے:

جنیٹک سائنس کے نتیجہ میں جو مسائل ابھر کر سامنے آئے ہیں، ان میں اسٹیم خلیوں سے متعلق بعض فقہی سوالات بھی بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

جنینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cell) دراصل علقہ ہے، استقرار حمل کے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشو ونما کے ابتدائی مراحل میں ''علقہ'' کی ایسی صورت اختیار کرتا ہے جسے بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل کہلاتے ہیں، اس کے بارے میں سائنسدانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے۔

کیا اسٹیم سیل ذی روح کے حکم میں ہے؟

سوال یہ درپیش ہے کہ کیا جنینی اسٹیم سیل کی حیثیت ذی روح انسانی وجود کی ہے اور وجود انسانی کی طرح قابل احترام ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اسے حقیقی انسان کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ ابھی یہ علقہ اور مضغہ کے بارے میں ہے اور اس میں جو زندگی پائی جاتی ہے وہ باقی زندگی کے مشابہ ہے، جس میں نشو ونما تو ہوتی ہے لیکن تنفس کا نظام نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ سولہ ہفتوں سے پہلے فقہاء نے اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"قال يباح لها أن تعالج في استنزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو و قدروا تلك المدة بمأة وعشرين يوما و ٦١ نما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي" (ردالمحتار ار ۲۷۲)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ جب تک حمل مضغہ یا علقہ کی صورت میں ہو عورت کے لئے خون جاری کرالینے یعنی حمل ساقط کر لینے کے لئے تدبیر اختیار کرنا مباح ہے۔

جنین سے اسٹیم سیل کا حصول:

سائنسی تحقیق کے مطابق درج ذیل ذرائع سے اسٹیم سیل حاصل کیا جا سکتا ہے:

۱-ایک یا دو ہفتہ پرانے جنین (Emberyo) سے۔

۲-اسقاط شدہ جنین سے۔

۳-نومولود بچہ کی ناف کے خون سے۔

۴-ٹسٹ ٹیوب بے بی کے باقی ماندہ علقات سے۔

۵-ہڈیوں کے گودے (Bone Merrow) سے۔

۶-بالوں کی جڑوں (Hair Mollicle) سے۔

۷-چمڑے کے نیچے کی چربی دار خلیوں (Fat Cells) وغیرہ سے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط کردہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے، تا کہ اسے علاج کے لئے استعمال کیا جا سکے؟ اس سلسلہ میں دو پہلو قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ جنین سے سیل کا حصول کہیں اس کے لئے مہلک تو نہیں ہوگا، دوسرے ان سیلس سے عضو کی تیاری کا مطلب یہ ہے کہ وہ آئندہ پیش آنے والی ضرورت کی تکمیل کے لئے ہے، اور جہاں تک اجزاء انسانی سے بوقت ضرورت بطریقہ علاج فائدہ اٹھانے کی بات ہے تو بعض اہل علم کی رائے اس کے مطلقاً ممنوع ہونے کی ہے، اور جن حضرات نے اجازت دی ہے ان کے یہاں بھی یہ جواز کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، جن میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ ضرورت بالفعل موجود ہو، لہذا عضو سازی کے لئے جنین سے سیل لینا درست نظر نہیں آتا۔

نومولود کی نال سے اسٹیم سیل کا حصول:

اسی طرح بچہ کی نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنا اور اس سے عضو بنانا تا کہ مستقبل میں اگر اس بچہ کو عضو کی پیوند کاری کی ضرورت پڑے تو اسے کام میں لایا جائے، درست نہیں ہوگا، کیونکہ محض ایک امکانی اور موہوم خطرہ کے لئے اس قسم کا تکلف شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ہاں اگر ٹسٹ کے ذریعہ معالج پر یہ بات منکشف ہوئی کہ کچھ عرصہ بعد اس نومولود کے فلاں عضو کے بے کار ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے اور اس موقع پر پیوند کاری کی ضرورت پیش آسکتی ہے تو نال سے اسٹیم سیلس حاصل کرنا اور اسے محفوظ کر کے آئندہ کام میں لانا درست ہوگا، کیونکہ سیلس لینے کی وجہ سے اس کے لئے فی الحال کوئی بڑا خطرہ نہیں ہے اور اس کے اجزائے جسم خود اسی کے لئے استعمال ہوں تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

انسانی سیل سے حیوان میں عضو کا نمو:

یہ بات ممکن ہے کہ انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر اس کے جسم میں مطلوبہ عضو تیار کر لیا جائے، کیونکہ اس صورت میں ایک انسان کا اسٹیم سیل خود اسی کے جسم میں استعمال ہو رہا

ہے اور جسم میں اجنبی شئ کو رد کرنے کی جو کیفیت ہے جس کی وجہ سے بہت سی دفعہ پیوند کاری کامیاب نہیں ہو پاتی اس سے بھی حفاظت ہو جاتی ہے، اور حیوان کو پیدا ہی کیا گیا ہے انسان کے فائدہ کے لئے، اس لئے انسانی علاج کے مقصد سے ان کے استعمال میں بھی قباحت نہیں۔

اگر حلال جانور کے جسم میں عضو کا تیار کرنا ممکن ہو تو ضروری ہوگا کہ حلال جانور ہی سے استفادہ کیا جائے، کیونکہ حالت اختیار میں حرام جانور کا گوشت استعمال کرنا درست نہیں، البتہ اگر کوئی عضو کسی حرام جانور میں ہی تیار کیا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کی بھی اجازت ہوگی، کیونکہ علاج کے لئے اگر حلال شئ کافی نہ ہو تو حرام کے استعمال کی اجازت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفجہ کو سونے کی ناک لگوانے اور اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی تھی۔

ٹسٹ ٹیوب بے بی کے لئے نطفہ سے اسٹیم سیل کا حصول:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ جنینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اسی پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لیا جائے اور ان کو استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا درست ہوگا؟

اس سلسلہ میں شریعت کے مزاج و مذاق اور کتاب وسنت کی عمومی تعلیمات کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر زوجین عام فطری معمول کو اختیار کر کے بچے پیدا نہیں کر سکتے تو ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور نشو ونما کی راہ اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ بھی ان کے حق میں علاج ہے، البتہ ضروری ہے کہ یہ سیل میاں بیوی ہی کے نطفہ سے حاصل کیا گیا ہو، اگر کسی اجنبی کے نطفہ سے حاصل کیا گیا ہو تو یہ قطعاً جائز نہیں، کیونکہ نسب کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں ہے، اور اسی لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے۔

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- ایک بچہ کے متعلق مختلف حضرات کے مدعی ہونے کی صورت مثلاً یہ ہوگی کہ کسی حادثہ اور بھگدڑ کے وقت، یا اسپتال وغیرہ میں مختلف بچوں کی ولادت کے بعد کسی عملہ کی شرارت وخباثت، یا کسی اور بنا پر اتفاقاً چند بچے مخلوط ہوجائیں، ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اور یہ ٹسٹ جس مدعی کی تائید کرے اس کے متعلق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

یہاں ثبوت نسب تو بہر حال وہی فراش واقرار سے ہی ہوگا، ٹسٹ سے ایک فراش کی دوسرے فراش پر صرف ترجیح ہوگی، اور ہمارے خیال میں یہ ٹسٹ مفید ظن غالب ضرور ہے، اس لئے اس کو ثبوت نسب کا مثبت تو نہیں لیکن صرف مرجح کہا جاسکتا ہے۔

بلا کسی معتبر دلیل کے اس ٹسٹ کو محض لغو قرار دینا صحیح نہیں، ایک علم وتحقیق اور کسی ریسرچ کو خواہ وہ مفید ظن ہی ہو، ناقابل التفات سمجھنا اور لغو کہنا اپنے ہی غیر محقق ہونے کا ثبوت ہوگا۔ لیکن اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ بچہ زنا سے پیدا شدہ ہے تو پھر کسی زانی مدعی سے اس ٹسٹ کی بنیاد پر بچہ کا نسب ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر بچہ کی ماں صاحب فراش ہے تو اسی صاحب فراش سے نسب ثابت ہوگا۔ اور ”**للعاهر الحجر**“ پر عمل ہوگا۔ اگر وہ شوہر صاحب فراش انکار کرے

☆ ناظم جامعہ اشرف العلوم کنہواں شمس، مدھوبنی (بہار)۔

تو آگے کا عمل وہی ہوگا جو منصوص ہے، یعنی قذف ولعان وغیرہ، اگر عورت بچہ کی ماں صاحب فراش ہے تو بچہ اسی کے سپرد ہوگا۔ اور اگر بچہ کی ماں بھی نامعلوم ہو تو اس ٹسٹ کے ذریعہ ایک ظن کی بنیاد پر بچہ اسی مدعی کے حوالہ ہوگا "لصیانۃ الولد"۔

۲- ڈی این اے ٹسٹ چونکہ ہمارے خیال میں زیادہ سے زیادہ مفید ظن ہی ہوسکتا ہے اور اس کو مثبت شے ماننا مشکل ہے، اس لئے محض اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو یقینی طور پر قاتل کہنا سمجھنا اور حدود وقصاص کو ثابت ماننا صحیح نہیں ہوسکتا، ہاں سدّا لباب القتل و الفتنۃ ٹسٹ کو مرجح کہہ کر قاضی وحاکم اپنی صوابدید کے مطابق کوئی تعزیری سزا دے سکتے ہیں۔

۳- الف: اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو یقینی اور حتمی طور پر زانی قرار دینا تو سخت مشکل ہے ہی، باب زنا میں اس ٹسٹ کا اعتبار کرنا، اور محض تعزیر کے لئے بھی ظن کی حد تک ہی صحیح اسے قابل اعتبار سمجھنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ ایک محصن (یعنی زانی ملزم) پر قذف کو مستلزم ہوگا، جو بلا حجت قطعیہ صحیح نہیں، ورنہ حد قذف بھی لازم آسکتا ہے۔

اس لئے باب زنا میں اس ٹسٹ کا اعتبار صحیح نہیں، ہاں ٹسٹ کے بعد اگر وہ اقرار زنا کرلے تو اس کا حکم ظاہر ہی ہے، ورنہ غیر معتبر رہے گا۔

ہاں اگر وہ ملزم غیر مسلم ہو تو ہمارے خیال میں اس کی عدالت واحصان کے نہ ہونے کے سبب اس کے حق میں اس ٹسٹ کا مفید ظن ہونے کی حد تک اعتبار کیا جاسکتا ہے اور تعزیر کے لئے مؤثر ہوسکتا ہے۔

ب- اس کا حکم ہمارے خیال مین وہی ہے جو (۳-الف) میں عرض کیا گیا، اس لئے غیر مسلموں کی طرف سے اس طرح کی اجتماعی آبروریزی کے واقعات میں بطور دلیل ظنی اس ٹسٹ کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

۴- اس ٹسٹ کی حیثیت جب ایک مفید ظن تحقیق وتفتیش کی ہوئی تو ٹسٹ کے لئے غیر آمادہ

ملزم کو اس ٹسٹ پر مجبور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ کسی جرم و مجرم کی تفتیش میں تعاون دینا ہر شخص پر لازم ہے، یہ الگ بات ہوگی کہ محض اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو یقینی مجرم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ یقینی مجرم قرار دینے میں ہوسکتا ہے کہ بعض صورتوں میں اس کی حیثیت عرفی اور اس کی معروف عدالت مجروح ہوجائے اور اسے چور، ڈاکو، زانی اور غاصب وغیرہ کہنا پڑے، اس کی وہ عرفی حیثیت اور مشہور و معلوم عدالت جو یقینی تھی بلا کسی دلیل قطعی شہادت و اقرار کے محض ٹسٹ کی ظنی بنیاد پر مشکوک اور زائل شدہ کہنا شرعاً صحیح نہیں ہوسکتا، **"اليقين لايزول بالشك"** اور **"لا ضرر ولا ضرار في الاسلام"** کا یہی تقاضہ ہے۔

ہاں جہاں بہ نظر شریعت وصف عدالت ہی نہ ہو، مثلاً غیر مسلم کے حق میں، تو وہاں تعزیری سزاؤں کی حد تک اس ٹسٹ کے اعتبار کرنے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱۔ اس طرح کے ٹسٹ کا اصل مقصد استحکام نکاح اور مقصد نکاح یعنی طلب اولاد ہی ہوتا ہے۔ نکاح کے خواہش مند طرفین یہ چاہتے ہیں کہ جب ٹسٹ سے معلوم ہوجائے گا کہ فریق آخر نہ تو کسی موروثی متعدی مرض کا شکار ہے، نہ قوت تولید سے محروم ہے، تو یہ نکاح مستحکم و برقرار بھی رہے گا اور مقصد نکاح یعنی اولاد بھی حاصل ہوگی، اس اچھے مقاصد کے حصول میں چونکہ یہ ٹسٹ معاون ہوتا ہے، اس لئے اس کی اجازت دی جائے گی۔

شرط صرف یہ ہوگی کہ اگر ٹسٹ کے بعد یہ پتہ چلے کہ فریق آخر میں موروثی و متعدی مرض ہے یا اس میں قوت تولید سے محرومی کا خلقی عیب ہے، تو اس کی اشاعت اور بلا ضرورت دوسرے سے اس کا ذکر کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا ایک منفی اور نفسیاتی ضرر مطابق فریق پر مرتب ہوگا۔

اور "لا ضرر ولا ضرار فی الا[1] سلام کی ہدایت وتحکیم کے خلاف ہوگا، ہاں اگر کوئی تیسرا شخص نکاح کے ارادہ کے وقت ان دونوں میں سے کسی سے مشورہ مانگے تو "المستشار مؤتمن" کی ہدایت کے مطابق اس کا اظہار ضرورتاً اس کے لئے جائز ہوسکتا ہے، ورنہ ہرگز نہیں۔

اب اگر وہ دونوں ٹسٹ کی رپورٹ کے منفی معلوم ہوجانے، یا تیسرے شخص کے اس بر کے بعد صحیح صورتحال سے واقف ہوجانے کے باوجود نکاح پر متفق ہوجائیں، تو روکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ یہ بھی ایک بیماری ہے۔

"[1] ن الله لم ینزل داء [1] لاء نزل له شفاء" ہوا ہے۔

۲- رحم مادر میں زیر پرورش بچہ کے نقصان عقل، یا ناقص الاعضاء ہونے کا علم اگر اس ٹسٹ کے ذریعہ ہوجائے تو معروف مدت یعنی چار ماہ نفخ روح سے پہلے اسقاط کی اجازت ہوگی۔ اولاد سوء کے اندیشہ پر اسقاط یا عزل کی اجازت تو عندالاحناف ایک معروف مسئلہ ہے، لیکن یہ اسقاط محض جائز ہے لازم نہیں، اس لئے والدین کی اجازت ورضا کے بغیر اسقاط جائز نہیں ہوگا۔ اگر والدین اسقاط کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے بلند حوصلہ وہمت سے اس ناقص العقل والاعضاء کی ولادت سے مرتب ضرر کا ازخود التزام کررہے ہیں، ان کی ہمت افزائی ہونی چاہئے۔

چار ماہ کے پہلے اسقاط کو قتل نفس نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح ناقص العقل سے مراد یہاں وہ نقصان عقل نہیں جو از روئے حدیث عورتوں میں پایا جاتا ہے، بلکہ نقصان عقل سے مراد ہے معروف ومعلوم خلقی عقل وشعور کا فقدان، اس لئے ہمارے خیال میں اس طرح کا ٹسٹ اور پھر نتیجۃً اسقاط حمل بمدت مشروعہ کسی امر ممنوع کو مستلزم نہیں تو بنیادی طور پر اس کو مباح کہا جاسکتا ہے۔

۳- ممکنہ پیدائشی نقائص معلوم کرنے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کی اجازت ہوسکتی ہے، اگر

مقصد تدارک وعلاج ومعالجہ ہوتو بدرجہ اولی، اور اگر سلسلہ تولید کو منقطع کرنے کے لئے ہوتو برضاء زوجین بدرجہ ثانیہ۔ اس ٹسٹ کی اجازت کے لئے ہم زوجین کی رضامندی کو شرط کہتے ہیں۔ اس لئے کہ چونکہ اس ٹسٹ سے نفسیاتی طور پر کچھ منفی اثرات وضرر بھی ہو سکتے ہیں تو بصورت رضا گویا التزام ضرر کے بعد لزوم ضرر ہوگا تو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن جب زوجین اس پر راضی نہ ہوں گے اور زبردستی ٹسٹ کیا جائے گا تو جو کچھ بھی منفی اثرات اور نفسیاتی ضرر اس پر مرتب ہوگا وہ بدون التزام ہی لزوم ضرر ہوگا جو "لا ضرر ولا ضرار فی الا سلام" کے خلاف ہوگا اور ممنوع ہوگا۔

۴- یہ سوال تقریباً سوال سابق ہی ہے، اور مختصر جواب یہی ہوگا کہ جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے برضاء زوجین یہ ٹسٹ کیا جاسکتا ہے، تاکہ اس خلقی کمزوری کے تدارک وتلافی اور علاج ومعالجہ کی تدبیر کی جاسکے۔ شرعاً توکل علی اللہ کے ساتھ علاج وتدبیر کی ترغیب واجازت تو ایک معروف مسئلہ ہے۔ فلا حرج فیہ۔

۵- اگر کوئی شخص دماغی طور پر غیر متوازن ہو اور ظاہراً واضح طور پر اس کا مجنون ہونا بھی متصور ہو رہا ہو اور اس کے بعد جنیٹک ٹسٹ سے اس کے دماغی طور پر غیر متوازن ہونے کی بھی تائید وتوثیق ہو رہی ہے تو مجنون قرار دے کر جنون کی بنیاد پر جن شرائط کے ساتھ فسخ نکاح کی اجازت ہے ان شرائط کا لحاظ رکھتے ہوئے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

اسٹیم خلیے:

۱- جنینی اسٹیم سیل کو فی الحال جاندار اور ذی روح کی طرح قابل احترام کہنا مشکل ہے، گو وہ آئندہ مکمل انسان بننے کی بھی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ حکم شرعی موجودہ وبالفعل حالت پر لاگو ہوتا ہے، نہ کہ صرف بالقوہ ومتوقع صورت حال پر۔ یہ جنینی سیل کسی بھی طرح عام نظروں میں اور عرف

میں زندہ نہیں سمجھا جاتا، نہ اس میں ذی روح کی طرح کوئی حس وحرکت ہی محسوس ہوتی ہے اس لئے نہ اسے زندہ وجودوالا ذی روح کہا جاسکتا ہے اور نہ ویسا قابل احترام ہی۔

بایں ہمہ اس کا محض اتلاف اور بگاڑنا بھی صحیح نہیں ہوسکتا، کہ اضاعت وافساد تو کسی بھی شئ موجود کی مطلقا شرعا ممنوع ہے، کیونکہ گو وہ فی الحال مفید نہیں معلوم ہوتا مگر فی الحال کسی بھی وقت انسان کے حق میں یقیناً فائدہ بخش ہوسکتا ہے۔ لیکن جہاں مقصد اتلاف نہ ہو بلکہ اسے فائدہ بخش بنایا جارہا ہو گویا تخریب نہیں تعمیر ہورہی ہو، تو اس کی اجازت ہونی چاہئے، تعمیر کا مطلوب اور تخریب کا غیر محمود ہونا تو ایک مسلمہ اصل ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو چیز آج نہیں مگر کل ذی روح اور قابل احترام ہوسکتی ہے اس کا اتلاف فی الحال بھی غیر مباح اور لائق تعزیر ہوسکتا ہے، چنانچہ رحم میں موجود پانی کے اتلاف اور بیضہ صید کے اتلاف کو محرم کے حق میں جرم کہا گیا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لئے کہ اتلاف وافساد ہو نہ کہ تعمیر واصلاح۔

۲- اگر اس جینی اسٹیم سیل سے پورا عضو بنایا جاسکتا ہے تو اس کے لئے ضروری حد تک جینی اسٹیم مادر رحم میں زیر پرورش بچے، اور اسقاط شدہ جنین دونوں ہی سے لیا جاسکتا ہے، اور کارآمد عضو بنایا جاسکتا ہے تاکہ ضرورت مند انسان فائدہ اٹھا سکے اور اس عمل کو "خیر الناس من ینفع الناس" کے قبیل سے کہا جاسکتا ہے۔

ہاں رحم مادر میں زیر پرورش بچہ سے جینی اسٹیم سیل کے حاصل کرنے کے لئے یہ شرط ضرور ہوگی کہ اس سے اس بچہ کو کسی بھی سطح کا کوئی ضرر ونقصان نہ ہونے کا ظن غالب حاصل رہے، ورنہ پھر ممنوع ہوگا، "لا ضرر ولاضرار فی الاسلام" کی روشنی میں۔

اور عضو سازی کے لئے اس جینی اسٹیم سیل کا استعمال اولاً تو فی الحال غیر جاندار ہونے کے سبب ثانیاً مقصد ونیت کے حسن ہونے کے سبب خلاف احترام وادب نہیں کہا جاسکتا، ادب واحترام کے مفہوم کی جوہری حیثیت کے مدنظر ایک عمل اگر کبھی خلاف ادب واحترام ہوسکتا ہے، تو

وہی کام دوسرے انداز سے کیا جائے تو اسے خلاف ادب و احترام کہنا مشکل ہے۔ اس لئے ہمارے خیال میں مذکورہ بالا شرط اور قصد ونیت یعنی ضرورت مند انسان کی حاجت کی تکمیل کی نیت سے اس عمل کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۳- انسان کا جینی اسٹیم سیل لے کر کسی حیوانی جسم میں مطلوبہ اعضاء کی تیاری صحیح ہوگی۔ اور پھر اس عضو کی پیوندکاری حاجتمند انسان کے لئے بھی صحیح ہوگی، بہتر تو یہی ہے کہ اس کے لئے حلال جانور ہی کو استعمال کیا جائے، بدرجہ مجبوری حرام جانور کو بھی استعمال کیا جاسکتا ہے "لکون التوسع فی المعالجة"۔

۴- نافہ نال سے اسٹیم سیل لینا اگر چہ نومولود کے حق میں ایک فیصد بھی مضر نہ ہو اور ظن غالب ہو کہ اس عمل سے بچہ کسی خطرہ وضرر سے دوچار نہیں ہوگا تو لعدم الضرر اور حاجتمند انسان کی بوقت حاجت، حاجت روائی کی بنیاد پر اس کی بھی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی کی تکنیک اگر صحیح ہے، اس ٹیوب میں زوجین ہی کے نطفہ سے استقرار حمل کرایا گیا ہے تو اس حمل وجنین سے بھی جینی اسٹیم سیل حاصل کر کے مطلوبہ عضو بنایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اگر ٹیوب بے بی کی تکنیک ہی شرعاً غلط ہوگی تو اس حرام ذریعہ سے کسی جائز فائدہ کا حصول شرعاً صحیح نہیں کہا جاسکتا۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے پیدا شدہ مسائل کا شرعی حل

مولانا اختر امام عادل ☆

ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب:

ڈی این اے کی بنیاد دراصل علم التوارث اور خاندانی مشابہتوں پر ہے، اور ہر بچہ اپنے باپ اور ماں سے جو کروموزوم حاصل کرتا ہے وہ تاحیات اس کے اندر موجود ہوتے ہیں، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ کو اب ثبوت نسب کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، کبھی متنازع مسائل میں والدین کی تعیین کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے۔

علماء ہند کے یہاں اس سلسلے میں کوئی خاص بحث نہیں آئی ہے، لیکن علماء عرب اور یورپ وامریکہ کے علماء نے اس موضوع پر اچھا خاصا کام کیا ہے، کچھ علماء ثبوت نسب کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ کو موثر اور حجت شرعی تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک نسب کا معاملہ بہت نازک ہے، اس لئے قطعی اور روایتی ثبوتوں کے علاوہ کسی اور ذریعہ کو معیار بنانا احتیاط کے خلاف ہے۔

مگر زیادہ تر علماء محققین نے ثبوت نسب کے باب میں اس کو معتبر ذریعہ کے طور پر قبول کیا ہے، البتہ بعض علماء نے اس کو علی الاطلاق معتبر مانا ہے، جبکہ بہت سے علماء نے اس میں کچھ قیود وشرائط کا اضافہ کیا ہے، جو بالعموم کتب فقہیہ میں ''قیافہ'' اور ''قرعہ'' کے ذیل میں ذکر کئے گئے ہیں۔

☆ ناظم جامعہ ربانی، منورہ شریف، بہار۔

اس سلسلے میں کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے نزدیک ثبوت نسب کے معیار، اس کے اسباب و وسائل اور اس باب میں قرائن کی اہمیت وواقعیت پر ایک اجمالی نظر ڈال لی جائے۔

اسلام میں نسب کی اہمیت:

نسب، اصطلاح میں دو شخصوں کے درمیان قرابت کے اس رشتے کو کہتے ہیں، جو ولادت کی بنا پر قائم ہو، خواہ وہ مرد ہوں یا عورت، نسب کا عام مفہوم یہی ہے، البتہ نسب کا اطلاق بالعموم باپ کے رشتہ پر ہوتا ہے، ماں کے رشتہ پر نہیں، اس لئے کہ شرعی اور عرفی طور پر بچہ باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے، ماں کی طرف نہیں، اس سے لعان اور زنا دو حالتوں کا استثناء ہے۔

ثبوت نسب کی معتبر بنیاد:

شریعت اسلامی میں ثبوت نسب کے لئے فی زمانہ صرف ایک ذریعہ ہے، یعنی عقد نکاح، قدیم زمانہ میں جب غلامی کا رواج تھا، ''استیلاد'' بھی ایک اہم ذریعہ نسب تھا، یعنی کوئی شخص کسی باندی کو خرید کر اس سے جنسی تعلق قائم کرتا تھا اور وہ اس کی اولاد کی ماں بن جاتی تھی، لیکن اب ساری دنیا سے وہ مروجہ غلامی ناپید ہو چکی ہے، اس لئے اب ثبوت نسب کے لئے نکاح کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ نہیں رہ جائے گا۔

نکاح اگر صحیح طور پر ہوا یعنی اس کے تمام حدود وارکان کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو تو عقد نکاح سے چھ ماہ کی مدت کے بعد پیدا ہونے والا بچہ بالاجماع ثابت النسب ہوگا اور عورت کا شوہر ہی اس کے بچہ کا باپ قرار دیا جائے گا۔ اور اس کی بنیاد وہ مشہور روایت ہے جو حدیث کی معتبر کتب میں آئی ہے:

''الولد للفراش وللعاهر الحجر'' (صحیح بخاری مع فتح الباری: کتاب البیوع

۴/ ۱۱۶۷، صحیح مسلم: کتاب الرضاع ۲/ ۱۰۸۱)۔

(بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کو پتھر ملے گا)۔

اس حدیث کے مضمون سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نسب کے معاملہ میں اصل چیز فراش ہے، فراش صحیح کے بعد ناجائز بچہ بھی صاحب فراش کا جائز بچہ تصور ہوگا، اور فراش کے ہوتے ہوئے نہ جنسی تعلق کی بات زیر بحث آئے گی اور نہ بچے کی شکل وشباہت دیکھی جائے گی، بچہ ہر حال میں صاحب فراش کا ہوگا، یعنی قرائن اگر صاف طور پر بتاتے ہوں کہ بچہ ناجائز طور پر پیدا ہوا ہے، جب بھی فراش صحیح کے مقابلہ میں ان قرائن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اسی پس منظر میں رسول اللہ ﷺ سے منقول یہ روایات ہیں، جو حدیث کی معتبر کتابوں میں آئی ہیں:

۱- بخاری ومسلم دونوں کتابوں میں ایک روایت آئی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: میری بیوی کو ایک کالا بچہ پیدا ہوا ہے، یعنی خود اس کا رنگ صاف تھا اس کو یہ کالا بیٹا کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟ شبہ ہے کہ اس کی بیوی نے کسی ناجائز تعلق کی بنا پر یہ بچہ جنم دیا ہے، نبی کریم ﷺ نے اس کے سوال کا مطلب سمجھتے ہوئے دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے عرض کیا: ہاں! حضور ﷺ نے فرمایا: ان کا رنگ کیسا ہے؟ اس نے کہا: سرخ، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا کوئی اونٹ خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: یہ رنگ کہاں سے آیا؟، اس نے کہا شاید اوپر کی کسی رگ سے یہ رنگ کشید ہوا ہو؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ امکان تمہارے بیٹے میں بھی ہو سکتا ہے (صحیح بخاری مع فتح الباری ۹/ ۴۴۲، مسلم ۲/ ۱۱۲۷، ۱۱۲۸)۔

۲- اسی طرح ایک روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ بیان فرماتی ہیں کہ: سعد بن ابی وقاصؓ اور عبداللہ بن زمعہ ایک لڑکے کے سلسلے میں متنازع مقدمہ لے کر رسول اللہ ﷺ کی

خدمت میں حاضر ہوئے، سعد نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہ لڑکا میرے بھائی عتبہ کا لڑکا ہے، میرے بھائی نے مجھے بتا دیا تھا کہ یہ میرا لڑکا ہے، آپ اس بچہ کی شکل ملاحظہ فرمالیں، ان کے بالمقابل عبداللہ بن زمعہ کا دعوی تھا کہ یہ میرا بھائی ہے، اس لئے کہ اس کی ماں میرے بھائی کی فراش تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غور فرمایا تو بچہ واقعۃً عتبہ کے مشابہ تھا، لیکن آپ نے عبداللہ بن زمعہ کے حق میں فیصلہ فرمایا اور فرمایا: کہ بچہ فراش کا ہوگا اور زانی کو صرف پتھر ملے گا (صحیح البخاری مع الفتح ۱۲/ ۵۴)۔

ان دونوں واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فراش کے مقابلہ میں ظاہری رنگ وروپ کا اعتبار نہیں فرمایا اور بچہ کی نسبت فراش کی طرف فرمائی۔

شریعت اسلامیہ کا یہی وہ مزاج ہے جس کی بنا پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا کہ اگر نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان جنسی تعلق معلوم نہ ہو، بلکہ بظاہر حال ممکن بھی نہ ہو تو بھی چھ ماہ کے بعد پیدا ہونے والا بچہ ثابت النسب قرار پائے گا۔

دوسرے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ کی رائے شریعت کے مزاج سے زیادہ ہم آہنگ ہے، اگر عقد نکاح فاسد طور پر انجام پذیر ہو، یعنی اس کے ضروری شرائط کی تکمیل نہ کی گئی ہو، اس صورت میں بھی بچہ ثابت النسب ہوگا، بشرطیکہ فساد نکاح علماء کے درمیان مختلف فیہ نہ ہو، یا نکاح باطل طور پر انجام دیا گیا ہو، مگر شوہر کو اس کی حرمت کا علم نہ ہو، اور اگر فساد نکاح متفق علیہ ہو اور حد زنا سے فروتر ہو تو بھی بچہ ثابت النسب ہوگا (مواہب الجلیل ر ۴۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۶۲)۔

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ نسب کے باب میں فقہ اسلامی کس قدر حساس ہے۔

ثبوت فراش کے ذرائع:

ثبوت نسب کا حقیقی ذریعہ تو صرف فراش ہے جو نکاح سے حاصل ہو، مگر فراش کے

ثبوت اور علم کے لئے فقہ اسلامی میں چند ذرائع اور قرائن کا اعتبار کیا گیا ہے، ان میں سے ایک قیافہ بھی ہے۔

قیافہ: قیافہ کا لغوی معنی آثار کی تلاش ہے، تاکہ شباہت اور رنگ و روپ کے ذریعہ کسی کے باپ یا بیٹے کا سراغ لگایا جاسکے (لسان العرب اور القاموس المحیط مادۃ "قوف")۔

اور فقہی اصطلاح میں "قائف" ایسے شخص کو کہتے ہیں جو اپنی فراست اور بچہ کے اعضاء کے جائزہ سے اس کے نسب کا پتہ چلائے (التعریفات للجرجانی ر ۱۷۱)۔

ثبوت نسب کے باب میں قیافہ کا اعتبار ہے یا نہیں؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، فقہاء حنفیہ اس کا اعتبار نہیں کرتے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ (فی الجملہ) اس کا اعتبار کرتے ہیں (بدایۃ المجتہد ۲ ر ۳۸، المبسوط ۱۹ ر ۱۵، مواہب الجلیل ۵ ر ۲۴۷، مغنی المحتاج ۴ ر ۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷ ر ۴۸۲، منتہی الارادات ۲ ر ۳۴۴)۔

جمہور فقہاء نے اپنے موقف کی بنیاد بعض روایات پر رکھی ہے:

حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے تو بہت خوش تھے، خوشی سے آپ کا چہرہ انور دمک رہا تھا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم کو معلوم ہے کہ مجزز (ایک قیافہ شناس) نے ابھی زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کو دیکھا اور کہا کہ یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں، حضور ﷺ کو یہ خوشی اس لئے ہوئی تھی کہ عہد جاہلیت میں کچھ لوگ حضرت اسامہؓ کے نسب کے بارے میں نکتہ چینی کرتے تھے، اس لئے کہ ان کا رنگ انتہائی سیاہ تھا، جبکہ حضرت زید روئی کی طرح صاف تھے (صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۲ ر ۵۶، مسلم ۲ ر ۱۰۸۲، ابوداؤد ۲ ر ۷۰۰)۔

اس روایت سے یہ استدلال کیا گیا کہ حضور اکرم ﷺ نے ایک قیافہ شناس کے قول کو حجت کے طور پر قبول فرمایا، حالانکہ اس مسرت کی توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ اہل جاہلیت چونکہ قیافہ کو مانتے تھے اس لئے ایک قیافہ شناس کا قول خود ان کے خلاف ہوگیا تھا، اور یہ خوشی ایک

فطری بات تھی، گو ضروری نہیں کہ اس کو شرعی حجت کے طور پر مانا گیا ہو۔

اور غالباً اسی احتمال کی بنا پر حنفیہ نے اس روایت کو شرعی حجت کے طور پر قبول نہیں کیا۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ عہد جاہلیت کے ان بچوں کے بارے میں قیافہ شناسوں کو بلاتے تھے، جن کے کئی دعویدار عہد اسلامی میں سامنے آتے تھے، اور یہ ساری کارروائی صحابہ کے سامنے ہوتی تھی اور کسی صحابی سے اس کے خلاف نکیر منقول نہیں ہے (نیل الاوطار ۴؍ ۲۷۷، موطا امام مالک ۲؍ ۲۵۱)۔

حنفیہ قیافہ کو کہانت کی طرح مذموم وحرام نہیں مانتے اور نہ اس کو ذریعہ ثبوت کا درجہ دیتے ہیں، البتہ ان کا خیال ہے کہ شریعت میں نسب کا معیار صرف فراش ہے، اور قیافہ سے فراش کا ثبوت نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ فلاں شخص کے نطفہ سے یہ پیدا ہوا ہے، مگر نطفہ جائز طور پر استعمال ہوا ہے یا ناجائز طور پر اس کا ثبوت نہیں ملتا، نیز شوہر کی جانب سے نسب کے انکار کی صورت میں شریعت نے لعان کا حکم دیا ہے، ''قیافہ'' کا کچھ بھی اعتبار نہیں کیا ہے (المبسوط ۱۷؍ ۷۰)۔

بہر حال قطع نظر اس سے کہ حنفیہ کا موقف زیادہ مضبوط ہے یا جمہور فقہاء کا، اس بحث سے فی الجملہ اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء اسلام کی ایک معتد بہ تعداد ثبوت نسب کے بارے میں قیافہ کو مؤثر تسلیم کرتی ہے، البتہ ان حضرات نے اس کے لئے کچھ شرائط وحدود مقرر کئے ہیں:

۱- بصیرت وتجربہ: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بغیر تجربہ وبصیرت کے قیافہ شناس کا قول معتبر نہیں ہے، پھر تجربہ وبصیرت کے لئے ان کے یہاں ایک معیار ہے، جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے (حاشیۃ الجمل ۵؍ ۴۳۵، المغنی ۵؍ ۷۷۰)۔

۲- عدالت: فقہاء شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک عدالت بھی شرط ہے، اس لئے کہ اس پر حکم شرعی کی بنیاد ہے، فقہاء مالکیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں (المغنی ۵؍ ۷۶۹، منتہی الارادات ۲؍ ۴۸۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵؍ ۴۳۵، تبصرۃ الحکام ۲؍ ۱۰۸)۔

۳-تعدد: جمہور کے نزدیک زیادہ مضبوط قول یہ ہے کہ ثبوت نسب کے باب میں قیافہ شناس کے لئے عدد کی شرط نہیں ہے، جبکہ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عدد شرط ہے، دراصل اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ قیافہ شناس کے قول کو شہادت کے خانہ میں رکھا جائے یا روایت کے خانہ میں، جولوگ اس کو شہادت کے خانہ میں رکھتے ہیں وہ عدد ضروری قرار دیتے ہیں، اور جو روایت کے خانہ میں رکھتے ہیں ان کے نزدیک عدد کی کوئی قید نہیں ہے (تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸، المغنی ۵/ ۷۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۸۸)۔

۴-اسلام: شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک قیافہ شناس کا مسلمان ہونا شرط ہے۔

۵-ذکورۃ وحرمت: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق ذکورۃ وحرمت شرط ہے، جبکہ ایک مرجوح قول ان کے یہاں یہ بھی ملتا ہے کہ یہ دونوں چیزیں شرط نہیں ہیں (منتہی الارادات ۲/ ۴۸۹، المبدع ۵/ ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۸۸)۔

۶-موقع تہمت سے پاک ہونا: شافعیہ نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ قیافہ شناس کا قول اسی مقام پر معتبر ہوگا جو موقعہ تہمت سے پاک ہو، مثلاً قیافہ کے ذریعہ جس کے نسب کی نفی کی جارہی ہے اس سے کسی قسم کی دشمنی نہ ہو، یا جس کے لئے نسب ثابت کیا جارہا ہو اس سے اصل یا فرع کا رشتہ نہ ہو (نہایۃ المحتاج ۸/ ۷ ۱۵)۔

۷-کوئی مانع شرعی موجود نہ ہو، مثلاً اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے بچے کے نسب کا انکار کرے تو اس کی گنجائش نہیں ہوگی اور اس پر لعان واجب ہوگا (زاد المعاد ۵/ ۴۲۲)۔

۸-قیافہ کا اعتبار صرف بچے میں ہوگا، جس کے بارے میں دو شخصوں کے درمیان اختلاف ہو اور کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو رافع اختلاف ہو، مثلاً وطی بالشبہ کی بنا پر حمل ہو جائے اور اس سے پیدا ہونے والے بچے میں اختلاف ہو، اگر کسی مجہول النسب بچے کا صرف ایک مدعی ہو تو قیافہ کی ضرورت نہیں (المغنی ۵/ ۴۳۶)۔

۹-شافعیہ نے قضاء قاضی کی بھی قید لگائی ہے، قضاء قاضی یا اس کے دیئے ہوئے

اختیار کے بغیر قیافہ کے ذریعہ کہی ہوئی بات نافذ نہیں ہوگی (حاشیۃ الجمل ۵ر ۴۳۶)۔

۱۰- مالکیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ زیر بحث بچہ زندہ ہو، مردہ بچے کے لئے قیافہ کا اعتبار نہیں (مواہب الجلیل ۵ر ۲۴۸)۔

شافعیہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک مردہ بچے کے لئے بھی قیافہ کا اعتبار ہے، بشرطیکہ لاش میں تغیر نہ آیا ہو، یا وہ دفن نہ کردی گئی ہو (مغنی المحتاج ۴ر ۴۸۹)۔

۱۱- جس شخص کی طرف بچہ کو منسوب کرنا ہو اس کا زندہ ہونا بھی اکثر مالکیہ کے نزدیک شرط ہے، مردہ شخص کی طرف کسی بچے کو قیافہ کی بنیاد پر منسوب کرنا درست نہیں (التاج والاکلیل للمواق بہامش مواہب الجلیل ۵ر ۲۴۸)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے (مغنی المحتاج ۴ر ۴۸۹، منتہی الارادات ۲ر ۴۸۷)۔

اختلاف کی صورت:

اگر قیافہ شناس ایک سے زائد ہوں اور ان کی رپورٹ میں اختلاف واقع ہو جائے، اس صورت میں اگر ان کے درمیان جمع وتطبیق ممکن ہو تو کوئی بات نہیں، ورنہ تعداد یا قوت شباہت یا اور کسی بنیاد پر جو زیادہ قابل ترجیح ہوگا اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معاملہ خود اس بچے پر محمول کردیا جائے گا جس کے نسب کا مسئلہ زیر بحث ہے، اگر وہ بالغ ہو تو اسی وقت اور نابالغ ہو تو بعد بلوغ جس کی طرف اس کا رجحان ہوگا اس کی طرف منسوب کردیا جائے گا (بدایۃ المجتہد ۲ر ۳۴۸، مغنی المحتاج ۵ر ۷۷)۔

قرعہ:

بعض فقہاء کے نزدیک قرعہ سے بھی ثبوت نسب ہوتا ہے، حضرت امام شافعیؒ کا ایک

قول،امام احمدؒ کی ایک روایت،بعض مالکیہ،ظاہریہ،اوراسحاق بن راہویہؒ کی رائے یہی ہے،مگر یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثبوت نسب کے لئے پیش کئے جانے والے دو بینہ کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قرعہ کے ذریعہ کسی ایک کو ترجیح دی جاسکتی ہے (شرح الجلال المعلی علی المنہاج ۳/ ۱۳۰، الأم ۶/ ۲۴۶،المہذب ا/ ۳۴۳،المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۴۷،بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۱۰)۔

زیر بحث مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے فقہاء کی صراحت بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کہ حدود کے نفاذ کے لئے قرائن اور شباہت کافی نہیں ہیں،خواہ وہ کتنے ہی مضبوط کیوں نہ ہوں، بلکہ اس کے لئے اقرار اور شہادت ضروری ہے،اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت سے ہوتی ہے جو بخاری اور مسلم میں آئی ہے۔

حضرت عویمرؓ کے لعان کے قصہ میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دعا فرمائی: ''اللهم بین ''(اے اللہ حقیقت حال واضح فرمادے) اس کے بعد عورت کو ولادت ہوئی تو بچہ بالکل اس شخص کا ہم شکل تھا جس کی نسبت سے عورت پر الزام لگایا گیا تھا، پھر حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان کارروائی فرمائی۔ حضرت ابن عباسؓ اپنی مجلس میں یہ روایت بیان کررہے تھے، دوران گفتگو ایک شخص نے کہا: حضرت! اسی عورت کے تعلق سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میں کسی کو بغیر بینہ رجم کرتا تو اس عورت کو ضرور کرتا، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: نہیں، وہ عورت دوسری تھی جو اسلام میں بدزبانی کرتی تھی (صحیح البخاری مع الفتح ۹/ ۴۵۴ تا ۴۵۶، حدیث نمبر ۵۳۰۰)۔

ثبوت نسب میں ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

مذکورہ تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ نسب کے معاملہ میں کس قدر محتاط اور حساس ہے، اور ہر ممکن کوشش کرتی ہے کہ نسب کسی طرح ضائع نہ ہو اور سوسائٹی میں کوئی ایسا بچہ نہ رہے جس کا نسب قانونی طور پر ثابت نہ ہو، اس لئے اس نے ظاہر فراش، شہادت، اقرار اور بعض فقہاء کے نزدیک قیافہ اور قرعہ کو بھی ثبوت نسب کے وسائل کے طور پر قبول کیا ہے، اور

ثبوت ولادت کے لئے محض ایک عورت کی شہادت، ممکنہ دعوی اور ظاہر فراش کو کافی قرار دیا ہے، گویا شریعت کا مزاج یہ ہے کہ ثبوت نسب کے بارے میں ایسے کسی ثبوت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے جس میں کچھ بھی واقعیت ہو، اس پس منظر میں ڈی این اے ٹسٹ کو دیکھا جائے تو یہ کافی حد تک قابل قبول ثبوت ہے، اس سے ایسے مواقع پر استفادہ کی گنجائش ہونی چاہئے جہاں ثبوت نسب میں کسی قسم کا شک وشبہ پایا جائے۔

یقینی مواقع پر اس کے استعمال کی گنجائش نہ ہوگی، مثلاً فراش کے بالمقابل کسی قسم کے ٹسٹ کا اعتبار نہ ہوگا، اگر کوئی اس ٹسٹ کے بنا پر نسب کا انکار کرے تو اس پر از روئے قانون شرع لعان واجب ہوگا۔

اسی طرح بینہ (اقرار، شہادت) کے مقابلہ میں بھی اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوگی، اور اس ٹسٹ کی بنا پر اس اقرار یا شہادت سے ثابت ہونے والے نسب کو باطل یا مشکوک نہیں کہا جا سکے گا۔

البتہ جن مواقع پر ظاہر فراش، یا بینہ موجود نہ ہو، اور کسی بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں اور بچہ مجہول النسب ہو یا لاوارث طور پر ملا ہو یا اسپتال میں خلط ملط ہو گیا ہو، یا وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کے بعد حمل ہو، اور شبہ ہو کہ یہ شوہر کا لڑکا ہے یا وطی کرنے والے شخص کا، یا شک ہو گیا کہ نکاح کے بعد مدت حمل (٦ ماہ) سے کم میں تو بچہ پیدا نہیں ہوا؟ یا جنگی حالت میں بچے خلط ملط ہو جائیں وغیرہ، تو ان مواقع پر ڈی این اے ٹسٹ کو بنیاد بنانا درست ہوگا، اس لئے کہ سائنسدانوں کے دعوی اور تجربہ کے مطابق ڈی این اے ٹسٹ ''قیافہ'' سے بدرجہا بہتر ذریعہ شناخت ہے، اور اس میں غلطی کے امکانات بہت کم ہیں، اور یہ ساری کارروائی یقینی طور پر ہوتی ہے، اور کمپیوٹر میں ریکارڈ ہوتی رہتی ہے، اس لئے اس میں دھاندلی یا غلطی کا امکان نہیں کے برابر ہے۔

البتہ اس میں ان شرائط کا لحاظ ہونا چاہئے جس کا تذکرہ فقہاء نے ''قیافہ'' کے تحت کیا

ہے، یعنی بصیرت و تجربہ اور تعداد، عدالت وغیرہ، البتہ غیر مسلم ممالک میں عدالت اور اسلام کی شرطوں کا لحاظ کرنا بہت مشکل ہے، اس لئے میرے خیال میں غیر مسلم ملکوں میں ان دونوں شرطوں کو نظر انداز کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، اور اس کی کئی وجوہات ہیں:

۱- ایک تو اس بنا پر کہ غیر مسلم ملکوں میں ان شرطوں کی رعایت بہت مشکل ہے۔

۲- دوسرے عدالت اور اسلام کی شرط متفق علیہ نہیں ہے، جمہور فقہاء ان کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن بعض فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے، اس لئے بحالت مجبوری بعض فقہاء کا قول اختیار کرنا زیادہ آسان ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳/ ۹۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸)۔

۳- اس ٹسٹ کا تعلق کسی مخصوص شخص کی رؤیت، مشاہدہ یا تجزیہ سے نہیں ہے کہ اس کے لئے یہ شرطیں مطلوب ہوں، یہ تمام تر کارروائی مشین سے ہوتی ہے، اس لئے کسی بھی معتبر اور باخبر شخص کی رپورٹ پر اعتماد کرنا درست ہوگا۔

بلکہ خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے جو تعدد کی قید لگائی ہے اس کی بھی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک تعدد شرط نہیں ہے (تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸)، نیز مشینی ٹسٹ میں بالعموم ایسی غلطی کا امکان نہیں ہوتا کہ دوبارہ مشینی ٹسٹ کرانے کی نوبت آئے، جب تک کہ مشین خراب نہ ہو اس کی رپورٹ عموماً درست ہی ہوتی ہے، محققین کے قول کے مطابق ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ ننانوے فی صد سے بھی زیادہ درست ہوتی ہے (التحقیق الجنائی العلمی والعملی: محمد شعیر، ص ۲۱۱، البصمۃ الوراثیۃ ومجالات الاستفادۃ عنہا: وہبہ زحیلی، ص ۲۰)۔

کویت میں جنیٹک سائنس اور ڈی این اے کے موضوع پر ایک کانفرنس (بتاریخ ۲۳- ۲۵ جمادی الآخرۃ ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۳- ۱۱۵ کتوبر ۱۹۹۸ء) منعقد ہوئی تھی، اس کانفرنس نے اپنی قراردادوں میں اس کی سفارش کی ہے کہ ڈی این اے اور جنیٹک تحقیقات سے ثبوت نسب کے معاملہ میں استفادہ کرنے میں شرعی طور پر کچھ حرج نہیں ہے، اس لئے کہ آج یہ قطعی

قرائن کا درجہ حاصل کر چکے ہیں، اور قرائن قطعیہ کا اعتبار فقہاء متقدمین کے یہاں معروف ہے (مجلۃ الفقہ الإسلامی، السنۃ الرابعۃ عشرۃ، العدد السادس عشر، ص ۵۴)۔

البتہ یہاں فقہاء حنفیہ کے اس نکتہ کو نظر انداز کرنا درست نہ ہوگا کہ قیافہ یا ڈی این اے تحقیقات سے زیادہ سے زیادہ نطفہ کا ثبوت ملتا ہے، فراش کا نہیں، جبکہ ثبوت نسب کے لئے فراش ضروری ہے، اس لئے ایسے تمام مواقع جہاں فراش موجود ہو، البتہ اس کے اندر خلط یا اشتباہ پیدا ہوگیا ہو کہ کس فراش سے کونسا بچہ پیدا ہوا ہے؟ یا فراش اپنے معیار و میعاد پر پوری طرح اتر رہا ہے یا نہیں؟ وہاں ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ جائز ہوگا۔

۲-ثبوت جرم کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

آج کل مجرمین کی تحقیق وشناخت کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال ہورہا ہے، مثلاً جائے واردات پر مجرم کی کوئی چیز مل جائے، جیسے بال یا خون یا منی وغیرہ تو اس کے تجزیہ وتحقیق سے مجرم کی شناخت کی جاتی ہے، اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ہمیں بنیادی طور پر دو تین باتوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا:

۱-اسلام کے نزدیک جرائم کے ثبوت کے لئے بینہ ضروری ہے، جرم کی شدت کے اعتبار سے بینہ کے درجات میں تفاوت ہوتا ہے، مثلاً زنا کے ثبوت کے لئے چار عادل گواہ ضروری ہیں، قتل اور دیگر معاملات کے لئے دو عادل گواہ کافی ہیں، کبھی ایک مرد دو عورتوں کی گواہی کافی ہوتی ہے، کبھی نکول اور یمین بینہ بن جاتا ہے، کبھی اقرار دلیل جرم بنتا ہے، کبھی پچاس قسم بینہ بنتے ہیں، جیسے قسامۃ کے مسئلے میں، اور بعض حالات میں قرائن کے ذریعہ بھی حاکم حقیقت حال تک پہنچتا ہے، وغیرہ۔

دراصل بینہ ایسے ثبوت کا نام ہے جس سے پوری طرح حق یا جرم واضح ہوجائے اور

دعوی کی صورت میں صحت دعوی ظاہر ہو جائے، اور حدیث پاک کے اس اصول کو اسی پس منظر میں دیکھنا چاہئے:

البينة على المدعى، واليمين على من أنكر، الحديث(ترمذی ۳/ ۶۲۹)۔
(مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے)۔

علامہ ابن قیمؒ نے ایسے دلائل، قرائن اور ثبوتوں پر مستقل ایک کتاب ''الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ'' کے نام سے لکھی ہے، جو شریعت میں معتبر اور قابل قبول ہے، ابن قیم کی بحث قرائن وشواہد کے موضوع پر کافی بصیرت افروز اور چشم کشا ہے، ان کی بحث سے ایک مختصر اقتباس یہاں پیش کیا جاتا ہے:

انہوں نے بعض دوستوں کے حوالہ سے ایک بہت ہی اہم سوال اٹھایا ہے کہ اگر حاکم کے پاس بعض ایسے مقدمات آئیں جن میں ظاہری بینہ یا اقرار موجود نہ ہو، لیکن وہ فراست اور قرائن کے ذریعہ حقیقت واقعہ تک پہنچ جائے، تو کیا کرنا چاہئے؟

ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ ایسے معاملات میں صرف ظاہری بینات واقرار پر اصرار کرنا بہت سے حقوق وواجبات کے ضیاع کا موجب ہوگا اور اس سے ظلم وفساد کا دروازہ کھل سکتا ہے۔

ابن قیمؒ نے قرآن وحدیث کی متعدد نصوص کے حوالے دیئے ہیں، جن میں شواہد و قرائن پر فیصلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

مثلاً آیت کریمہ ہے: ''ا ن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين'' (سورۂ یوسف: ۲۶) (اگر ان کی قمیص آگے سے پھٹی ہے تو عورت سچی ہے اور وہ جھوٹے ہیں)۔

حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس ایک بچہ کا مقدمہ پیش ہوا، جس پر دو عورتوں کا دعوی تھا، کہ یہ میرا بیٹا ہے جس میں ایک عورت بڑی تھی اور ایک چھوٹی، حضرت داؤدؑ نے بڑی کے حق

میں فیصلہ کردیا، حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا: چھری لاؤ، چیر کر تم دونوں کے درمیان تقسیم کردوں، بڑی عورت پر اس کا کوئی خاص اثر نہ ہوا، مگر چھوٹی کہنے لگی، ایسا نہ کریں، اللہ آپ پر رحم فرمائے، بچے کو بڑی ہی کے پاس رہنے دیں، میں اپنے حق سے دستبردار ہوتی ہوں (اس قرینہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام نے اندازہ کرلیا کہ بچہ دراصل چھوٹی کا ہے، چنانچہ پھر فیصلہ چھوٹی کے لئے کیا گیا)۔

-قسامۃ کے مسئلہ میں بھی محض ''لوث'' ہی کی بناپر پچاس آدمیوں سے قسم لی جاتی ہے، ''لوث'' اسی قرینہ اور شبہ کا نام ہے جس کی بنا پر کچھ لوگ شبہ کے دائرے میں آتے ہیں۔

-حضرت عمرؓ اپنے دور میں بے شوہر اور بے آقا والی عورت کو رجم فرماتے تھے جس کو حمل ظاہر ہوتا، حمل تو محض ظاہری قرینہ ہی ہے، اس پر بینہ کا اطلاق تو ہو نہیں سکتا۔

-حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کسی شرابی کی منہ کی بدبو یا شراب کی قے کے بنا پر بھی حد جاری فرماتے تھے۔

-اسی طرح ائمہ وخلفا کسی ایسے متہم شخص کو چوری کے الزام میں ماخوذ کرتے تھے جس کے گھر میں چوری کا سامان ملتا تھا، اس پر چوری کی سزا نافذ کرتے تھے، خلفاء اور امراء کا یہ معمول ہمیشہ سے رہا ہے۔

-یمین سے نکول کے بنا پر جو فیصلہ ہوتا ہے وہ بھی ظاہر ہے کہ ایک قرینہ ہی ہے، اس بات کا کہ یہ شخص اپنے دعوی میں جھوٹا ہے۔

-غزوہ بدر میں عفراء کے دونوں بیٹوں نے ابوجہل کے قتل کا دعوی پیش کیا تو حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم لوگوں نے اپنی تلوار پونچھ دی ہیں؟ ان دونوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے دونوں کی تلواریں ملاحظہ فرمائیں، اور فرمایا: تم دونوں برابر کے شریک ہو (بخاری مع الفتح ۶/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴۳، مسلم ۲/ ۱۳۷۳)۔

-ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے خیبر کے سفر کا ارادہ کیا، اور خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوا، میں نے اپنا ارادہ عرض کیا،

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میرے وکیل کے پاس پہنچو تو اس سے پندرہ وسق وصول کرو، جب وہ تم سے کوئی نشانی طلب کرے تو اپنا ہاتھ اس کی ہنسلی کی ہڈی پر رکھ دینا، تو اس علامت سے وہ پہچان کر مال حوالہ کردے گا۔

اسی طرح کی مثالوں سے ابن قیمؒ نے ثابت کیا ہے کہ بعض مواقع پر قرائن وشواہد اور فراست وبصیرت کا اعتبار کرنا ضروری ہوجاتا ہے، ورنہ بہت سے حقوق کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

ابن قیمؒ نے آخر میں اس قاعدہ کلیہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ رسولوں اور پیغمبروں کی بعثت اور ادیان وشرائع کے نزول کا مقصد قیام عدل ہے، جب عدل کے نشانات ظاہر ہوجائیں خواہ وہ کسی بھی طور پر ہوں، امت پر نفاذ عدل کی ذمہ داری آجاتی ہے، اس لئے کوئی محدود اور مخصوص معیار نہیں ہے، جرائم کے تنوع کے لحاظ سے ان کی تحقیقات میں بھی تنوع ہوسکتا ہے (الطرق الحکمیہ ۲/۱۷-)۔

۳- حدود کے بارے میں شریعت کا اصول یہ ہے کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہوجاتے ہیں (رواہ ابن عدی فی الکامل عن ابن عباس، الجامع الصغیر للسیوطی ۱/ ۱۴)۔

اسی طرح ایک حدیث ہے:

"ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"، رواه ابن أبي شيبة والترمذي والحاكم والبيهقي عن عائشة وهو صحيح (الجامع الصغیر للسیوطی ۱/ ۱۴)۔

(مسلمانوں سے حدود کو حتی الامکان دفع کرو، اگر مسلمان کے لئے کوئی گنجائش نکلتی ہو تو ضرور نکالو، اس لئے کہ امام کا غلطی سے معاف کردینا بہتر ہے اس بات سے کہ غلطی سے سزا دے)۔

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ موجودہ زمانہ کا معتبر ذریعہ تحقیق ہے، اور فقہی لحاظ سے اگر اس کو "بینہ" (اقرار وشہادت) کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا ہے تو کم از کم قرائن قطعیہ اور شواہد میں ضرور شامل کیا جاسکتا ہے، بلکہ دیکھا جائے تو اس کا درجہ قرائن وشواہد سے بدرجہا بلند ہے، اس لئے کہ قرائن کی بنیاد ظن وتخمین پر ہے، جبکہ ڈی این اے کی بنیاد علم وتحقیق پر ہے، غلطی کے امکانات یہاں ایک فیصد سے بھی کم ہیں، جبکہ ظن وتخمین میں غلطی کے امکانات زیادہ ہیں۔

اس تناظر میں ڈی این اے ٹسٹ کو جرائم کی تحقیق وتفتیش کے دوران ایک خاص اہمیت ملنی چاہئے، اور ایسے تمام مقدمات جن میں حدود وقصاص کی نوبت نہ آئے اس کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے، اور دیگر کئی دلائل اور ثبوتوں کے ساتھ اس کا بھی لحاظ کیا جاسکتا ہے۔

البتہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ صرف ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کے خلاف یقینی طور پر فرد جرم عائد نہیں کی جاسکتی، کیونکہ ڈی این اے ٹسٹ صرف اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ متہم شخص مقام واردات پر موجود تھا، شریک جرم ہونے پر کوئی ثبوت فراہم نہیں کرتا، اور ظاہر ہے کہ کسی شخص کی مقام واردات پر موجودگی اس کے مجرم ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ شیخ وہبہ زحیلی نے اپنے مضمون میں اس پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے (دیکھئے: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة عنها)۔

میرے خیال میں ایسے معاملات میں بہتر یہ ہے کہ قاضی رپورٹ کی روشنی میں متہم شخص سے اقرار کرانے کی کوشش کرے، اور رپورٹ کے بعد انسان احساس شکست کی بنا پر تھوڑا دباؤ ڈالنے یا حکمت عملی اختیار کرنے پر بآسانی اقرار کرسکتا ہے، اور پھر سزا کی تمام تر کارروائی اس اقرار کی بنیاد پر کرے، یہ طریقہ کار زیادہ محفوظ محتاط اور شرعی اصولوں سے زیادہ ہم آہنگ ہوگا۔

قاتل کی شناخت:

اس اصول پر قاتل کی شناخت، کی جاسکتی ہے، مگر جب تک اقرار یا شہادت میسر نہ

آ جائے حدود و قصاص کا نفاذ نہیں کیا جائے گا، البتہ تعزیرات یا دیت کے تحت قاضی کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔

زانی کی شناخت:

الف: جہاں تک زانی کی شناخت کا تعلق ہے، تو عورت کے جسم سے مادہ منویہ لے کر جو ڈی این اے ٹسٹ کیا جاتا ہے اس سے مجرم کی شناخت ننانوے فیصد ہو جاتی ہے، اور یہ ٹسٹ مقام واردات پر صرف مجرم کی موجودگی ظاہر نہیں کرتا بلکہ جرم میں شرکت کو بھی ظاہر کرتا ہے۔

اور صرف اس ٹسٹ کی بنیاد پر بھی مجرم کی شناخت ہو جاتی ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ زنا کا معاملہ تعزیرات اسلامی میں سب سے زیادہ اہم ہے، اور اس کے لئے ثبوتوں کا معیار سب سے زیادہ سخت رکھا گیا ہے، اس لئے اس رپورٹ کے بعد بھی اقرار یا شہادت کی ضرورت ہے، اس کے بغیر حد زنا جاری نہیں کی جا سکتی، البتہ حد زنا سے فروتر کچھ دوسری تعزیرات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

ب- اسی طرح اجتماعی آبروریزی میں بھی تنہا اس ٹسٹ پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ محققین سائنس کے بقول اجتماعی آبروریزی کے کیس میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کر سکتے ہیں۔

اسی طرح جس جرم میں کئی اشخاص ملوث ہوں، اور الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن دیگر بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہ ہوں، تو قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کر سکتا ہے، اس لئے کہ قانونی مراحل کی تکمیل کے لئے یہ ٹسٹ ضروری ہے۔

البتہ اس کے لئے ان شرائط و قیود کی رعایت ضروری ہوگی جن کا ذکر اس سے قبل ثبوت نسب کے ذیل میں کیا گیا ہے، تاکہ رپورٹ زیادہ سے زیادہ قابل اطمینان ہو سکے۔

نکاح سے قبل زوجین کا جنیٹک ٹسٹ:

آج بہت سے ترقی پذیر اور ترقی یافتہ ملکوں میں نکاح سے قبل زوجین کے جنیٹک ٹسٹ کا رواج ہورہا ہے، اور اس کا مقصد خوشگوار ازدواجی زندگی کے لئے پیش بندی کرنا ہے، اس ٹسٹ کے ذریعہ بہت سی موروثی بیماریوں کا پتہ چلتا ہے، جو کسی دوسرے ذریعہ سے ممکن نہیں، سائنس دانوں کے دعوی کے مطابق ۱۹۹۸ء تک تقریباً آٹھ ہزار موروثی بیماریوں کا اس کے ذریعہ پتہ چلا ہے، اور یہ بیماریاں بہت سی اس قسم کی ہیں جو عام زندگی میں اس وقت تک محسوس نہیں ہوتیں جب تک کہ خاندان کے کسی فرد میں ظاہر نہ ہوجائیں، اور تحقیق سے یہ بھی پتہ چلا ہے کہ بہت سی بیماریاں نسلوں تک ظاہر نہیں ہوتیں، یا خاندان کے ہر فرد میں ظاہر نہیں ہوتیں، لیکن جس جین کے باعث وہ بیماریاں جنم لیتی ہیں، اگر اسی خاندان میں اس جین کے حامل شخص کی شادی کردی جائے تو دونوں کے جین سے ان کی ذریت میں خطرناک امراض پیدا ہوسکتے ہیں، لیکن اگر اس شخص کی شادی کسی دوسرے خاندان میں کی جائے جس میں وہ جین نہیں ہے تو دونوں کی پوری نسل عام حالات میں ان بیماریوں سے محفوظ رہ سکتی ہے۔

انہی وجوہات کے پیش نظر بہت سے ملکوں کے محکمہ صحت نے بھی اس جانب خصوصی توجہ کی ہے، اور شادی سے قبل صحت کا سرٹیفکٹ حاصل کرنے کی زوجین کو ہدایت دی ہے، اس ٹسٹ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ شادی بارآور ہوگی یا نہیں؟ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین میں تولیدی جراثیم ہونے کے باوجود کسی جین کے نہ ہونے یا کسی جین کے اتصال کی بنا پر عورت بانجھ پن کا شکار ہوجاتی ہے، اسی طرح بہت سے متعدی اور جنسی امراض کا بھی پتہ چلتا ہے، اور یہ بھی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ اگلی نسل میں جو بچے پیدا ہوں گے وہ پیدائشی نقائص کے حامل ہوں گے یا نہیں؟ اگر اس قسم کی تحقیقات بآسانی ہوسکتی ہوں اور ازدواجی زندگی کے لئے ان کی بنا پر تحفظات حاصل ہوتے ہوں تو شرعی نقطہ نظر سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، شریعت اسلامیہ نکاح سے

قبل ممکنہ تحقیق وتفتیش سے نہیں روکتی، بلکہ حتی الامکان اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔

ایک موقع پر ایک صحابی نے کسی انصاری لڑکی سے اپنی شادی کے بارے میں حضور اکرم ﷺ سے مشورہ چاہا، تو حضور اکرم ﷺ نے ان سے انصاری لڑکیوں کی ایک خاص چیز کی طرف توجہ دلاتے ہوئے ارشاد فرمایا: "فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئا" (مشکوۃ شریف کتاب النکاح ۲۶۸)۔

(انصاری عورتوں کی آنکھ میں ایک خاص بات ہوتی ہے (جو ضروری نہیں کہ ہر ایک کو پسند آئے) اس لئے ایک نظر لڑکی کو دیکھ لو)۔

ایک روایت جو اپنے الفاظ کے لحاظ سے ضعیف ہے مگر اس کے معنی صحیح ہیں، اس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تخيروا لنطفكم" (بحوالہ الوراثۃ والہندسۃ الوراثیۃ والجینوم البشری، والعلاج الجینی، الدکتور علامہ زحیلی ۸۱/۷)۔

(اپنے نطفہ کے لئے انتخاب کرو)۔

اسی طرح رسول اکرم ﷺ کے اس فرمان عالی کو بھی اس پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے، جس میں رسول اکرم ﷺ نے ایسے مواقع سے بچنے کے لئے ہدایت فرمائی ہے جن میں اولاد کمزور پیدا ہو، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاويا" (النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر للإمام مجد الدین بن الأثیر مادۃ ۳/ ۱۰۶، ہامش الأخیار ۲/ ۴۳، المغنی عن حمل الأسفار لزین الدین ابی الفضل عبدالرحیم بن الحسین العراقی بہامش الأخیار ۲/ ۴۳)۔

(قریب ترین رشتہ داروں میں نکاح نہ کرو، اس لئے کہ اس سے اولاد کمزور پیدا ہوتی ہے)۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

"اغتربوا لا تضووا" (الفائق فی غریب الحدیث للعلامہ جار اللہ الزمخشری مادہ ضوی ۲/ ۳۵۰، النہایۃ فی غریب الحدیث والشہر مادہ ضوی ۲/ ۱۰۶)۔

(اجنبیوں میں نکاح کرو! اپنی اولاد کو کمزور نہ بناؤ)۔

یہی مشورہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی بنی سائب کو دیا تھا جب ان کی نسلوں کو کمزور دیکھا، جنیٹک سائنس نے آج اس روایت کو برحق ثابت کیا ہے، اور حضور ﷺ نے ازراہ ارشاد جو ہدایت فرمائی ہے اس کی واقعیت سامنے آگئی ہے، ان روایات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ نکاح سے قبل تحقیق حال کر لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، اگر اس میں زوجین کو تھوڑی سی مضرت محسوس ہوتی ہو تو اس کو پوری نسل کے اجتماعی تحفظ کے لئے گوارا کرنا چاہئے، الّا یہ کہ اس کے اخراجات ناقابل برداشت ہوں۔

متعدد فقہی ضابطوں سے اس کی تائید ہوتی ہے:

۱-یتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام (الأشباہ ۱/ ۲۸۰)۔

(ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا)۔

"لو كان أحدهما أعظم ضررا من الآخر فا[ن] الأشد يزال بالأخف" (الأشباہ ۱/ ۲۸۳)۔

(اگر دو چیزوں میں سے ایک ضرر دوسرے سے بڑا ہو تو چھوٹا ضرر گوارا کر کے بھاری ضرر کو دور کیا جائے گا)۔

۳-"[ا] ذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباہ ۱/ ۲۸۶)۔

(جب دو مفسدے ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو ہلکے مفسدے کو قبول کر کے بڑے کے ضرر سے محفوظ رہنے کی کوشش کی جائے گی)۔

پھر جنیٹک تحقیقات سے اگر ثابت ہو جائے کہ یہ رشتہ نکاح طبی طور پر مناسب نہیں ہے، اور اس کے نقصانات زوجین یا ان کی اولاد کو پہنچیں گے تو ایسی صورت میں اس رشتہ نکاح سے گریز کرنا ضروری ہے، بشرطیکہ رپورٹ قابل اعتماد ذرائع سے آئی ہو، اور اس میں ان شرائط و قیود کو ملحوظ رکھا گیا ہو جس کا ذکر گذشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے، قرآن وحدیث میں مواقع خطر و ضرر سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے:

"ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلكة" (سورۂ بقرہ: ۱۹۵)۔

(اور اپنے ہاتھ ہلاکت میں مت ڈالو)۔

اسی طرح آپ ﷺ نے جذام کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"إذا وقع الجذام بأرض فلا تخرجوا منها وإن سمعتم به فی أرض فلا تدخلوها" (ڈاکٹر زحیلی کا مقالہ: ص ۸۰۷)۔

(اگر کسی مقام پر جذام پھیل جائے تو وہاں سے نہ نکلو، اور اگر کسی مقام کے بارے میں جذام کی خبر سنو تو وہاں مت داخل ہو)۔

اس تفصیل کی روشنی میں اس ضمن میں ہونے والے سوالات کے جوابات معلوم ہو سکتے ہیں:

(الف) مثلاً نکاح سے قبل جنیٹک ٹسٹ اس مقصد سے کرانا کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں مبتلا ہے، یا قوت تولید سے محروم ہے، درست ہے، اور اس رپورٹ پر عمل کرنا واجب ہے، بشرطیکہ رپورٹ کے حصول میں تمام مطلوبہ شرائط وقیود کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو۔

ب- البتہ اگر یہ تحقیقات نکاح کے بعد حالت حمل میں کرائی جائیں اور ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا (واضح رہے کہ جنیٹک ٹسٹ میں یہ تحقیق تین ماہ سے بھی پہلے ہو سکتی ہے) تو ایسی صورت میں اسقاط حمل کے تعلق سے فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک استقرار حمل کے بعد اسقاط حمل کی قطعی گنجائش نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے عذر کی بنا پر چالیس یوم سے قبل اسقاط کی اجازت دی ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ یہ مدت بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصد نفخ روح اور تصویر اعضاء ہے، اور یہ مدت سے قبل پورا ہو جائے تو بھی حکم میں کوئی فرق نہ آئے گا (ردالمحتار ۲/ ۴۲)۔

چار ماہ کے بعد تمام فقہاء کے نزدیک اسقاط حمل حرام ہے، الّا یہ کہ ایسی شدید ضرورت پیش آ جائے جس میں ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو جائے (حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۰، ۳۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰، ۴۱۳، فتح القدیر ۴/ ۱۵۳، المغنی لابن قدامہ کتاب الدیات ۸/ ۳۲۰)۔

رابطہ عالم اسلامی کے مجمع الفقہی الاسلامی نے اپنے بارہویں سمینار (منعقدہ ۱۵- ۲۲، ۱۴۱۰ھ، مطابق ۱۰ تا ۷ ارفروری ۱۹۹۰ بمقام مکہ مکرمہ) میں یہ تجویز منظور کی ہے کہ ایک سوبیس دن سے قبل اگر جنیٹک تحقیق سے ثابت ہو جائے جو ماہر اور قابل اعتماد ڈاکٹروں کی جانب سے کی گئی ہو، کہ بچہ نا قابل علاج بیماریوں کا حامل ہے یا ناقص الخلقت ہے، اور اگر حمل کو چھوڑ دیا جائے، اور اپنے وقت پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کی پوری زندگی سخت مصائب و آلام میں گھری رہے گی، تو اس صورت میں اسقاط حمل کی گنجائش ہے (فتوی المجمع الفقہی لرابطۃ العالم الاسلامی الملحق کتاب الجنین المشوہ، الاسباب والعلامات والاحکام، دار القلم ودار المنار جدۃ للدکتور محمد علی البار ۱۹۹۰ء)۔

فقہاء احناف نے جن اعذار کے بنا پر اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، ان میں ایک اہم عذر ولد سوء کا اندیشہ بھی ہے۔

البتہ بچہ میں جان پڑنے کے بعد (جس کی زیادہ سے زیادہ مدت فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایک سوبیس دن ہے) اسقاط حمل کی بالکل گنجائش نہیں ہے، اگر چہ کہ معلوم ہو کہ بچہ ناقص الاعضاء، یا شدید قسم کی جسمانی بیماریوں کا حامل ہے، اور اس کی زندگی کو شدید خطرات لاحق ہیں، اس لئے کہ متوقع خطرات کی بنا پر زندہ جان کو ہلاک کرنا درست نہیں (ردالمحتار ۵/ ۲۰۵، ۲/ ۴۲،

البحرالرائق ۸؍ ۲۳۴، عالمگیری ۶؍ ۳۵، بزازیہ ۶؍ ۳۸۵، فتاوی خانیہ ۳؍ ۴۱۰)۔

۳- اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکان کی وجہ سے جنیٹک ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید کو روک دینے کے سلسلے میں بعض فقہاء نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ سلسلہ تولید کو روکنے کا حق کس کو ہے؟ شوہر کو یا عورت کو یا حکومت کے محکمہ صحت کو؟، دراصل فقہی کتابوں میں یہ بحث عزل کی بحث کی ذیل میں آئی ہے، اور اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا اختلاف پایا جاتا ہے:

حنفیہ کے نزدیک یہ والدین کا حق ہے، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور علماء اس کو جماعت اور والدین کا مشترک حق مانتے ہیں، مگر والدین کا حق زیادہ قوی ہے، اصحاب الحدیث کے ایک طبقہ کی رائے میں جماعت کا حق والدین کے حق سے مقدم ہے۔

وزارت اوقاف کویت کے "لجنۃ الفتوی" نے یہ فتوی صادر کیا ہے کہ اگر گورنمنٹ کسی شخص کے بارے میں جنیٹک رپورٹ کی بنا پر سلسلہ تولید پر پابندی عائد کرے تو فقہی قواعد، رعایت المصالح، اور درء المفاسد کی روشنی میں متعلقہ شخص پر اس کی تعمیل لازم ہوگی (مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ ۲؍ ۳۰۶، ۳۰۸ کویت)۔

میرے خیال میں اگر کسی جگہ گورنمنٹ کی طرف سے یہ پابندی نہ بھی عائد ہو تو بھی ضبط تولید کے سلسلے میں فقہاء نے جو بحث کی ہے، اس کی روشنی میں اس شخص کو سلسلہ تولید سے رک جانا ضروری ہے، اس لئے کہ اسی میں اس کی نسل اور پوری جماعت کی فلاح مضمر ہے، فقہاء نے عزل کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جبکہ فساد زمان کی بنا پر بری نسل پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، خواہ بیوی اس کے لئے راضی ہو یا نہ ہو (ردالمحتار ۲؍ ۴۱۲، عالمگیری ۵؍ ۳۵۶، خانیہ ۳؍ ۴۱۰)۔

۴- چار ماہ سے قبل جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے، تاکہ جنین کے مستقبل کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا جا سکے، مگر چار ماہ کے بعد اس ٹسٹ کی حاجت نہیں رہ جاتی، الا یہ کہ ماں کی زندگی کو اس سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا رحم مادر میں رہتے

ہوئے بچے کی خلقی کمزوریوں کا علاج ممکن ہو، تو چار ماہ کے بعد بھی جنیٹک ٹسٹ کرانے کی اجازت ہوگی۔

۵- سائنس دانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے کسی شخص کے دماغی توازن یا عدم توازن کا پتہ بھی چلایا جا سکتا ہے، میرے خیال میں اس رپورٹ پر (اگر یہ حقیقت ہو تو) اعتماد کرتے ہوئے کسی کے جنون کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اور اس بنا پر فسخ نکاح بھی کیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جنیٹک ٹسٹ سے مختلف مراحل پر استفادہ کی گنجائش ہے۔

-بشرطیکہ ہر قسم کی علمی وفنی احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہو۔

-مقصود جلب مصلحت اور دفع مضرت ہو، محض کسی ذوق وشوق کی تسکین نہ ہو۔

-انہی تحقیقات پر پورا تکیہ نہ کر لیا جائے، بلکہ اصل اعتماد اور توکل اللہ پر ہونا چاہئے، اور ہر معاملہ اسی کے حوالہ کر دینا چاہئے، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، یہ احساس ایک مومن کو اندرونی اطمینان وسکون فراہم کرتا ہے، اس لئے کہ انسانی ہزار تدبیروں میں بھی ہر طرح کی احتیاط کے باوجود غلطی کا امکان موجود ہے۔

-اسی طرح اسباب کو مؤثر بالذات نہ مان لیا جائے، اور نہ بیماریوں کے متعدی ہونے کا عقیدہ بنایا جائے، اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں، کوئی چیز اپنے آپ کبھی نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے، جب تک کہ اللہ کی مرضی نہ ہو، اور یہ اعتقاد تو ہر مومن کو ہونا چاہئے، جس کا ذکر ایک حدیث میں آیا ہے کہ اگر روئے زمین کے تمام لوگ مل کر بھی تم کو کوئی نفع پہنچانا چاہیں تو نہیں پہنچا سکتے، مگر اتنا جتنا اللہ نے لکھ دیا ہے، اور اگر تمام لوگ مل کر تم کو نقصان پہنچانا چاہیں تو نہیں پہنچا سکتے مگر اسی قدر جس قدر کہ اللہ نے تمہارے لئے مقدر کر دیا ہے۔

جینی اسٹیم سیل کے ذریعہ علاج ومعالجہ کا شرعی حکم:

جنیٹک تحقیقات کے نتیجے میں سائنسدانوں نے ایسے اسٹیم خلیات کو دریافت کرنے کا

دعویٰ کیا ہے، جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرے میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، ان کے ذریعہ انسان کا کوئی بھی مکمل عضو بنایا جاسکتا ہے، اور پھر اس کو اسی شخص یا کسی دوسرے مستحق شخص کے لئے بطور علاج استعمال کیا جاسکتا ہے، ان اسٹیم سیلز میں ترمیم واصلاح کا عمل بھی کیا جاسکتا ہے، جس کے نتیجے میں انسان کے جسم میں بڑی تبدیلیاں رونما ہوسکتی ہیں، اور اس قسم کی تبدیلی کبھی دفع ضرر اور علاج کی غرض سے کی جاتی ہے، اور کبھی تحسین وتزئین کے مقصد سے، مثلاً کسی کے رنگ میں یا قد کے طول وعرض میں تبدیلی کے لئے بھی جین میں ردوبدل کیا جاسکتا ہے، پھر علاج کی غرض سے جن اسٹیم خلیوں کو استعمال کیا جاتا ہے ان کے اندر مطلوبہ صلاحیت پیدا کرنے کے لئے کبھی ان کو کسی مشین میں رکھا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے حیوانی جسم میں ڈال کر مطلوبہ اعضاء کو تیار کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں شرعی نقطۂ نظر جاننے کے لئے بنیادی طور پر ہمیں دو تین اصولی باتوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۱- علاج کے بارے میں شرعی ہدایات:

علاج کے بارے میں شریعت اسلامیہ میں جان کی حفاظت فرض ہے، اور ان بنیادی پانچ ضروریات میں سے ایک ہے جن کی حفاظت ہر حال میں واجب ہے، اس لئے اگر علاج نہ ہونے کی صورت میں جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، یا طبی طور پر اس مرض کے وبائی صورت اختیار کر لینے کا خطرہ ہو اور کئی جانیں اس کی وجہ سے خطرہ میں پڑسکتی ہوں، تو ہر ممکن علاج فرض ہے، شافعیہ اور بعض حنابلہ نے علاج کو بلا قید واجب کہا ہے، اور بعض حنابلہ نے نفع کے غلبہ گمان کی قید لگائی ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۲۴/ ۲۶۹، ۲۱/ ۵۶۴ مطبوعہ الریاض، احیاء علوم الدین ۴/ ۲۷۹ مطبوعہ عیسیٰ البابی الحلبی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۶۱)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر علاج سے دفع مرض کا یقین ہو، اور اس کا انتظام بھی ممکن ہو تو علاج فرض ہے اور علاج کو ترک کرنا حرام، ممکنہ علاج ترک کرنا ہرگز توکل نہیں قرار پائے گا، جس

طرح کہ بھوک اور پیاس کے وقت کھانا اور پینا فرض ہے اور کھانا پینا ترک کرنا حرام ہے، یہی حکم یقینی شفا کی صورت میں علاج کا بھی ہے، البتہ اگر شفا کا یقین نہ ہو بلکہ گمان ہو تو علاج مستحب ہے، اور اگر گمان غالب بھی نہ ہو تو علاج صرف مباح ہے، جمہور فقہاء کی بھی رائے یہی ہے (الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۲، الجامع لأحکام القرآن القرطبی ۱۰/ ۱۹۹، فتاوی ہندیہ ۵/ ۳۵۵)۔

اس سلسلہ میں سب سے اہم بنیاد شریعت کا یہ اصول ہے، جس سے تمام فقہاء اور علماء نے اتفاق کیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ سے منصوص بھی ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (مؤطا امام مالک کتاب الأقضیہ/ ۴۶۴، مسند احمد ۱/ ۳۱۳، ۵/ ۳۲۷، ابن ماجہ ۲/ ۷۸۴)۔

(اسلام میں نہ خود ضرر اٹھانے کی اجازت ہے اور نہ دوسرے کو ضرر پہنچانے کی)۔

اسی طرح رسول اکرم ﷺ نے دوا اور علاج کی تاکید فرمائی ہے، اور اس کے لئے واضح ہدایات بھی ارشاد فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"تداووا فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم" (ابوداؤد مع عون المعبود ۱۰/ ۳۳۴، ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۹۰ حسن صحیح)۔

(علاج کرو اس لئے کہ اللہ تعالی نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کے لئے دوا نہ بنائی ہو، سوائے ایک بیماری کے اور وہ ہے بڑھاپا)۔

حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام" (ابوداؤد مع عون المعبود ۱۰/ ۳۵۱)۔

(بلا شبہ اللہ نے بیماری اور علاج دونوں کو ہم رشتہ بنایا ہے اور ہر بیماری کی دوا رکھی ہے، پس علاج کرو، مگر حرام ذریعہ سے نہیں)۔

خود حضور ﷺ نے اپنے علاج کے طور پر دوا استعمال فرمائی، آپ ﷺ نے پچھنہ لگوایا، وغیرہ، اگر یہ توکل کے خلاف ہوتا تو آپ سے بڑھ کر توکل علی اللہ کس کو ہو سکتا ہے (ابوداؤد

مع عون المعبود ۱۵؍ ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۹، فتح الباری ۱۵؍ ۱۵۰، ۱۴۷)۔

چونکہ صحابہ بھی علاج و معالجہ کو بطور ایک سبب اختیار فرماتے تھے، اور مقام وباء سے اجتناب وگریز کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد میں طاعون کے سلسلے میں ایک بار ہوا، اور اس سلسلہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے ایک حدیث رسول بھی سنائی (بخاری مع فتح الباری ۱۰؍ ۱۷۹، مسلم ۴؍ ۱۷۴۵ حدیث نمبر ۲۲۱۹)۔

غرض علاج ایک سبب ہے جو اللہ کی مرضی سے انسان کے لئے باعث شفا بنتا ہے، البتہ امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ اگر انسان ایسی حالت میں پہنچ جائے جب اسے شفاء کی قطعی امید نہ ہو اور بیماری مہلک ہو، اور روز بروز ترقی پذیر ہو، تو ایسی صورت میں ترک علاج کی گنجائش ہے (احیاء علوم الدین ۴؍ ۱۷۹)۔

۲- غیر فطری طریقہ علاج کی اجازت نہیں:

دوسری اہم ترین بات جس کو یہاں پیش نظر رکھنا ضروری ہے، یہ ہے کہ اسلام نے علاج کی اجازت دی ہے، اور حالات کے لحاظ سے اس کے لئے مدارج بھی مقرر کئے ہیں، مگر ایسے کسی طریقہ علاج کی قطعی اجازت نہیں دی ہے جو خلاف فطرت ہو جس سے خلقی تبدیلی واقع ہو، مثلاً جنس تبدیل ہو جائے، یا مقررہ طول وعرض متاثر ہو، شکل وصورت اور رنگ وروپ بدل جائے، یا اور کوئی ایسی تبدیلی جو اس شخص کی جسمانی وضع کے خلاف ہو، البتہ ایسی تبدیلی کی گنجائش ہے جو اس کے بقائے صحت کے لئے ضروری ہو، جس سے اس کی جان کی سلامتی یا عضو کی سلامتی وابستہ ہو، یا کسی عضو کو اپنی اصل حالت پر لانے کے لئے تبدیلی کی جائے، کسی عیب یا زخم کی اصلاح مقصود ہو، وغیرہ، ایسی چند ضروری صورتوں کا استثناء کر کے ایسی تمام صورتیں ناجائز ہیں جن میں اللہ کی خلقت کی تبدیلی لازم آئے یا یہ کہ محض تحسین وتزئین کے لئے کسی عضو میں تبدیلی کی جائے۔

جدید وقدیم تمام علماء وفقہاء غیر فطری تبدیلیوں کے عدم جواز پر متفق ہیں، قرآن و حدیث کے متعدد نصوص میں اس کی ممانعت آئی ہے، ارشاد ربانی ہے:

"فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا" (سورۂ نساء: ۱۱۹)۔

(پس یہ بدلیں اللہ کی بنائی ہوئی صورتیں، اور جو اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو دوست بنائے گا وہ کھلے نقصان میں پڑ جائے گا)۔

ایک جگہ ارشاد ہے:

"فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون" (سورۂ روم: ۳۰)۔

(دین کی طرف پوری یکسوئی کے ساتھ متوجہ ہو جاؤ، اللہ کی فطرت کے مطابق جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی خلقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، یہ سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں)۔

۱- ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اللہ کے دین میں تبدیلی ہے، یعنی اللہ نے ہر بچہ کو دین فطرت پر پیدا کیا ہے اس کو تبدیل کرنے کی مذمت کی گئی ہے، اور حرام کو حلال کرنا، اور حلال کو حرام کرنا بھی مراد ہوسکتا ہے۔

حضرت سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، حسن، ضحاک، مجاہد، سدی، نخعی اور قتادہ کی رائے یہی ہے۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ کی بنائی ہوئی ظاہری شکل وصورت کو بدلنا مراد ہے، مثلاً کسی کا ہاتھ پاؤں کاٹنا، خصی کرنا، خنثی بنانا، بال میں بال جوڑنا وغیرہ (تفسیر کبیر للرازی ۱۱/ ۴۸ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، بیروت)۔

ابن عطیہ کہتے ہیں کہ راجح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ پہلی آیت میں تبدیلی دین یا تبدیل شریعت مراد ہے، اور دوسری آیت میں تغییر شکل و ہیئت مراد ہے (المحرر الوجیز لابن عطیہ مطبوعہ قطر ۴ر ۳۲)۔

امام بخاری نے ایک باب قائم کیا ہے: ''باب المتفلجات للحسن'' اس کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت نقل کی ہے:

''لعن الله الواشمات، والمستوشمات والمتنمصّات و المتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى، مالى لا ألعن من لعن النبى ﷺ ۔ وهو فى كتاب الله، وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا'' (صحیح بخاری مع فتح الباری ۱۲/ ۴۹۴، ۴۹۵)۔

(اللہ کی لعنت ہو بدن میں سوئی گودنے اور گودوانے والیوں پر، اور چہرہ اور ابرو وغیرہ کے بال کٹوانے والیوں پر، اور خوبصورتی کی وجہ سے دانتوں کے بیچ کھودوانے والیوں پر، یہ سب اللہ کی خلقت کو بدلنے والیاں ہیں، میں ان عورتوں پر لعنت کیوں نہ بھیجوں جن پر اللہ کے رسول ﷺ نے لعنت فرمائی ہے، اور یہ بات قرآن میں موجود ہے: ''ما آتاكم الآية''، یعنی جو چیز اللہ کے رسول تم کو دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ)۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ یہ ممانعت ایسی تبدیلی پر ہے جو بغرض حسن و نمائش کی جائے، لیکن اگر علاج کے لئے اس کی ضرورت ہو تو جائز ہے، یا عورت کے چہرہ پر کوئی ایسی غیر موزوں چیز نکل آئے جو تکلیف دہ ہو اور عام طور پر عورتوں کو نہیں نکلتی ہو تو اس کو صاف کرنا بھی تغییر خلق اللہ میں داخل نہ ہوگا، مثلاً عورت کو داڑھی یا مونچھ کے مقام پر بال نکل آئے وغیرہ (فتح الباری شرح البخاری ۱۲ر ۴۹۴، ۴۹۵)، علامہ نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے (صحیح مسلم شرح النووی ۱۴ر ۱۰۶)۔

۳- علاج کے لئے مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت ضروری ہے:

اسی طرح جنیٹک علاج میں بھی اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جس پر تقریباً تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے کہ کوئی بھی عمل مریض کی اجازت کے بغیر نہ ہو، اور اگر وہ اس لائق نہ ہو تو اس کے اولیاء سے ضرور اس عمل کی اجازت حاصل کی جائے، ورنہ ڈاکٹر گنہگار ہوگا، خواہ وہ کتنا ہی مخلص اور ماہر فن کیوں نہ ہو، اور اگر اس علاج سے مریض کو کوئی نقصان پہنچے تو اس کا ضمان بھی اس پر ہوگا، مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے (دیکھئے: روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۶، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، الانصاف ۶/ ۷۵، منار السبیل ۱/ ۴۲۲)۔

ابن حزم ظاہریؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اگر ڈاکٹر ماہر ہو تو ضمان نہ ہوگا (المحلی ۱۰/ ۴۴۴)۔

مگر جمہور کی رائے کرامت انسانی، حقوق انسانی، اور مقاصد شریعت سے زیادہ ہم آہنگ ہے اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جو بخاری و مسلم میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، حضرت عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ:

"لددناه فی مرضه فجعل يشير الينا أن لا تلدوني فقلنا كراهية المريض للدواء فلما أفاق قال: ألم أنهكم أن تلدوني؟ قلنا كراهية المريض للدواء، فقال: لا يبقى فی البيت أحد الا لد وأنا انظر الا العباس فانه لم يشهدكم" (صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۰/ ۱۶۶ کتاب الطب)۔

(ہم نے حضور ﷺ کو مرض کی حالت میں دوا پلائی تو آپ نے اشارہ سے ہمیں منع فرمایا، مگر ہم نے اس کو اس ناپسندیدگی پر محمول کیا جو عام طور پر بیماروں کو دوا سے ہوتی ہے، مگر جب آپ کو افاقہ ہوا تو آپ نے فرمایا یہ میرے منع کرنے کے باوجود تم لوگوں نے مجھے دوا کیوں پلائی؟ ہم نے عرض کیا کہ اس کو ہم نے اس ناگواری پر محمول کیا جو عام طور پر بیمار کو دوا سے ہو جاتی

ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ گھر میں کوئی ایسا نہ بچے جسے دوا نہ پلائی جائے، چنانچہ حضرت عباسؓ کو چھوڑ کر سب کو دوا پلائی گئی، حضرت عباسؓ واقعہ کے وقت موجود نہ تھے)۔

روایت بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ مریض کی اجازت کا بہر حال لحاظ ضروری ہے، اس سے صرف بعض حالات کا استثناء کیا جاسکتا ہے، مثلاً

۱- ایسی صورت جس میں مرض سے دوسرے کو نقصان پہنچنے کا شدید اندیشہ ہو، مثلاً متعدی امراض، ایسی صورت میں مریض کی رائے سے اتفاق کرنا ضروری ہے، بلکہ حکومت کے محکمہ صحت کے مشورہ سے مریض پر علاج کا عمل کیا جاسکتا ہے۔

۲- ایسے ہنگامی نوعیت کے کیس جن میں مریض سے اجازت لینے کا کوئی موقعہ نہ ہو، اور اس کی جان بچانے کے لئے فوری کارروائی ضروری ہو، تو بھی بلا اجازت مریض کا علاج کرنا درست ہوگا، وغیرہ۔

مجمع الفقہی الاسلامی جدہ نے بھی اپنے چوتھے سمینار میں چند صورتوں کا استثناء کر کے مریض کی اجازت کو ضروری قرار دیا ہے (قرار مجمع الفقہی الاسلامی ۴/ ۵۸، ۸۸)۔

۴- مقاصد، وسائل اور نتائج کا اعتبار:

اسی طرح اس کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ شریعت نے کن مقاصد کا اعتبار کیا ہے اور ان کے لئے وسائل کا کیا معیار مقرر کیا ہے اور شریعت ان سے حاصل ہونے والے نتائج کو کس نگاہ سے دیکھتی ہے۔

شریعت کے تمام احکام میں مصالح کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، خواہ ان مصالح کا تعلق ضرورت سے ہو یا حاجت سے یا تحسین سے، اسی طرح شریعت میں مصالح و مفاسد کے موازنہ پر بھی کافی زور دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں متعدد قواعد معروف ہیں، مثلاً:

- دفع مفسدہ، جلب مصلحت سے مقدم ہے۔

-بڑے ضرر کو دور کرنے کے لئے چھوٹے ضرر کو گوارہ کیا جاسکتا ہے۔
-ضرر کو دور کیا جائے گا۔
-ضرر کو اسی درجہ کے ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا۔
-ضرورت کی بنا پر بعض ممنوعات کی گنجائش ہو جاتی ہے۔
-ضرورت کا اعتبار صرف بقدر ضرورت ہی کیا جائے گا۔
-ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے۔
-ضرر اشد کو ضرر اخف کے ذریعہ دور کیا جائے گا۔
-ضرر کا دفعیہ ممکن حد تک کیا جائے گا۔
-کبھی حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔
-اضطرار سے کسی کا حق باطل نہیں ہوسکتا۔
-جہاں مشقت ہوگی وہاں آسانی بھی ہوگی۔
-جب مشکل پیش آتی ہے تو وہاں معاملہ میں گنجائش پیدا ہوتی ہے۔
-نہ کسی کو ضرر پہنچانا درست ہے اور نہ خود ضرر اٹھانا، وغیرہ۔
-جب دو مفسدے میں ٹکراؤ ہو جائے تو بڑے مفسدے کی رعایت کی جائے گی۔
-ہمیشہ ہلکے ضرر کو گوارہ کیا جائے گا (مجلۃ الأحکام العدلیۃ، قواعد الفقہ وغیرہ)۔

وسائل کے بارے میں شریعت کا موقف یہ ہے کہ جائز وسائل ہی سے جائز مقاصد کی تحصیل ہوسکتی ہے، ناجائز وسیلہ ناجائز ہے، خواہ اس کے مقاصد کتنے ہی اچھے ہوں، ناجائز تک پہنچانے والا ذریعہ بھی ناجائز ہے، جس کو فقہا سد الذرائع کہتے ہیں، البتہ علاج کی ضرورت یا اور کوئی شدید مشقت سے بچنے کے لئے ناجائز وسیلہ کی گنجائش ہے (الموافقات للشاطبی ۴/ ۵۵۶)۔

علامہ ابن قیمؒ نے سد ذرائع کو ربع دین قرار دیا ہے (إعلام الموقعین ۳/ ۱۵۹،۱۳۴، مطبوعہ الفقہ الجدیدۃ القاہرہ)۔

اسی طرح شریعت اسلامیہ نتائج پر خاص دھیان دیتی ہے، کسی بھی کام کی اجازت بہتر نتائج ہی کے لئے ممکن ہے (الموافقات ۴/ ۵۵۲، ۵۵۳)۔

۵-حیوانات میں افزائش نسل کا شرعی معیار:

جنیٹک تحقیقات کا ایک بڑا میدان عمل انسانوں اور حیوانوں میں جنسی تصرفات اور افزائش نسل کی جدوجہد ہے، اس لئے اس سلسلے میں شریعت کا عمومی نقطۂ نظر مستحضر رہنا ضروری ہے۔

۱-کوئی ایسا عمل جس میں انسان کی قوت تولید ختم ہوجائے جائز نہیں ہے، صریح طور پر یہ تغییر خلق اللہ ہے جو حرام ہے، حضور اکرم ﷺ نے انسانوں کو خصی کرنے سے منع فرمایا، اور تکثیر نسل کے لئے نکاح کی تاکید فرمائی ہے، اسی طرح تمام علماء نے متفقہ طور پر بلا قید وشرط اس کو حرام قرار دیا ہے (تفسیر قرطبی ۵/ ۲۹۱)۔

۲-جانوروں کے اعضاء میں بھی بلاضرورت قطع و برید حرام ہے، اور تغییر خلق اللہ کا مصداق ہے (الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۲۸۹)۔

البتہ جانوروں کو خصی کرنے کے سلسلے میں فقہاء کے یہاں دو قول پائے جاتے ہیں:

الف-منفعت مقصود ہو تو رخصت ہے، مثلاً جانور کو موٹا کرنا، یا اس کے گوشت کی لذت بڑھانی ہو وغیرہ۔

حضرت عمر بن عبد العزیز، عروہ بن زبیر، امام مالک وغیرہ کی رائے فی الجملہ طور پر یہی ہے (تفسیر قرطبی ۶/ ۲۹۰)۔

ب-دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، ابن المنذرؒ اور امام اوزاعیؒ کی رائے یہی ہے۔

۳-جانوروں میں نسلی عمل کے ذیل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ دو مختلف الجنس جانوروں

کے جنسی اتصال سے کوئی نئی مخلوق حاصل کی جائے، مثلاً گھوڑا اور گدھی کے ملاپ سے ایک تیسرے جانور کی پیدائش ہو، تو اس تعلق سے بھی فقہاء کے یہاں دو قسم کی رائے پائی جاتی ہے:

الف- کوئی مضائقہ نہیں، اور دلیل یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے خچر پر سواری فرمائی، اگر ناجائز یا مکروہ ہوتا تو آپ ﷺ سواری نہ فرماتے۔

ب- دوسری رائے کراہت کی ہے، اور اس کی دلیل ابوداؤد میں ایک روایت ہے جو حضرت علیؓ سے منقول ہے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو ایک خچر ہدیہ میں پیش کیا، تو آپ ﷺ نے اس پر سواری فرمائی، حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ ہم لوگ بھی گھوڑے اور گدھی کا ملاپ کرائیں تو ایسی نسل حاصل کر سکتے ہیں، حضور اکرم ﷺ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا کہ ایسا وہ لوگ کرتے ہیں جو جانتے نہیں ہیں (ابوداؤد: باب من کراہیۃ الحمر تنزو مع الخیل)۔

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ ارشاد نبوی ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ گھوڑے جن بلند مقاصد کے لئے استعمال ہوتے ہیں ان میں خچر استعمال نہیں ہو سکتے، اور اس طرح کے عمل سے گھوڑے کی نسل گھٹ جائے گی، اور خچر کی نسل بڑھ جائے گی، اس لئے آپ ﷺ نے اس کو پسند نہیں فرمایا (النہایۃ فی غریب الحدیث ولاثر بحوالہ الوراثۃ والہندسۃ للدکتور عبداللہ ر ۷۵۴)۔

جنیٹک علاج کے کچھ ضابطے:

مذکورہ بالا مباحث سے جنیٹک علاج کے کچھ حدود وضوابط سامنے آتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا بہرحال ضروری ہے، وہ ضوابط مندرجہ ذیل ہیں:

۱- تحقیقات اور معالجہ میں ہر طرح کی علمی اور فنی احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہو، اور کسی قسم کی کوتاہی اور لاپرواہی نہ برتی گئی ہو۔

۲- جلب مصلحت اور دفع مضرت پیش نظر ہو، محض تسکین شوق مقصود نہ ہو۔

۳- مطلوبہ فوائد کے حاصل ہونے کا غالب گمان ہو، محض موہوم مصالح کے لئے

جنیٹک علاج کی اجازت نہیں ہے۔

۴-علاج کے نتائج قابل اطمینان ہوں، اس سے کسی بڑے ضرر کا اندیشہ نہ ہو، اور اس کے برے اثرات بدن، عقل، نسل یا نسب پر نہ پڑتے ہوں۔

۵-علاج کا عمل نیک مقاصد کے لئے کیا جائے، بلاوجہ یا محض قدرت علم کے اظہار کے لئے کسی انسان کو جنیٹک عمل کا نشانہ بنانا درست نہیں۔

۶-اس سے تغییر خلق اللہ نہ لازم آتی ہو۔

۷-علاج میں جائز مواد اور وسائل کا استعمال کیا گیا ہو، ناجائز مواد یا ذرائع کا استعمال درست نہیں، البتہ حالت ضرورت میں بقدر ضرورت کا استثناء ہے۔

۸-حد اعتدال کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو، مالی اخراجات اسراف وتبذیر کے حدود میں نہ داخل ہوں۔

۹-علاج کے عمل سے سوسائٹی یا جماعت کو ضرر نہ پہنچے، یا اس سے جانوروں کو اذیت نہ ہوتی ہو۔

۱۰-انسان پر کوئی بھی جنیٹک عمل جاری کرنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ جانور پر اس کی کامیابی کا پوری حد تک تجربہ نہ کر لیا گیا ہو۔

۱۱-اس عمل سے جڑے ہوئے لوگ تجربہ کار، ماہر، مخلص، اور اس فن کے اسپیشلسٹ ہوں۔

۱۲-اور تمام تر کارروائی کسی حکومت، یا معتبر ادارہ کی نگرانی میں انجام دی جائے، جنیٹک عمل کے جواز کے لئے مذکورہ بالا حدود کی رعایت لازم ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی رابطہ عالم اسلامی نے بھی اپنے پندرہویں فقہی سمینار (منعقدہ ۱۱ر رجب ۱۴۱۹ھ مطابق ۳۱ر ۱ کتوبر ۱۹۹۸ء مکہ مکرمہ) میں تقریباً انہی شرائط وضوابط کے ساتھ جنیٹک عمل سے استفادہ کے جواز کی قرارداد منظور کی ہے (العلاج الجینی لعلی محی الدین القرۃ داغی ر ۱۹۸، ۱۹۹)۔

ان ضوابط کی روشنی میں اس ضمن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جوابات ذیل میں پیش ہیں:

۱- جینی اسٹیم سیل کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اپنے محدود دائرے میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، مگر شرعی اور اصطلاحی طور پر اسے ذی روح اور زندہ وجود کے حکم میں نہیں رکھا جا سکتا، اور اس کے ضائع کرنے پر کوئی شرعی ضمان واجب نہ ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ بلا ضرورت اس کا ضائع کرنا درست نہیں ہے اور اس پر گناہ ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کے علاوہ جمہور فقہاء کا نقطہ نظر یہی ہے، یہی وجہ ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ چالیس یوم سے قبل، اور حنفیہ کے نزدیک ۱۲۰ دن سے قبل کسی عذر کے بنا پر اسقاط حمل کی اجازت ہے، مسئلہ کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، اور اس مدت میں حمل ضائع کر دینے پر غرہ یا تاوان واجب نہیں ہوتا، اگر اس کو اصطلاحی طور پر زندہ وجود مان لیا گیا ہوتا تو اس کے قتل وضیاع کی اجازت نہ دی جاتی۔

دراصل زندگی تو ہر شئی میں فی الجملہ موجود ہے، مگر اصطلاح میں جس زندگی کے قتل وضیاع پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے، اس کا مخصوص معیار ہے، اس لئے ہر وہ چیز جس میں سائنس فی الجملہ زندگی کے آثار کا پتہ چلائے اس پر اصطلاحی زندگی کے احکام مرتب نہ ہوں گے۔

خود امام مالکؒ جو استقرار کے بعد اسقاط حمل کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی اس قسم کے حمل کے ضیاع پر ضمان واجب نہیں ہوتا، ان کی ساری گفتگو گناہ کی حد تک ہے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر خود اسی انسان کے علاج کے لئے محفوظ کیا جا سکتا ہے، یا پھر اس کی اجازت سے (اہلیت اجازت کی صورت میں) کسی دوسرے شخص کو بھی بوقت ضرورت دیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس دوسرے شخص کا جسم اس

عضو کو قبول کر سکے، اور اس کے لئے باعث نقصان نہ ہو، نیز اس شخص کی اپنی ضرورت سے زائد ہو، اور اس کے بدلے کوئی قیمت وصول نہ کی گئی ہو، اور ان حدود میں رہ کر کی گئی ہو جن کا ذکر ضوابط کے ذیل میں اوپر کیا گیا ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان کے جسم میں ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کرنا درست ہے، بشرطیکہ حیوان حلال ہو، اور ماہر ڈاکٹروں نے اس کی ضرورت تجویز کی ہو۔

۴- اسٹیم سیل کے حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ نافہ آنول نال بھی ہے، اگر اس نال کے خون سے سیلس لئے جائیں اور ان کو مستقبل کے لئے محفوظ کر دیا جائے تو کسی نازک موقع پر وہ اس کے کام آ سکتا ہے، عام طور پر یہ نال جب کاٹی جاتی ہے تو اس میں موجود خون کو نومولود کے جسم میں پہنچا دیا جاتا ہے اور نال باندھ دی جاتی ہے، اگر سیلس حاصل کرنا ہو تو نال کے حصے میں جو خون ہے اسے باہر نکال لیا جائے گا، اس خون کے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے، یہ صورت درست معلوم پڑتی ہے، بشرطیکہ تمام تر کارروائی بچہ کے فائدہ کے لئے کی جائے۔

۵- جینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی نشو و نما میں دشواریاں ہیں، اس پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو و نما کے جدید طریقے کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ اطمینان کر لیا گیا ہو کہ سیلس میاں بیوی ہی کے حمل سے لیا گیا ہے، کسی اجنبی نطفہ سے نہیں، اگر اس اطمینان کی کوئی صورت نہ ہو تو یہ طریقہ کار اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے نسل اور نسب کے نظام کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ کے شرعی احکام

مولانا یاسر ندیم ☆

اس کائنات کا ایک ایک ذرہ، اپنے خالق کے کمال تخلیق کا گواہ اور اس کا شاہد عدل ہے، نباتات سے لے کر جمادات تک، جانور سے لے کر انسان تک، ہر ایک خالق کی خلاقیت اور اس کی ربوبیت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے، اسی لئے خداوند قدوس نے انسان کے نام اپنے پیغام میں اس کو اپنی کائنات میں غور وفکر کرنے اور اس راہ سے اس کو پہچاننے کی دعوت دی ہے۔ انسان اگر اپنی ذات سے بلکہ ظاہری صورت سے ہی اس کی ابتداء کرے تو اللہ رب العزت کی قدرت کاملہ اس کے سامنے آشکار ہو جاتی ہے، پھر اگر عالم باطن کے رازوں کو کھولنے بیٹھ جائے، اس کے اندر چھپے ہوئے حقائق سے پردہ اٹھانے لگے اور اسکے بے نظیر نظام کو جاننے کی کوشش کرے، تو عقل سلیم کی دولت سے آراستہ دل میں ایمان پختہ ہو جاتا ہے، اور وہ رب کی ربوبیت، خالق کی خلاقیت اور اللہ کی وحدانیت کا قائل ہو جاتا ہے۔

انسان جیسے جیسے سائنسی اکتشافات کے اس دور میں آگے کی طرف قدم بڑھا رہا ہے، وہ خدائی نظام کے سربستہ رازوں سے بھی واقف ہوتا جارہا ہے۔ ایسے ہی سربستہ سائنسی حقائق میں سے ایک حقیقت ڈی این اے (DNA) کے نام سے متعارف ہوئی ہے، سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں ہونے والی ترقیات نے ڈی این اے کو ایک اہم ضرورت کے طور پر متعارف کرایا ہے، چنانچہ اس کا استعمال انسانی کنبے میں بسنے والے افراد کی شناخت نے ثبوت

☆ نائب مدیر، ماہنامہ ترجمان دیوبند۔

نسب اور حدود و جنایات وغیرہ سے متعلق مسائل میں از سر نو غور کرنے کی دعوت دی ہے تا کہ فقہ اسلامی جو ہمیشہ سے ہر دور کے مسائل کا حل پیش کرتا آرہا ہے، ان مسائل میں بھی راہ نمائی کر سکے۔

ڈی این اے کی تعریف:

ڈی این اے علم الحیات (Biology) کے شعبہ علم التوارث (Genetics) کی اصطلاح ہے، اس اصطلاح کا پورا نام Deoxy-Ribo-nucleic Acid ہے، ڈی این اے یا ڈی این اے فنگر پرنٹس کو عربی زبان میں "بصمة الخمص النووي" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مختصر الفاظ میں اس کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ "ڈی این اے ایسے موروثی مادے کا نام ہے جو ہر ذی روح میں موجود سینکڑوں خلیوں میں پایا جاتا ہے، اور ایک نوع کے ذی روح کو اسی نوع کے دوسرے ذی روح سے ممتاز کرتا ہے"۔

ڈی این اے کا انکشاف:

انسان تمام تر سائنسی ترقیات کے باوجود اس موروثی مادے کی حقیقت، اور اس کے فوائد و ثمرات سے ناآشنا تھا، حتی کہ ۱۹۸۴ء میں لیسٹر یونیورسٹی لندن میں جنیٹک سائنٹسٹ (Genetic Scientist) ڈاکٹر "ایلک جیفریز" نے اپنا تحقیقی مقالہ شائع کیا، جس میں اس نے ثابت کیا کہ ہر ذی روح میں ایک موروثی مادہ ہوتا ہے، جو نسل در نسل منتقل ہوتا رہتا ہے، جس کے نتیجہ میں ایک ذی روح دوسرے ذی روح سے اس طرح ممتاز ہوتا ہے کہ مشابہت ممکن ہی نہیں ہے۔ البتہ جڑواں بچوں کے درمیان جس طرح دیگر عادات و اطوار اور چہرے مہرے میں مشابہت پائی جاتی ہے اسی طرح اس مادے میں بھی پائی جاتی ہے۔ ۱۹۸۵ء میں ڈاکٹر "ایلک" نے اپنی تحقیق مکمل کی اور اس جدید طریقہ شناخت کو DNA Fingerprint کا نام دیا۔

۱۹۸۵ء میں ہی سب سے پہلے امریکی امیگریشن آفس کی درخواست پر ایک شخص کے والد کی شناخت کے لئے اس جدید طریقہ شناخت کا استعمال کیا گیا، لیکن یوروپی وامریکی عوام نے اس عجیب وغریب طریقے پر اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا، مگر آہستہ آہستہ ڈی این اے مغربی نظام اور قانون میں اس قدر رواج پا گیا کہ عدالتی فیصلے اسی بنیاد پر ہونے لگے۔

ڈی این اے ٹسٹ کی شرائط:

مغربی عدالتی نظام میں ڈی این اے ٹسٹ کو بہ طور ثبوت قبول کرلیا گیا ہے، لیکن اس ٹسٹ کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے چند نکات کا لحاظ رکھا گیا ہے:

۱- ماہرین کے نزدیک جب یہ طریقہ شناخت تجرباتی مرحلے سے گذر کر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا، تب مغرب کے عدالتی نظاموں نے اس کو اپنایا، بالفاظ دیگر محض سائنسی انکشاف پر تکیہ نہیں کیا گیا بلکہ بار بار کے تجربوں اور تجزیوں کے بعد جب یہ ثابت ہوگیا کہ اس کے نتائج میں غلطی واقع نہیں ہوتی، تب ڈی این اے ٹسٹ عدالتی فیصلوں تک راہ پا سکا۔

۲- ڈی این اے ٹسٹ کو بہ طور ثبوت اسی وقت قبول کیا جاتا ہے جب کہ متعلقہ شخص کے دو مختلف نمونوں کو جانچ لیا جائے، تاکہ نتیجے میں کسی بھی قسم کی خطا کے واقع ہونے کے امکان سے بھی بچا جا سکے۔

۳- ٹسٹ سے پہلے اس عمل میں استعمال ہونے والے آلات کو اچھی طرح جانچ لیا جاتا ہے تاکہ نتیجہ مکمل طور پر قابل اعتماد ہو، مزید برآں ان آلات کو چلانے والے افراد کی مکمل مہارت بھی اس ٹسٹ کا لازمی عنصر ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ کے فوائد:

ڈی این اے کے ذریعہ یوں تو سائنسی دنیا میں زبردست انقلاب برپا ہوا ہے اور اسکے

بے شمار فوائد وثمرات سامنے آئے ہیں، مگر موضوع بحث کی مناسبت سے دو فائدے درج ذیل ہیں:

۱- یہ نظام کسی بھی شخص کی پرسنل آئڈینٹی فیکیشن (Personal Identification) کر سکتا ہے، اور اس کو دوسرے سے اس طور پر ممتاز کرتا ہے کہ اشتباہ ممکن ہی نہیں ہے۔

ڈی این اے کے اس پائدار نتیجے سے بہت سے شرعی مسائل میں استفادہ کیا جا سکتا ہے جن میں ''مجرم کی شناخت'' اور ''مفقود شخص'' نیز ''عبد آبق'' کی شناخت جیسے مسائل اہمیت کے حامل ہیں۔

۲- یہ طریقہ انسان کی شناخت اس کے اصول وفروع کو پیش نظر رکھتے ہوئے کرتا ہے۔

لہذا والدین اور اولاد کی شناخت نیز ثبوت نسب جیسے مسائل میں اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

ثبوت نسب:

ثبوت نسب شریعت اسلامیہ کے اہم قضیوں میں شمار ہوتا ہے، کیونکہ بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کا دارومدار ثبوت نسب پر ہے۔ میراث، محارم، نکاح اور کفاءت وغیرہ کے ابواب میں بیشمار مسائل ایسے آتے ہیں جن کا براہ راست ثبوت نسب کے مسئلے سے تعلق نظر آتا ہے۔ اسی لئے "الدين يسر" کے پیش نظر، شریعت نے ثبوت نسب جیسے بے انتہا اہم مسئلہ کا دارومدار غلبہ ظن پر رکھا ہے۔ کم از کم فقہاء حنفیہ نے اس اہم نکتہ کا ادراک کیا ہے اور لاتعداد مسائل میں یہی اصول پیش نظر رکھ کر فیصلہ کیا ہے، اگر چہ امام شافعیؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، چنانچہ ''قواعد الفقہ'' میں تحریر ہے:

"الأصل عندنا أن العبرة في ثبوت النسب بصحة الفراش وكون

الزوج من أهله لا بالتمكن من الوطي حقيقة، وعند الشافعي العبرة في النسب للتمكن من الوطي حقيقة"(قواعد الفقہ از مفتی عمیم الاحسان مجددی/ص ۴۴)۔

فقہاء حنفیہ نے اس اصول کو مشہور حدیث سے مستنبط کیا ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"(صحیح مسلم ۲/ ۱۰۸۰، حدیث: ۱۴۵۷، جامع ترمذی ۲/ ۴۴۳، حدیث: ۲۱۲۰)۔

امام شافعیؒ ثبوت نسب کے لئے اگر چہ حقیقتاً قدرت علی الوطی کی قید لگاتے ہیں مگر وہ بھی کہیں نہ کہیں غلبہ ظن کا ہی سہارا لیتے ہیں، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کا جائزہ لیں گے۔

"فراش" ثبوت نسب کی دلیل:

مندرجہ بالا حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ فراش کے ثابت ہونے سے ثبوت نسب کا اعتبار کرلیا جاتا ہے۔ گویا کہ فقہاء نے ثبوت فراش کو ثبوت نسب کی دلیل مانا ہے۔ لیکن یہ دلیل خود اپنے ثبوت کی محتاج ہے، فراش اس وقت تک ثبوت نسب کی دلیل نہیں بن سکتا، جب تک خود فراش کو ثابت نہ کردیا جائے۔ فرش جو دراصل زوجین کے درمیان پائے جانے والے خاص تعلق کی ترجمانی کرتا ہے، ایک ایسا امر ہے جس کو ثابت کرنے کے لئے کسی پختہ ثبوت کو پیش کرنا ناممکن ہے، اسی لئے فقہاء اسلام نے علی اختلاف الاقوال اثبات فراش کے لئے ایسے امور کا بھی اعتبار کیا ہے جن پر عام مسائل میں بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے امور پر اعتماد کرنے کا مقصد ہرگز مجرموں کی پردہ دری نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد ان کے جرم کے نتیجہ میں پیدا ہونے والوں بچوں کو ان کے حقوق دلانا ہے۔

وہ امور جن پر فقہاء نے اثبات فراش کے سلسلہ میں اعتماد کیا ہے، بالترتیب درج ذیل ہیں:

۱-ازدواجی زندگی یا نکاح، ۲-بینہ یا شہادت، ۳-اقرار، ۴-اور قیافہ وغیرہ۔ آیئے فقہ اسلامی کی روشنی میں ان امور کا بالتفصیل جائزہ لیتے ہیں۔

نکاح:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نکاح کا ثبوت ہو جائے تو فراش بھی ثابت ہو جاتا ہے، البتہ نکاح کے بعد قدرت علی الوطی نہیں پائی گئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ فراش ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں ہے جبکہ حنفیہ نے محض ثبوت نکاح کو دلیل فراش کے طور پر قبول کیا ہے، قدرت یا عدم قدرت علی الوطی کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

"فصل، و منها: ثبوت النسب و ان کان ذلك حکم الدخول حقیقة لکن سببه الظاهر هو النکاح لکون الدخول أمراً باطنًا، فیقام النکاح مقامه في اثبات النسب ولهذا قال النبي ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، وکذا لو تزوج المشرقي بمغربیة فجاء ت بولد یثبت النسب ومن لم یوجد الدخول حقیقة لوجود سببه وهو النکاح" (بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲)۔

امام شافعیؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب روضۃ الطالبین فرماتے ہیں:

"فأمّا في النکاح الصحیح فان مکان الوطء کاف في ثبوت النسب، ویجب به مهر المثل في النکاح الفاسد قطعًا، ویستقر به المسمی في النکاح الصحیح علی المذهب" (روضۃ الطالبین ۲/ ۴۴، المکتب الاسلامی بیروت طبع دوم)۔

اثبات فراش کے لئے نکاح کا ثبوت سب سے مضبوط عامل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک تو واضح طور پر اس کا دارومدار غلبہ ظن پر ہے، حتی کہ مشرق میں رہنے والے مرد کا مغرب میں رہنے والی عورت سے نکاح ہو جائے اور چھ ماہ سے زائد کی مدت میں اس عورت کے یہاں اولاد ہو تو شوہر سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اگرچہ ظاہری طور پر دونوں کی ملاقات نہیں ہوئی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ قدرت علی الوطی ثبوت نسب کے لئے شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں بچہ کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت نہیں ہوگا، مگر قدرت علی الوطی کی شرط لگانے کے باوجود بھی غلبہ ظن کا عنصر پھر بھی غالب رہتا ہے، اس لئے کہ نکاح کے بعد اگرچہ قدرت علی الوطی پائی گئی، لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان ملاقات ہوئی ہو اور حمل ٹھہر گیا ہو۔ بالفاظ دیگر حنفیہ و شافعیہ دونوں ہی مذاہب میں اثبات فراش کے سب سے مضبوط عامل ''نکاح'' میں غلبہ ظن کا عنصر کسی نہ کسی صورت میں غالب ہے، فرق اتنا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس عنصر کا واضح طور پر ادراک کیا جاسکتا ہے۔

بینہ یا شہادت:

اثبات فراش کے لئے دوسرا اہم ثبوت شہادت ہے۔ شہادت کا مسئلہ ان مسائل سے تعلق رکھتا ہے جن میں اسلام نے ذرا بھی لچک نہیں رکھی ہے، چنانچہ شہادت کی اہلیت کے لئے سخت سے سخت شرائط رکھی گئی ہیں، لیکن اثبات فراش کے لئے جب شہادت کا مسئلہ آتا ہے تو قوانین کی وہ سختی باقی نہیں رہتی جو عام طور پر دیگر مسائل کے تعلق سے ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عام حالات میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا ہی مطالبہ کیا جاتا ہے، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو ایک عورت (قابلہ) کی گواہی بھی جمہور کے نزدیک معتبر ہے۔

اس سلسلے میں علامہ کاسانیؒ حنفیہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وأما الثاني وهو بيان ما يثبت به نسب ولد المعتدة أي يظهر به، فجملة الكلام فيه أن المرأة ادعت أنها ولدت هذا الولد لستة أشهر، فإن صدقها الزوج فقد ثبتت ولادتها سواء كانت منكوحة أو معتدة وإن كذبها تثبت ولادتها بشهادة امرء ة واحدة ثقة عند أصحابنا ويثبت نسبه منه حتى لو نفاه يلاعن"(بدائع الصنائع : علاء الدین الکاسانی ۳/ ۲۱۵، دار الکتاب العربی بیروت، طبع دوم، نیز دیکھئے: ہدایہ ۲/ ۴۳۳)۔

امام شافعیؒ اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قابلہ کی شہادت ثبوت فراش یا ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ یہ ایسے امور میں جن میں مرد گواہی نہیں دے سکتے، چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے، وہ فرماتے ہیں:

"لا يجوز على الولادة ولا شيء مما تجوز فيه شهادة النساء مما يغيب عن الرجال ا لا أربع نسوة عدول" (کتاب الأم: امام شافعی ۶/ ۳۳۹، دار المعرفہ بیروت، طبع دوم)۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کا قول بھی حنفیہ کی موافقت کرتا ہے، امام ابن قدامہ المقدسیؒ حنابلہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ويقبل فيما لا يطلع عليه الرجال مثل الرضاع والولادة والحيض والعدة وما أشبهها شهادة امرء ة عدل" (المغنی: ابن قدامہ المقدسی ۱۰/ ۱۶۱، دار الفکر بیروت، طبع اول)۔

امام مالکؒ نے اگرچہ ایک عورت کی شہادت پر اکتفا نہیں کیا ہے، مگر نصاب شہادت کی تکمیل کی بھی شرط نہیں لگائی ہے، ان کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ثبوت نسب کے لئے کافی ہے (دیکھئے: الکافی، ابوعمر ابن عبد البر القرطبی ۴۶۹، دار الکتب العلمیہ بیروت طبع اول)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ جمہور فقہاء نے اثبات فراش کے تعلق سے دی جانے والی گواہی میں نصاب اور عدد شہادت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ غلبہ ظن کے عنصر کو قبول کرتے ہوئے ایسی شہادت کو معتبر مانا ہے جو عام طور پر دیگر مسائل میں معتبر نہیں ہوتی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اثبات فراش کا دوسرا عامل بھی اتنا ٹھوس اور پختہ نہیں ہے، بلکہ اس کا دار و مدار بھی غلبہ ظن پر ہے۔

اقرار بالنسب:

اثبات فراش کا تیسرا عامل اقرار بالنسب ہے، فقہ اسلامی میں عام طور پر اقرار بالنسب کی دو صورتیں ملتی ہیں:

۱-مقر کا نسب کو اپنے سے ثابت کرنا، ۲-مقر کا نسب کو دوسرے سے ثابت کرنا۔

پہلی صورت میں شریعت نے مقر کے اقرار کے عقلاً وشرعاً ممکن ہونے کی صورت میں درست مانا ہے اور مقر سے کسی بھی قسم کے بینہ یا ثبوت کا مطالبہ نہیں کیا ہے، امام قدوریؒ اس مسئلہ کو کچھ اس طرح بیان فرماتے ہیں:

"ومن أقر بغلام يولد مثله لمثله، وليس له نسب معروف أنه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه منه وإن كان مريضاً (ہدایہ ۳/ ۳۳)۔

دوسری صورت میں جبکہ مقر اپنے سے نسب ثابت کرنے کے بجائے دوسرے سے ثابت کرنے کی کوشش کرے، مثلاً وہ کسی شخص کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بھائی ہے، اس صورت میں جہاں وہ اپنے لئے اخوت کا اقرار کر رہا ہے وہیں اپنے والد سے اس کا نسب بھی ثابت کر رہا ہے، اس صورت میں کیونکہ دوسروں کے حقوق میں تصرف کی گنجائش نکلتی ہے، اس لئے جمہور ائمہ نے ملحق بہ (باپ) کی تصدیق یا شہادت کے بغیر ایسے اقرار کو قبول نہیں کیا ہے۔

چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں اس مسئلہ کو یوں بیان کیا گیا ہے:

"ومن مات أبوه فأقر بأخ لم يثبت نسب أخيه لما بينا ويشاركه في الميراث" (ہدایہ ۳/ ۳۴)۔

امام مالکؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے ابن عبد البر تحریر فرماتے ہیں:

"ومن أقر بأخ وأنكره إخوته، لم يأخذ من نصيب من جحده شيئاً ولم يثبت نسبه" (الکافی: ابن عبد البر القرطبی رص ۴۵۹، دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع اول)۔

ابن قدامہ المقدسیؒ حنابلہ کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وجملة ذلك أن أحد الوارثين إذا أقر بوارث ثالث مشارك لهما في الميراث لم يثبت النسب بالإجماع (المغنی: ابن قدامہ ۵/ ۱۱۵، دار الفکر بیروت، طبع اول)۔

جمہور کے برخلاف فقہاء شافعیہ نے ایسے اقرار کو بھی معتبر مانا ہے، چنانچہ علامہ خطیب شربینیؒ اپنی کتاب ''مغنی المحتاج'' میں فرماتے ہیں؛

"وأما إذا ألحق النسب بغيره ممن يتعدى النسب منه إلى نفسه كهذا أخي......فيثبت نسبه من الملحق به إذا كان رجلاً" (مغنی المحتاج: محمد الخطیب الشربینی ۲/ ۲۶۱، دارالفکر بیروت)۔

اثبات فراش کے اس تیسرے عامل اقرار بالنسب میں بھی دراصل غلبہ ظن ہی کارفرما ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح کی عدم شہرت، گواہوں کے فقدان اور کسی دوسرے قرینہ کے نہ ہونے کے باوجود محض اس بنیاد پر اقرار کا اعتبار کرلیا جاتا ہے کہ مقر خواہ مخواہ اپنے ورثاء کی تعداد میں اضافہ نہیں کرنا چاہے گا، اس لئے ایسا اقرار کرنے والا عموماً سچ ہی بولا کرتا ہے۔ البتہ اگر اقرار دوسرے سے نسب ثابت کرنے کے حوالہ سے ہو تو تصرف فی حق الغیر کو مدنظر رکھتے ہوئے غلبہ ظن کو راہ نہیں دی گئی ہے۔

قیافہ:

اثبات فراش کے من جملہ دلائل میں سے ایک دلیل قیافہ بھی ہے۔ قیافہ ''قوف'' سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں علامات کا جاننا، ابن منظور لکھتے ہیں:

"القائف: الذي يعرف الآثار والجمع القافة، يقال: قفت أثره إذا تبعته" (لسان العرب: ابن منظور ۹/ ۲۹۳)۔

اگر یہ کہا جائے کہ قیافہ لفظ ظن کا مرادف ہے تو غلط نہ ہوگا، اس لئے کہ قائف انسان کے جسم میں موجود کچھ ایسی علامتوں کو دیکھ کر یہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس کا باپ کون ہے۔ علم قیافہ کوئی یقینی علم نہیں ہے، بلکہ تجربات ومشاہدات پر مبنی مہارت کا نام ہے، جس میں خطا کا امکان بہت حد تک موجود ہے۔ اس کے باوجود فقہاء حنفیہ کے استثناء کے ساتھ تمام فقہاء نے ثبوت نسب

میں قیافہ کو معتبر مانا ہے۔

چنانچہ ابن ضویانؒ حنابلہ کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وإن ادعاه اثنان فأكثر معا قدم من له بينة لأنها علامة واضحة على إظهار الحق، فإن لم تكن بينة لأحدهم أو تساووا فيها، عرض على القافة وهم قوم يعرفون الأنساب بالشبه ولا يختص ذلك بقبيلة معينة، بل من عرفت منه معرفة ذلك و تكررت منه الإصابة فهو قائف" (منار السبیل: ابراہیم ابن ضویان ۱ / ۴۳۳، مکتبۃ المعارف، ریاض، طبع دوم)۔

امام نوویؒ شافعیہ کا مذہب بیان کرتے ہیں:

"إذا وطئا في طهر فأتت بولد يمكن كونه منهما فادعاه أحدهما وسكت الآخر أو أنكر، فقولان: أحدهما يختص بالمدعي......وأظهرهما يعرض على القائف، لأن للولد حقًا في النسب فلا يسقط بالإنكار" (روضۃ الطالبین: امام نووی ۱۲ / ۱۰۶، المکتب الاسلامی بیروت، طبع دوم)۔

ابن عبد البر القرطبیؒ امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وروى ابن القاسم ومعن بن عيسى عن مالك أن القائف العدل معمول بقوله" (الکافی، ابن عبد البر القرطبی ص ۴۸۴، دار الکتب العلمیہ بیروت طبع اول)۔

البتہ فقہاء حنفیہ نے ثبوت نسب میں قیافہ کو معتبر نہیں مانا ہے، چنانچہ شمس الائمہ السرخسیؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب "المبسوط" میں تحریر فرماتے ہیں:

"وحجتنا في إبطال المصير إلى قول القائف أن الله تعالى شرع حكم اللعان بين الزوجين ثم نفي النسب ولم يأمر بالرجوع إلى قول القائف، فلو كان قوله حجة لأمر بالمصير إليه" (المبسوط: شمس الائمۃ السرخسی ۱۷ / ۷۰، دار المعرفہ بیروت)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کسی متعینہ مسئلہ میں اگرچہ فقہاء کے

درمیان اختلاف ہو، مگر قدر مشترک کے طور پر سبھی فقہاء ثبوت فراش میں غلبہ ظن کو معتبر مانتے ہیں، فرق اتنا ہے کہ کسی نے قیافہ کے مسئلہ میں اس پر اعتماد کیا ہے، تو کسی نے شہادت کے مسئلہ میں، لہذا اگر کوئی طریقہ ایسا ہو جس کی بنیاد غلبہ ظن کے بجائے یقین پر ہو تو کیا اس کو ثبوت فراش کے لئے بطور دلیل قبول نہیں کیا جانا چاہئے؟

ڈی این اے ٹسٹ ایک مادی دلیل:

ثبوت نسب کے مسئلہ میں ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال سے پہلے ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کی بذات خود شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس سوال کو حل کرنے کے لئے مشہور فقہی ضابطے کو سامنے رکھا جا سکتا ہے۔ علامہ سیوطیؒ اپنی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں فرماتے ہیں:

''الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم وهذا مذهبنا'' (الاشباہ والنظائر: السیوطی ۶۰، دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع اول)۔

علامہ سیوطی نے اگرچہ حنفیہ کا اس ضابطہ کے سلسلہ میں اختلاف نقل کیا ہے، مگر مفتی عمیم الاحسان مجددی نے اپنی کتاب ''قواعد الفقہ'' میں فقہاء حنفیہ کے نزدیک معمول بہا ضابطوں کی فہرست میں اس قاعدے کو بھی درج کیا ہے (قواعد الفقہ ر ص ۵۹، قاعدہ: ۳۳)۔

یہ طریقہ کار بظاہر کسی مکروہ یا حرام امر پر مشتمل نہیں ہے، اس بنا پر اس نظام کو اپنانا شرعی نقطہ نظر سے صحیح ہوگا۔ اس طرح یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ میں اشتباہ کا امکان نہیں ہے، الا یہ کہ دو جڑواں بھائیوں کو اگر اس ٹسٹ سے گزارا جائے تو اشتباہ ممکن ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس مادی اور مضبوط دلیل کی شریعت کی نظر میں کوئی اہمیت ہونی چاہئے؟ اور کیا اس مادی دلیل کی بنیاد پر نسب ثابت ہو سکتا ہے؟ ان سوالوں کے جواب سے پہلے ہم ابن قیم الجوزیؒ کا قول ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں، جس میں انہوں نے مادی دلائل کے حوالے

سے ائمہ اور خلفا کے طریقہ کار کے بارے میں روشنی ڈالی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"لم یزل الأئمة والفقهاء یحکمون بالقطع إذا وُجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرینة أقوی من البینة والإقرار، فإنهما خبران یتطرق إلیهما الصدق والکذب، ووجود المال معه نص صریح لا یتطرق إلیه شبهة"(الطرق الحکمیہ: محمد بن ابی بکر الزرعی الدمشقی، ص ۳۸۹، مطبعہ المدنی القاہرہ)۔

ابن قیمؒ نے مذکورہ بالا عبارت میں مادی دلیل کو شہادت واقرار سے بھی مضبوط دلیل مانا ہے، اور ایسی دلیل کو قبول کرنے کے حوالے سے ائمہ وفقہاء کا تعامل نقل فرمایا ہے۔ ثبوت نسب کا مسئلہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں غلبہ ظن اور شبہ پر مبنی ہے، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ جیسے یقینی نظام پر بدرجہ اولی اعتماد کیا جانا چاہئے۔

شہادت، اقرار اور ڈی این اے ٹسٹ:

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ثبوت نسب کا دارومدار غلبہ ظن پر ہے، اور ڈی این اے ٹسٹ ایک قوی تر دلیل ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ شہادت اور اقرار کی حجیت منصوص ہے، اس لئے:

۱- اگر کوئی شخص کسی کا نسب اپنے سے ثابت کرنا چاہے اور اس کا اقرار کرے اور مقرلہ اس کی تصدیق بھی کرے یا یہ کہ وہ اتنا چھوٹا ہو کہ تصدیق کرنے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا ہو اور عقلاً وشرعاً یہ اقرار ممکن بھی ہو تو ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے ڈی این اے ٹسٹ نہیں کرایا جانا چاہئے۔

۲- اگر کوئی دوسرے سے نسب ثابت کرے، مثلاً یہ اقرار کرے کہ فلاں شخص میرا بھائی ہے، تو جمہور کے مذہب کے مطابق اگر اسکے پاس بینہ اور شہادت موجود ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا، لیکن اگر شہادت موجود نہیں ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ جیسی یقینی چیز پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

۳- شہادت اور اقرار کے منصوص حجت ہونے کی وجہ سے ڈی این اے ٹسٹ کے نتیجہ اور شہادت واقرار کے درمیان تعارض ہو تو شہادت اور اقرار کو ہی ترجیح دینی چاہئے۔

۴- اگر دو اشخاص کسی بچہ کے نسب کے بارے میں اختلاف کریں اور دونوں کے پاس بینہ ہو تو بجائے قائف پر اعتماد کرنے یا دونوں سے نسبت ثابت کرنے کے ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

غرض یہ کہ اقرار وشہادت کا منصوص حجت ہونا، ان کے لئے وجہ ترجیح ہے، لہذا عدم تعارض کے وقت ان کے مطابق فیصلہ کیا جانا چاہئے، جبکہ تعارض کے وقت ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

لعان:

اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو ایسی صورت میں شریعت نے لعان کی اجازت دی ہے، لیکن یہ اجازت بھی دراصل ایک قید کے ساتھ مقید ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم"

قرآن نے شہادت وبینہ نہ ہونے کی صورت میں لعان کا طریقہ بتایا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ڈی این اے ٹسٹ لعان میں مؤثر ہے یا نہیں؟ کیا اس دلیل پر اعتماد کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لئے لعان کا مقصد جاننا ضروری ہے، شوہر اگر لعان کرنا چاہتا ہے تو اس کے پیش نظر دو مقاصد ہو سکتے ہیں:

۱- بیوی کے زنا میں ملوث ہونے کو ثابت کرنا۔

ایسی صورت میں شوہر کے لئے لعان کی تمام قسمیں کھانا ضروری ہے، اگر وہ اس سے انکار کرتا ہے یا مکمل قسمیں نہیں کھاتا، تو جمہور کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی، جبکہ فقہاء حنفیہ کی

رائے کے مطابق اس کو قید کردیا جائے گا، تا آنکہ وہ اپنی تکذیب کرے یا پھر لعان کرے۔

۲۔ دوسرا مقصد ہے بچہ سے نسب کا انکار کرنا۔

اس صورت میں فقہاء مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف مرد قسم کھائے گا، جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کا مشہور قول یہ ہے کہ زوجین میں سے دونوں کے لئے قسمیں کھانا ضروری ہے، اس وقت تک نسب کا انکار ممکن نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں قسموں کے ساتھ ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی ضروری ہے۔

شوہر کے نزدیک لعان کا مقصد اگر بیوی کے زنا میں ملوث ہونے کو ثابت کرنا ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ کی اس صورت میں شرعی حیثیت کے بارے میں ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے، البتہ اگر مقصد بچہ کے نسب کا انکار کرنا ہے، تو شہادت نہ ہونے کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، لہذا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ بچہ اسی شوہر کا ہے یا یہ کہ اس کا نہیں ہے، دونوں صورتوں میں شوہر کو لعان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ بیوی کو ابھی بھی اپنا دفاع کرنے کے لئے لعان کا حق ہوگا۔ لیکن اگر شوہر کے پیش نظر پہلا مقصد ہے، یعنی بیوی پر زنا کا الزام ثابت کرنا، تو کیا ڈی این اے ٹسٹ کی گواہی شرعاً معتبر ہوگی یا نہیں؟ آیئے ذیل میں ہم اسی پہلو کا جائزہ لیتے ہیں۔

ڈی این اے ٹسٹ اور ثبوت زنا:

اجرائے حد کے لئے شریعت نے جو شرائط ضروری قرار دی ہیں، ان میں نہایت احتیاط برتنے کی تلقین کی ہے، یہی وجہ ہے کہ ذرا سے شبہے کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔ جدید عدالتی نظام نے بھی اسلام کا قانون حدود اپنایا ہے۔ اس نظام کے تحت بھی ملزم کو شک کا فائدہ بطور استحقاق حاصل ہے۔ اسلامی قانون حدود کا یہ مزاج نبی کریم ﷺ کی حدیث سے مستنبط ہے۔ امام

ترمذیؒ اپنی جامع میں صحیح اسناد کے ساتھ روایت کرتے ہیں: "ادرٔوا الحدود ما استطعتم" (جامع ترمذی: کتاب الحدود، حدیث: ۱۴۲۴)۔

اس حدیث سے شریعت کا یہ مشہور قاعدہ مستنبط ہوا کہ "الحدود تندرأ بالشبهات"۔

دوسری طرف اگر زنا کی شہادت اور اس کے طریقہ کار پر نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت زنا کی شریعت میں دو صورتیں ہیں۔

۱- چار چشم دید گواہ زنا کی شہادت دیں۔

۲- زانی خود اپنے جرم کا اقرار کرے۔

پھر ان دونوں شرطوں کے قابل اعتبار ہونے کے لئے دیگر بہت سی شرائط ہیں، جن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شریعت کا مقصد جہاں ایک طرف معاشرہ سے برائی کو ختم کرنا ہے وہیں حدود کو کم از کم جاری کرنے کی سعی کرنا بھی ہے، اسی لئے حدود خصوصاً حد زنا کے سلسلہ میں اتنی سخت شرائط رکھی گئی ہیں۔ نیز یہ بھی حقیقت ہے کہ ثبوت زنا کے یہ دونوں طریق کار منصوص ہیں، اس لئے ان میں کسی بھی قسم کی تبدیلی کی گنجائش نہیں ملتی، لہذا اگر شوہر بیوی پر زنا کا الزام لگاتا ہے تو ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد نہ کرکے اس کو لعان کا حکم دیا جائے گا، یا پھر یہ کہ چار گواہ اس زنا کی گواہی دے دیں۔ اسی طرح اجتماعی آبروریزی میں بھی اس ٹسٹ کا قطعاً اعتبار نہیں ہوگا، ایک وجہ تو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اجتماعی آبروریزی کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ کا نتیجہ کمزور پڑ جاتا ہے، اس لئے ایسی دلیل قابل اعتماد نہیں ہوسکتی۔

ڈی این اے ٹسٹ اور ثبوت قتل:

جس طرح ثبوت زنا میں ڈی این اے قابل اعتبار نہیں ہے، اسی طرح ثبوت قتل میں بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جانا چاہئے، بلکہ معاملہ قتل کے تعلق سے اس طریق کار میں شکوک وشبہات

زیادہ پائے جاتے ہیں، اس لئے کہ جائے واردات سے جو نمونہ ملا ہے اس کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ قاتل ہی کا ہے یا کسی دوسرے شخص کا، اس لئے قاتل کی شناخت میں ڈی این اے شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

ثبوت عدالت:

ڈی این اے ٹسٹ اگر چہ حدود و قصاص کے معاملات میں معتبر نہیں ہے، لیکن گواہوں کی شہادت جانچنے اور ان کی ثقاہت و عدالت پرکھنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال کیا جانا چاہئے، اس لئے کہ شریعت نے گواہوں میں عدل وثقاہت جاننے کے لئے جو شرائط رکھی ہیں ان کا دارومدار غلبہ ظن یا یوں کہئے کہ حسن ظن پر ہے، چنانچہ عدالت کی تعریف کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

"من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه على خطئه ويجتنب الأفعال الدالة على الدناء ة وعدم المروء ة كالبول فی الطريق فهو عادل" (حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۱۲۱، دار الفکر بیروت، طبع دوم)۔

عدالت کے تحقق کے لئے اس کی تعریف میں فقہاء نے جو شرائط ذکر کی ہیں ان کا مقصد یہی ہے کہ شاہد کی شہادت قابل اعتماد ہو، اس لئے کہ جو شخص مذکورہ صفات کا حامل ہوگا اس سے حسن ظن یہی ہے کہ وہ اپنی بات میں صادق ہوگا، اور دینی مزاج ہونے کی وجہ سے جھوٹ اور بہتان تراشی سے اجتناب کرے گا، بالفاظ دیگر شہادت میں اعتماد اور ثقاہت ہی اصل ہیں۔ اگر کسی شخص کا ثقہ ہونا ثابت ہو جائے تو اس کی گواہی بھی معتبر مانی جاتی ہے، اسی لئے علامہ شوکانیؒ امام الحرمین الجوینیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"قال الجوينی: الثقة هي المعتمد عليها في الخبر فمتى حصلت الثقة بالخبر قُبل" (ارشاد الفحول: محمد بن علی الشوکانی، ص ۹۸، دار الفکر بیروت، طبع اول)۔

ڈی این اے ٹسٹ کو اگر چہ حدود وقصاص میں بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، لیکن گواہوں کی ثقاہت وعدالت جانچنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جانا چاہئے، لہذا اگر چار گواہ زنا کی گواہی دیں اور ڈی این اے ٹسٹ سے زنا ثابت نہیں ہوتا، تو اس سے ان گواہوں کی عدالت وثقاہت میں شبہ پیدا ہوتا ہے، لہذا ان کی گواہی قبول نہیں کی جانی چاہئے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- اگر ایک بچہ کے کئی ایک دعویدار ہوں تو پدری شناخت کی غرض سے یہ ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، بشرطیکہ یہ تیقن کا فائدہ دیتا ہو، شریعت مطہرہ میں زوجین کو لعان کا حکم بھی اسی لئے دیا گیا ہے، تاکہ صحیح نسب معلوم کیا جاسکے۔ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی شریک بنت سحماء کے ساتھ بدکاری کی تہمت لگائی تھی جس کے نتیجہ میں آپ ﷺ نے ان کو لعان کا حکم دیا تھا اور آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا:

"ان جاء ت به أصيهب أريسح حمش الساقين فهو لهلال، وان جاء ت به أورق جعداً جُمّاليا خدلج الساقين سابغ الاليتين فهو للذى رُميت به" (نیل الاوطار ۶/۳۲۲)۔

(اگر بچہ سرخی وسفید مائل ہلکی و پتلی ران و پنڈلیوں والا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے، اور اگر سانولا بال گھونگھریالے، موٹی پنڈلیوں والا، بڑی سرین والا ہو تو وہ بچہ اسی کا ہوگا جس کے ساتھ تہمت لگائی گئی ہے)۔

لیکن صاحبین اور ہادویہ کے قول کے مطابق ولادت سے قبل لعان درست نہیں، اس احتمال سے کہ ممکن ہے جسے حمل سمجھ رہا ہے کہیں وہ ہوا نہ ہو۔

☆ شیخ الحدیث دار العلوم مئو۔

"وذهبت الهادوية وأبو يوسف و محمد لا يصح اللعان أى تنفى الحمل قبل الوضع مطلقا لاحتمال أن يكون الحمل ريحا" (نیل الاوطار ۶ر ۳۱)۔

لیکن اگر بچہ معروف النسب وثابت النسب ہوتو وہ لڑکا اس شخص معروف کا ہوگا اور زانی کو سنگسار کریں گے۔

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔

اختلاف کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کو قیافہ کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر بچہ کے ایک سے زائد دعویدار ہوں تو قیافہ کو حجت بنایا جاسکتا ہے۔

ا-ڈاکٹر علی محی الدین قرۃ الداغی "البصمۃ الوراثیۃ من منظور الفقہ الاسلامی" کے صفحہ ۴۶ پر (جو اس موضوع پر منعقد ہونے والے پندرہویں سمینار مکہ مکرمہ کی رپورٹ ہے) تحریر فرماتے ہیں:

"ومن المعلوم أن الرجوع ⌐ لى القيافة ⌐ نما يكون عند تنازع أكثر من واحد على ولد واحد كما اشترط بعض الفقهاء حكم القاضى بقول القائف عند التنازع" ۔

(قیافہ کی طرف رجوع اس وقت ہوگا جبکہ ایک بچہ پر ایک سے زائد حضرات کا دعوی ہو)۔

آنحضور ﷺ اس وقت کافی خوش ہوئے جبکہ مجزر قائف نے (جبکہ اسامہؓ اپنے والد کے ساتھ ایک چادر میں سوئے ہوئے تھے) کہا: "⌐ن هذه الأقدام بعضها من بعض"، مگر قائف کے لئے چند شرطیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

"وقد اشترط الفقهاء فى القائف أن يكون ذا خبرة عادلا عند جمهور الفقهاء"

(قیافہ شناس کے لئے جمہور فقہاء کے یہاں یہ شرط ہے کہ وہ ماہر تجربہ کار اور عادل ہو)۔

مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اگر ابوۃ ثابت ہے یا باپ خود اقرار کر رہا ہے یا اس پر گواہ ہیں، تو اس کے مقابلہ میں قیافہ کی کوئی حیثیت نہیں، مالکیہ کے یہاں قیافہ سے اثبات کے سلسلہ میں تفصیل ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں اس سے اثبات نسب ہو جائے گا۔ مکۃ المکرمہ کے اس موضوع پر ہونے والے سمینار کی رپورٹ میں چند صورتیں بیان کی گئی ہیں، جہاں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار کیا جائے گا، ان میں سے چند مذکور ہیں:

۱-"أن يدعى أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب أو اللقيط حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لا؟ ثبات نسبه لأحدهم بل ؟ ن ماتثبته حجة مقبولة ملزمة ؟ ذا توافرت الشروط المطلوبة لذلك" ۔

(یہ کہ مجہول النسب لڑکے یا لقیط کے نسب کے سلسلہ میں ایک سے زائد لوگوں کا دعوی ہو تو دعویداروں میں سے کسی ایک کے لئے نسب کو ثابت کرنے کی غرض سے ڈی این اے ٹسٹ سے مدد لی جاسکتی ہے)۔

۲-"أن تختلط الأطفال حديثوا الولادة فى المستشفى واشتبه الأمر فيمكن أن تستخدم البصمة لمعرفة نسب كل طفل ؟ لى والده الحقيقى"

زچہ بچہ اسپتال میں بچوں کا اس طرح گڈمڈ ہو جانا کہ اس کے حقیقی والد کی شناخت مشتبہ ہو جائے۔

۳-بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ لعان سے اس وقت استغناء ہو جائے گا جبکہ شوہر کو یقین ہو کہ اس کی بیوی اسی سے حاملہ ہوئی ہے، پر اس نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے باوجود اس کے اسے حمل ظاہر ہو گیا، اب وضع حمل کے بعد ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے گا، ٹسٹ کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ یہ بچہ شوہر کا نہیں تو پھر لعان کی ضرورت نہیں، اس پر دلیل آیت مذکورہ "والذين يرمون ......الخ" ہے۔

بہر حال اس عاجز کے خیال میں اگر زانی اقرار کر لے یا اس کے زنا پر چار گواہ موجود

ہوں اور وہ گواہی وشہادت دے دیں تو یہ سب سے بڑی دلیل ہے، بصورت ثانی ڈی این اے ٹسٹ سے زنا کا اثبات ہوگا، کیونکہ اگر اسے بھی مستدل نہ ٹھہرایا جائے، تو لاقانونیت اور انتشار بڑھتا جائے گا، اور اہل دانش پر مخفی نہیں کہ پھر سماج کا کیا حال ہوگا اور کتنے مفاسد جنم لیں گے، نیز مجہول النسب کی صورت میں صرف ایک ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد نہ کیا جائے، بلکہ کئی لوگ جو ماہر اور کہنہ مشق ہوں وہ لوگ یہ ٹسٹ کریں، چونکہ یہ ٹسٹ قائم مقام اقرار کے ہوگا اور زنا کے اقرار کے لئے امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک چار بار اقرار ضروری ہے، بلکہ امام اعظمؒ نے تو اسے چار مجلسوں میں ہونے کو ضروری قرار دیا ہے۔

''وقد ذهب الحنفية والحنابلة الى اشتراط كون الاقرار أربع مرات فلا يكتفى بالاقرار مرة واحدة وزاد الحنفية اشتراط كونها فى أربعة مجالس من مجالس المقر دون مجلس القاضى'' ۔

اس کی تائید درج ذیل تحریر سے بھی ہو رہی ہے:

''ثبوت جرم کے لئے زنا کے معاملہ میں شارع نے چار گواہوں کی شرط لگائی ہے، جبکہ ثبوت گواہی سے ہو، اور اگر ثبوت اعتراف جرم سے ہو تو فقہاء کا ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ شہادت کی طرح اقرار بھی مختلف مجالس پر چار دفعہ ہونا چاہئے'' (ترجمہ التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیۃ ار ۶۳ للدکتور عبد العزیز عامر)۔

۲- اگر خون یا بال سے قطعی طور پر ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی شناخت ہوسکتی ہے تو اس کے ذریعہ قاتل قرار دینا درست ہوگا، مگر جیسا کہ خود سوال میں مذکور ہے کہ جو فارنسک نمونہ جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا وہ اسی ملزم کا ہے یہ قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا، اس لئے اس عاجز کے نزدیک اس کے ذریعہ قاتل کی صحیح شناخت میں تیقن نہ ہونے کے باعث شبہ کو مدار حکم قرار دیا جانا نہیں چاہئے۔

"أبوحنيفة عن مقسم عن ابن عباسؓ قال :قال رسول الله ﷺ ادرأوا الحدود بالشبهات" (اعلاء السنن ۱۱/ ۵۴۳)،اوراسی مذکورہ صفحہ کے حاشیہ میں ہے: وما رواه أبوداؤد والنسائی من حديث ابن عباس جاء رجل إلی رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن امرأتی لا ترد يد لامس فقال: غرّبها أی طلّقها وقوله لا ترد يد لامس كناية عن زناها (كما أن قول الأعرابی ولدت امرأتی غلاما أسود كان تعريضا بنفی الولد وزنا أمه) ولم يحدهما رسول الله ﷺ۔

مذکورہ دونوں احادیث سے حد شبہۃً ساقط ہوگئیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی "ادرأوا الحدود بالشبهات" پرشافی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شبہ کی بنا پر حد کا سقوط مجمع علیہ ہے۔

"ولا شك أن هذا الحكم وهو درء الحد مجمع عليه وهو أقوى"۔علامہ موفق الدین مغنی ۱۰/ ۱۹۴پر رقم طراز ہیں:

"وروى الدار قطنی بإسناده عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحدود فادرأ ما استطعت ولا خلاف فی أن الحدود تدرأ بالشبهات" (اعلاء السنن ۱۱/ ۵۴۴)۔

"وأيضا فی إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كفاية ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق على العمل به وأيضا تلقته الأمة بالقبول" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۳/ ۱۵)۔

"وذهب أصحابنا إلی أن الحدود لا يحل أن تدرأ بشبهة ولا أن تقام بشبهة وإنما هو الحق لله تعالى ولا مزيد، فإن لم يثبت الحد لم يحل أن يقام بشبهة لقول رسول الله ﷺ "إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام"وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرأ بشبهة، لقول الله تعالى "تلك

حدود الله فلا تعتدوها" (المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۵۳)۔

نیز ایک خاتون بڑی آزاد تھیں، ان کے متعلق حضور اکرم ﷺ کا ارشاد: "ولو رجمت أحدا بغير بينة لرجمت هذه" (متفق علیہ) اس سقوط پر دال ہے۔

۳- ثبوت زنا میں ڈی این اے ٹسٹ معتبر ہے، جبکہ شہادت، اقرار اور قرائن مفقود ہوں۔

"يثبت الزنا بأحد أمور ثلثة بالشهادة والا قرار والقرائن" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۴/ ۳۷)۔

"فالقرينة المعتبرة فى الزنا هى ظهور الحمل فى امرأة غير متزوجة أو لايعرف لها زوج والقرينة فى الشرب الرائحة والقيء والسكر ووجود الخمر عند المتهم، وفى السرقة وجود المال المسروق عند المتهم" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/ ۱۳۹)۔

عورت غیر شادی شدہ یا غیر معروف الزوج ہو تو ان دونوں صورتوں میں زنا کے ثبوت کے لئے حمل کا ظاہر ہونا، شراب نوشی میں بو، قے، نشہ اور متہم کے پاس شراب کا پایا جانا، نیز سرقہ میں متہم کے پاس مال مسروق کا پایا جانا، قرینہ ہے۔

حضور اکرم ﷺ نے قرائن کی بنیاد پر بہت سارے مقامات پر فیصلہ فرمایا ہے، معاذ بن عفراءؓ اور معاذ بن عمرو بن الجموحؓ نے ابوجہل کے قتل کا دعوی کیا تو آپ ﷺ نے تحقیق کی غرض سے ان دونوں سے فرمایا: "هل مسحتما سيفيكما، قال: لا، فنظر فى السيفين فقال كلا كما قتله" (بخاری ۱/ ۴۴۴)۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم دونوں نے اپنی اپنی تلواروں سے خون صاف کرلیا ہے، کہا: نہیں، پھر آپ نے دونوں تلواروں کو دیکھ کر فرمایا کہ تم دونوں نے ابوجہل کو قتل کیا ہے، مزید تائید ابوداؤد کی درج ذیل روایت سے بھی ہورہی ہے، ابوداؤد شریف میں ایک روایت کتاب القضاء کے باب الوکالۃ میں جابر بن عبد اللہؓ سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے خیبر جانے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور

کہا کہ میں خیبر جانا چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب ہمارے وکیل کے پاس جانا تو اس سے پندرہ وسق لے لینا، اور جب وہ تم سے کوئی نشانی طلب کرے تو اس کی ہنسلی کی ہڈی پر اپنا ہاتھ رکھ دینا۔ دیکھئے اس حدیث پر صرف علامت کی ہی بنیاد پر طالب کو دے دینے کا حکم ہوا۔

"وقد أوضح ابن عابدين...... بأنه لا تقبل دعوى الجهل بالتحريم إلا ممن ظهر عليه امارة ذلك" (الموسوعہ ۳۴/ ۴۳) اس ٹسٹ کے جواز پر اور اس سے اثبات زنا پر قرآن کی آیت: "إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج" حدیث "إن امرأة قالت يا رسول الله! إن الله لا يستيحي من الحق فهل على المرأة غسل إذا احتلمت فقال نعم إذا رأت الماء فضحكت أم سلمة فقالت أو تحتلم المرأة قال رسول الله ﷺ فيم يشبهها الولد" کو بھی مستدل قرار دیا جا سکتا ہے۔

بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہادت کا نصاب پورا نہ ہو تو اس کی تلافی ڈی این اے ٹسٹ سے کی جا سکتی ہے۔

۳-ب: اس کا جواب تو خود سوال سے ہی ظاہر ہے۔

۴- "ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا أي لا يمتنع الشهود إذا ماطلبوا لتحمل الشهادة" (عمدۃ القاری ۱۳/ ۱۹۲)۔

"يا داؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله" (سورہ ص)، وأن احكم بينهم بما أنزل الله (مائدہ)، يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط (سورۂ نساء)، ولا تكتموا الشهادة (سورۂ بقرہ) آیات مذکورہ کی روشنی میں مفسرین کی رائے ہے کہ شہادت فرض کفایہ ہے جس کا مقصد مظلوم کی مدد کرنا، مستحقین کے حقوق ادا کرنا، ظالم کو اس کے ظلم سے باز رکھنا اور باہمی نزاع کو ختم کرنا ہے، جو بہت ساری خرابیوں کا باعث اور فتنوں کی جڑ ہے۔

چونکہ شہادت امانت ہے اور امانت کی ادائیگی لازم ہے، اس لئے شہادت دینا ضروری

ہوگا، جیسا کہ اگر امانت لوٹائی نہ جائے تو قاضی جبراً واپس کرائے گا، اسی طرح قاضی جبراً شہادت دلوائے گا، ابن قدامہؒ کی ایک تحریر سے شہادت کے فرض عین ہونے کا بھی ثبوت ملتا ہے، بشرطیکہ اس شہادت کے علاوہ کوئی اور ذریعہ تعیین نہ ہو۔

"وقد يكون تحملها وأداؤها أو أحدهما فرضا عينيا إذا لم يكن هناك غير ذلك العدد من الشهود الذى يحصل به الحكم" (المغنی مع شرح ۱۲/۳-۴)۔

اور کبھی تحمل واداء شہادت فرض عین قرار پاجاتی ہے، جب کہ مدار حکم ان گواہوں کے ماسوا کوئی اور نہ ہو، اس مدعا پر مزید وضاحت موسوعہ کی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے:

"قال ابن عباس بتحليف المرأة إذا شهدت فى الرضاع وهو إحدى الروايتين عن أحمد" (الموسوعہ الفقہیہ ۲۶/ ۳۸) "فقياسه أن كل من قبلت شهادته للضرورة استحلف" (ایضا) پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی شہادت کو قبول کرنا ضرورتاً ہو اس سے حلف لیا جائے گا۔

بہرحال شہادت کا مقصد یقینیات تک پہنچنا ہے اور اس ٹسٹ کا مقصد بھی وہی ہے، اس لئے بعض ملزمین جو اس پر راضی نہیں ہیں انہیں مجبور کیا جاسکتا ہے، اور یہ ٹسٹ تو اس وقت اور ضروری ہوجاتا ہے جبکہ ٹسٹ شدہ حضرات سے جرم نہ ثابت ہوتا ہو۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- اگر فریقین رضامند ہوں تو یہ ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، مگر یقین کا درجہ اس وقت حاصل ہوگا جبکہ تین بار یہ ٹسٹ کروایا جائے اور ہر مرتبہ ایک ہی ہو۔

۲- آج کل دوران حمل نقص کو دور کرنے کی بہت ساری دوائیں آگئی ہیں، ان دواؤں کو

کسی ماہر ڈاکٹر سے مشورہ کے بعد استعمال کرایا جائے تا کہ اس کا کوئی سائڈ ایفکٹ نہ ہو (جو اس سے بھی زیادہ پریشانی کا باعث بن جائے)۔

"الاستفادة من علم الهندسة الوراثية في الوقاية من المرض أو علاجه أو تخفيف ضرره بشرط أن لا يترتب على ذلك ضرر أكبر" (العلاج الجینی من منظور الفقہ الاسلامی ر ۱۹۸)۔

مرض کی حفاظت، علاج یا تخفیف کی غرض سے جنیٹک ٹسٹ سے استفادہ اسی وقت ہوسکتا ہے، جبکہ اس سے بڑی کسی بیماری کا خطرہ نہ ہو بصورت دیگر اسقاط کرایا جاسکتا ہے، اور اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول: زوجین کی رضامندی زبانی یا تحریری طور پر، دوسرے یہ ٹسٹ تین بار ہونا چاہئے، ٹسٹ کرنے والے اگر مسلمان ہوں تو مہارت کے ساتھ دینداری بھی مشروط ہے، اور اگر غیر مسلم ہوں تو ان میں ہمدردی واخلاص ہو۔

۳- اگر یہ نقص دواؤں کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے تو دور کریں گے، دوسری بات یہ ہے کہ نقص کی تفصیل سامنے رکھنی ہوگی، بعض نقائص معمولی درجہ کے ہوتے ہیں جن کی تدبیر وعلاج ممکن ہے، لیکن بعض انتہائی مہلک ہوتے ہیں، یا پیدائش صحیح ڈھنگ سے نہ ہونے کا ظن غالب ہے (صرف امکان کی بنیاد پر خلقت میں تغییر جو منشاء ربانی کے خلاف ہے جائز نہیں ہے، کیونکہ سلسلہ تولید کو روکنا بالفاظ دیگر ضبط تولید شرعاً جائز نہیں)، نیز غلبۂ ظن کے لئے تین بار ٹسٹ کرانا لازم ہوگا)، مثلاً انسانی ہیئت پر ان کی خلقت نہ ہونے یا جسم کے کسی عضو کے نہ ہونے، یا پیدائشی طور پر آنکھ وکان کی بینائی وسماعت کے مفقود ہونے کا علم قریب قریب یقین کے ہو تو بندہ کی ناقص رائے میں سلسلہ تولید کو روک دینے کی گنجائش ملنی چاہئے، بدون اس کے اجازت ہرگز ہرگز نہ ہوگی، کیونکہ آپ ﷺ نے امت کی کثرت پر فخر فرمایا ہے۔

"تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم" (رواہ ابوداؤد والنسائی)۔

حضرت عمرؓ نے ایک پستہ قد کو دیکھا تو فرمایا کہ اپنے خاندان وقبیلہ سے ہٹ کر دوسرے خاندان میں شادی کرنا چاہئے۔

"عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: المؤمن القوی خير من المؤمن الضعيف" (کتاب الامثال ۱/ ۳۶، رواہ الحمیدی فی مسندہ ۲/ ۴۷۴، ایضا رواہ نسائی وابن ماجہ والطحاوی، ایضا رواہ احمد بن حنبل فی مسندہ ۲/ ۳۶۶-۳۷۰، ورواہ ابو نعیم فی الحلیہ ۱۰/ ۱۹۶ وفی تاریخ اصفہان ۲/ ۲۳)۔

۴- جینی نقص مدت کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ مزید کئی نا قابل علاج بیماریوں اور مشکلات کا باعث بن سکتا ہے، اس لئے یہ ٹسٹ جہاں تک جلد ممکن ہو کرالینا چاہئے، کیونکہ اگر اسقاط جنین کی ضرورت ہو تو ماں کو تکلیف کم ہوگی، چار ماہ یا اس کے بعد اسقاط میں شرعی وطبی قباحتیں ہیں۔

۵- اگر جنون اس درجہ کا ہے کہ منشاء نکاح بالکل فوت ہو رہا ہو اور استمتاع سے بالکل مانع ہے تو فسخ نکاح کا قول کیا جانا چاہئے، بشرطیکہ ٹسٹ کرنے والے مخلص ہوں اور ایک سے زائد بار ٹسٹ کیا گیا ہو، نیز یہ جنون بیوی کے لئے نفرت کا باعث بھی ہوگی۔

"أباح جمهور الفقهاء التفريق للعيب الحادث قبل الزواج أو بعده وحصروا هذه العيوب فی ثمانية، ثلاثة يشترك فيها الزوجان وهی الجنون والجزام والبرص......قال صاحب المغنی: وا[ا] نما اختص الفسخ بهذه العيوب لأنها تمنع الاستمتاع المقصود بالنكاح......والجنون يثير نفرة ويخشی ضرره" (المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۸۰)۔

یہی رائے حضرت امام محمدؒ کی بھی ہے (دیکھئے: عالمگیری ۱/ ۱۵۷)۔

عالمگیری میں منقول ہے کہ مشائخ حنفیہ نے امام محمدؒ کے قول کو ہی مفتی بہ قرار دیا

ہے،متأخرین علماءحنفیہ اور خاص کر علماء ہند کا ان امراض کے موجب فسخ ہونے پر تقریباً اجماع ہے۔حضرت تھانویؒ کی ''الحیلۃ الناجزۃ'' اور مولانا عبدالصمد رحمانیؒ کی ''کتاب الفسخ والتفریق'' میں بھی حضرت امام محمد کے قول کو ہی اپنایا ہے،بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک خیار جنون مطبق کی صورت میں حاصل ہوگا،اور شوہر جب وعنۃ کے مشابہ ہوگا۔

مسئلہ مجوثہ میں جنون مطبق ومقید کی تفصیلات کے لئے فتح القدیر ۲/ ۱۵۹،عنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۶۸،نتائج الافکار ۸/ ۱۴۲،ہدایہ ۲/ ۱۹۹،ابوبکر رازی کی الواقعات الحسامیہ باب البیوع الجائزہ وغیرہ کی طرف رجوع کریں۔

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی ایک تحریر بحوالہ فتاوی قاضی خاں کتاب الحظر والاباحۃ پیش ہے،وہ کہتے ہیں؛ جب تک روح نہ پیدا ہوجائے حمل کو عورت ہی کا ایک جز اور حصۂ بدن تصور کیا جائے گا،اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کا کاٹ پھینکنا بھی حرام ہے (جدید فقہی مسائل ۱/ ۱۶۲)۔

علامہ السرخسیؒ کی ایک تحریر اسی کی مؤید ہے:

''ثم الماء فی الرحم مالم یفسد فهو معد للحياة فيجعل كالحي فی ٦ يجاب الضمان با٦ تلافہٗ مبسوط للسرخسی ۲۶/ ۸۷)،نطفہ رحم میں جا کر جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے،لہذا اگر اسے کوئی ضائع کردے تو اسے ایک زندہ شخص کا ضمان دینا پڑے گا۔امام غزالیؒ کی تحریر کا بھی یہی منشا ہے:

''أول مراتب الوجود أن تقع النطفة فی الرحم وتختلط المرأة وتستعد لقبول الحياة و٦ فساد ذلك جناية و٦ ن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش و٦ ن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشًا'' (احیاء العلوم ۲/ ۴۷)۔

وجودِ انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔

فقہاء وارباب افتاء کی ان تصریحات سے بخوبی ظاہر ہے کہ جنینی اسٹیم سیل قابل احترام ہے، نیز آج کل جو اسقاط حمل کا عام چلن ہوتا جا رہا ہے، اس حرمت سے اس پر بھی بندش لگائی جا سکتی ہے۔

۲- **لا تبدیل لخلق الله** کے تحت رحم مادر میں پرورش پانے والے اسٹیم سیل سے کسی طرح کا تعرض بندہ کے خیال میں نہیں ہونا چاہئے، ہاں اسقاط شدہ جنین سے سیل لے کر مقصد مذکور حاصل کیا جا سکتا ہے۔

۳- قدرتی تخلیق سے چھیڑ چھاڑ صرف اس لئے کہ مستقبل میں امکانی پیدا شدہ بیماریوں کا علاج اس سے ممکن ہے یہ امر موہوم ہے، راقم کے خیال میں صرف اس امکان کے باعث سیل لے کر مقصد حاصل کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا، اضطراراً اگر اجازت دی بھی جائے تو اسے صرف حلال جانوروں تک محدود رکھنا چاہئے، نیز انسانی پیوندکاری بھی ان اعضاء سے درست ہونی چاہئے۔

۴- اگر بچہ کی نال سے خون لینے پر اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑتا ہو تو حفظ ماتقدم کی غرض سے خون لیا جا سکتا ہے۔

۵- جلق اور بے شرمی کے باوجود بدرجہ مجبوری ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے بعد اس لقیحہ کو اسی عورت میں منتقل کئے جانے جس کا بیضہ ہے اور اضطراری صورت میں (مثلاً وہ طبی اسباب کی بنا پر تولید کی اہل نہ ہو یا رحم آپریشن کر کے نکال دیا گیا ہو یا رحم میں پیدائشی طور پر شدید قسم کا کوئی عیب ہو) اس کو دوسری عورت کی طرف منتقل کئے جانے کا جواز ارباب افتاء نے تو پہلے ہی سے دے رکھا ہے، بشرطیکہ شوہر متبادل ماں بننے والی بیوی سے ظہور حمل

تک علاحدہ رہے۔

صورت مسئولہ میں بندہ کے خیال میں اگر بلاسٹوسسٹ سے سیلس زوجین کی رضامندی سے لے کر انسانی عضو بنائے جائیں تو جائز ہونا چاہئے، کیونکہ حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات لیبارٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں اور استقرار کے بعد انہیں ضائع کر دیا جاتا ہے، اس ضیاع سے بہتر تو یہی ہے کہ آئندہ اس سے بننے والے اعضاء سے اگر خود اسی کو ضرورت ہو تو اس کی پیوندکاری کی جائے یا تبرعاً کسی اور کی۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق مسائل

مولانا محمد خالد صدیقی ☆

اللہ تعالی نے نہ صرف اس کائنات کی تخلیق کی بلکہ اپنی تخلیق میں اعتدال وتوازن بھی قائم فرمایا۔ یہ اعتدال اورتوازن کائنات کی بقاء کے لئے ضروری بھی تھا، چنانچہ موجودہ دور کے سائنسداں بھی مانتے ہیں کہ یہ کائنات ایک نظام توازن واعتدال کے ساتھ قائم ودائم ہے۔

انسانی معاشرت میں توازن قائم رکھنے کا اصل معیار ہے کہ حق دار کو اس کا حق دے دیا جائے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حق دار اپنے حق سے محروم ہوجاتا ہے، پھر وہ اپنے حق کی بازیابی کے لئے متعلقہ ادارہ/افراد/محکمہ کی طرف رخ کرتا ہے، اب وہاں ادائے حق کے لئے ثبوت حق کے ذرائع پر نگاہ ڈالی جاتی ہے، اسلامی نقطہ نظر سے بعض ذرائع تو متفق علیہا ہیں، جیسا کہ شہادت، نکول عن الیمین، اقرار، اور بعض ذرائع مختلف فیہا ہیں، جیسے کہ شاہد مع الیمین (قسم کے ساتھ ایک گواہ)، قرعہ اندازی، امارت ظاہرہ، قیافہ وغیرہ۔

زیر بحث مسئلہ کا تعلق مختلف فیہ ذرائع میں سے ایک سے ہے۔

سوالنامہ کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں: ایک یہ کہ کیا ڈی این اے ٹسٹ کسی حق، نسب، قصاص، حد کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ دوسرے یہ کہ جنیٹک ٹسٹ کو طبی اغراض ومقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے؟

☆ بسرہا، نیپال۔

ڈی این اے ٹسٹ:

ڈی این اے ٹسٹ کو ثبوت حق کا ذریعہ مانا جائے یا نہیں؟ اگر ہم نصوص شرعیہ کا مطالعہ کریں تو قیافہ اور مشابہت کی صورت میں اس کی نظیر ملتی ہے، لیکن وہاں بھی فقہاء کا اختلاف ہے کہ قیافہ اور مشابہت کو ذریعہ تسلیم کیا جائے یا نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ اسے کسی بھی حالت میں ذریعہ ثبوت تسلیم نہیں کیا جا سکتا (نیل الاوطار ۶/ ۲۸۲)۔

جبکہ جمہور کا کہنا ہے کہ روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے ہم اسے ذریعہ ثبوت یا حجت تسلیم کریں گے۔

دونوں ہی فریق کے دلائل پر ایک سرسری نظر ڈالنا ضروری ہے:

حنفیہ کے دلائل:

علماء حنفیہ اس سلسلہ میں جن دلائل کو پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱- حدیث رسول ﷺ:

"**الولد للفراش وللعاهر الحجر**" (نسائی ۲/ ۵۱۴)۔

(لڑکا فراش والے کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے)۔

بغیر کسی قید کے یہاں لڑکے کو فراش والے سے منسوب کیا گیا۔

۲- اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ شباہت کے پائے جانے کے باوجود بھی اللہ کے رسول ﷺ نے "شباہت" کو تسلیم نہیں فرمایا اور فراش والے کے لئے نسب ثابت کیا:

"**اختصم سعد بن أبی وقاص وعبد بن زمعة فی غلام فقال سعد: هذا یا رسول الله ابن اخی عتبة ابن أبی وقاص عهد الی أنه ابنه انظر الی شبهه، وقال عبد بن زمعة أخی ولد علی فراش أبی من ولیدته فنظر رسول الله ﷺ الی شبهه فرأی شبهاً بیناً لعتبة فقال: هولك یا عبد، الولد للفراش وللعاهر**

الحجر و احتجبی منہ یا سودۃ بنت زمعۃ فلم یر سودۃ قط‘‘(نسائی ۲/ ۱۱۳)۔

(سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ نے ایک بچہ کے سلسلہ میں نزاع کیا، سعد نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ میرے بھائی کا بیٹا ہے، اس نے مجھے وصیت کی تھی کہ وہ اس کا بیٹا ہے، اور اس کی شبیہ دیکھوں، اور عبد بن زمعہ نے کہا: وہ میرا بھائی ہے میرے باپ کی لونڈی سے پیدا ہوا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے اس بچہ کی شباہت دیکھی تو عتبہ کی صورت اس سے ملتی تھی (لیکن) آپ ﷺ نے فرمایا: اے عبد بن زمعہ! وہ تیرا ہے، کیونکہ لڑکا فراش والے کے لئے ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے، اور اے سودہ! تم اس لڑکے سے پردہ کرو، پھر سودہ نے اس کو کبھی نہیں دیکھا)۔

۳- بخاری اور نسائی کی روایت میں اسلامی تاریخ کے پہلے لعان کا ذکر ہے، جس میں لعان کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس عورت کو دیکھتے رہنا، اگر اس عورت کو سفید رنگ، چھٹے بال اور بگڑی آنکھوں والا بچہ پیدا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے، اور اگر اس نے صاف رنگ، گھنگھریالے بال، میانہ قد اور پتلی پنڈلیوں والا بچہ جنا تو وہ شریک بن سحماء کا ہے، راوی ذکر کرتے ہیں کہ اس نے مؤخر الذکر اوصاف کا حامل بچہ جنا، بچہ کی پیدائش کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ حکم جو اللہ کی کتاب میں ہے نہ ہوتا تو اس کا حال دیکھتے۔

آپ ﷺ نے شباہت کی پوری تفصیل بتادی اس کے باوجود بھی آپ نے محض شباہت پر فیصلہ کی بنیاد نہیں رکھی۔

۴- بخاری و مسلم اور نسائی نے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ دو عورتیں ان کے پاس ایک قضیہ لے کر آئیں، دونوں کا ایک ایک لڑکا تھا، ایک کے لڑکے کو بھیڑیا لے گیا، باقی رہ جانے والے لڑکے پر دونوں عورتوں نے دعوی کیا کہ وہ بچہ اس کا ہے، اس پر حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ سنایا کہ بچہ بڑی عورت کا ہے، جبکہ حضرت سلیمانؑ

نے کہا کہ چاقو لاؤ اور بچہ کو کاٹ کر دونوں کو آدھا آدھا دے دیتا ہوں، اس پر چھوٹی عورت نے کہا کہ ایسا نہ کیجئے، یہ بچہ میرا نہیں اسی کا ہے، پھر (شفقت مادر کو دیکھتے ہوئے) چھوٹی عورت کے حق میں فیصلہ دیا۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے حنفیہ کے موقف پر اس حدیث سے یوں استدلال کیا ہے:

"وبالجملة فكلاهما قد حكم بالولد لأحد المرأتين من غير أن يرجع إلى القافة و قص رسول الله ﷺ حكمهما علينا من غير إنكار فكان ذلك شرعاً لنا" (اعلاء السنن ۱۱/ ۳۰۸)۔

(حاصل یہ کہ دونوں نے بچہ کے سلسلہ میں ایک عورت کے حق میں قائف کی جانب رجوع کئے بغیر فیصلہ کیا، اور آنحضور ﷺ نے ان کے فیصلہ کو بغیر انکار کے بیان کیا، اس لئے وہ ہمارے لئے بھی مشروع ہوا)۔

۵- ارحام میں کیا ہے؟ اس کی نسبت اللہ نے اپنی جانب کی ہے، خصوصاً شدت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب کہ معاملہ نسب کا ہو، اگر اس طرح قیافہ شناسوں کے ذریعہ حجت طلب کیا گیا تو آخر رجم الغیب کیا ہے؟

یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ یہ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے کے مترادف ہے، نیز یہ دوسروں کی پردہ دری، بے عزتی اور انجام کار قتل و غارت، جھگڑا فساد اور معاشرہ میں نفرت کا بیج بونے کا باعث ہے، ملاحظہ فرمائیں (المبسوط للسرخسی، اعلاء السنن ۱۱/ ۳۰۷)۔

جمہور کے دلائل:

جمہور شباہت اور قیافہ کو حجت تسلیم کرتے ہیں، ان کے حق میں یہ دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں:

۱-حضرت عائشہؓ سے منقول روایت ہے کہ:

"دخل رسول الله ﷺ ذات يوم مسرورًا وهو يقول: يا عائشه! ألم ترى أن مجزراً المدلجى دخل علي فرأى أسامة وزيدً اعليهما قطيفة قد بدت أقدامهما فقال: ا ن هذه الأقدام بعضها من بعض"(ابن ماجہ ۲؍ ۲۷۴)۔

(حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس خوش خوش یہ کہتے ہوئے تشریف لائے کہ اے عائشہ! کیا تو نے نہیں دیکھا کہ مجزر مدلجی (قائف) میرے پاس آیا، اس نے اسامہ اور زید کو دیکھا، ان دونوں پر ایک چادر پڑی ہوئی تھی اور دونوں کے پاؤں کھلے ہوئے تھے تو اس نے کہا یہ پاؤں ایک دوسرے کا حصہ ہیں)۔

۲-حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول قدرے ایک طویل حدیث میں ایک کاہنہ عورت کا قصہ موجود ہے کہ مقام ابراہیم سے کس شخص کا پاؤں زیادہ مشابہ ہے؟ یہ پوچھے جانے پر اس عورت نے وہاں لوگوں کو ننگے پاؤں چلایا، اور حضور ﷺ کے نقش پا کو دیکھ کر کہا یہ تم سب میں حضرت ابراہیم سے زیادہ مشابہ ہیں، اس واقعہ کے بیس برس بعد حضور پاک علیہ الصلاۃ والسلام منصب نبوت سے سرفراز فرمائے گئے (ابن ماجہ)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں میں علم القیافہ کا ایک مقام تھا اور لوگ اس سے استناد کرتے تھے اور اسے ایک حجت تسلیم کرتے تھے، سینکڑوں سال کی مسافت طے کیا ہوا نقش پا کا آنحضور ﷺ سے مشابہ قرار دینا ایک معنی اور وزن رکھتا ہے۔

۳-حافظ ابن قیم علیہ الرحمۃ نے ابوداؤد شریف کی عرینیین والی روایت سے بھی استدلال کیا ہے:

"قد ثبت فى قصة العرينيين أن النبى ﷺ بعث فى طلبهم قافة فأتى بهم......"(الطرق الحکمیہ ؍ ۱۹۶)۔

(عرینیین کے قصہ سے یہ ثابت ہے کہ آنحضور ﷺ نے ان کی تلاش میں قیافوں کو بھیجا اور انہیں وہ پکڑ کر لائے)۔

۴- حافظ ابن قیمؒ قیافہ کے ثبوت کی بحث کا آغاز یوں کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی سنت مبارکہ اسی پر دلالت کرتی ہے، اور خلفاء راشدین و دیگر صحابہ کرام مثلاً حضرت عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، ابوموسی اشعری، ابن عباس اور انس بن مالکؓ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، تابعین میں سعید بن میتب، عطاء بن ابی رباح، زہری، ایاس بن معاویہ، قتادہ، کعب بن سوار اور تبع تابعین میں لیث بن سعد، مالک بن انس اور ان کے اصحاب، اور ان کے بعد والوں میں امام شافعی، امام احمد اور ان کے اصحاب، اسحاق، ابوثور، اور تمام اہل ظاہر اسی کے قائل ہیں (الطرق الحکمیہ ر ۱۹۵)۔

۵- ڈاکٹر وہبہ زحیلی حضرت عمرؓ کے قائف کی رائے کے مطابق فیصلہ کو ذکر کرنے کے بعد جمہور کی رائے کے حق میں ناقل ہیں:

”قالوا: فقضاء عمر بمحضر من الصحابة بالقافة من غير ⌐ نكار من واحد منهم هو كالاجماع“(الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ ر ۶۸۱)۔

(جمہور کہتے ہیں کہ: صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت عمر کا قافہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور صحابہ میں سے کسی کا بھی اس فیصلہ پر نکیر نہ کرنا اجماع کی طرح ہے)۔

۶- حضرت عمر بن خطاب کے قاضی کعب بن سوار کے بارے میں منقول ہے کہ دو عورتوں کے پاس اپنا ایک ایک بچہ تھا، انہیں دو عورتوں میں سے ایک کا بچہ گر پڑنے سے مر گیا، باقی رہ جانے والے بچہ کے بارے میں دونوں نے دعوی کیا کہ یہ میرا بچہ ہے، کعب نے کہا: میں سلیمان بن داؤد نہیں ہوں، پھر انہوں نے نرم مٹی منگوائی، اور دونوں عورتوں کو اس پر چلنے کا حکم دیا، پھر اس پر بچہ کو چلایا، اس کے بعد قائف کو بلایا گیا، قائف کی رائے کے مطابق بچہ دو عورتوں میں سے ایک کو دے دیا گیا (الطرق الحکمیہ ر ۲۶)۔

دلائل کا ایک جائزہ:

دونوں فریقوں نے اپنے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے پرزور دلائل دینے کی کوشش کی ہے، ساتھ ہی ایک دوسرے کے دلائل پر نقد و جرح بھی کیا ہے، مثلاً نسائی کی سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ والی روایت میں عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت کے باوجود حضور ﷺ نے بچہ کو سعد بن ابی وقاصؓ کے حوالہ نہیں کیا بلکہ بر بنائے فراش عبد بن زمعہ کے حوالہ کیا، جو اس بات کا واضح ترین ثبوت ہے کہ نسب کے ثبوت میں قیافہ یا شباہت جیسی چیزوں کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ ہی اسے حجت تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

لیکن نسائی کی روایت میں ہی ایک دوسرا پہلو بھی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اور وہ پہلو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے گو کہ بچہ کو زمعہ کا بیٹا قرار دیا لیکن حضرت سودہ کو زمعہ کے اس بیٹے سے پردہ کا حکم دیا، آخر کیوں؟ جب نسب ثابت ہو گیا اور شرعی و قانونی طور پر وہ زمعہ کا بیٹا بن گیا تو اسے حضرت سودہ کا بھائی ہونا چاہئے تھا، پھر نسبی بھائی سے پردہ کیوں؟ معلوم یہ ہوا کہ شباہت کے پہلو کو بھی احکام میں کچھ نہ کچھ دخل ہے اور اسے بالکلیہ نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

ابن ماجہ میں منقول روایت کے مطابق حضور ﷺ نے حضرت زید اور حضرت اسامہ کے بارے میں قائف کی رائے پر بے پناہ مسرت اور خوشی کا اظہار کیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس بنا پر خوشی ظاہر نہیں فرمائی کہ اس سے اسامہ کا نسب ثابت ہوتا تھا، ان کا نسب تو پہلے ہی ثابت تھا، خوشی کا اظہار اس لئے فرمایا کہ کفار کے اعتقاد کے مطابق بھی نسب ثابت ہو گیا اور طعن و تشنیع کا راستہ بند ہو گیا (اعلاء السنن ۱۱/ ۳۰۲)۔

ابن قیم جمہور کی جانب سے یہ جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی شان سے بعید تر بات ہے کہ آپ جاہلیت کے احکام یا ذریعہ ثبوت سے خوش ہوئے بلکہ آپ کے نزدیک یہ مکروہ ترین بات تھی، اگر قیافہ کا حکم محض جاہلیت کی پیداوار اور غیر اسلامی ہوتا تو آپ حضرت

عائشہؓ سے اس انداز میں مخاطب نہیں ہوتے کہ کیا تم نہیں دیکھتیں کہ مجز ر مدلجی نے ایسی ایسی بات کہی...... (الطرق الحکمیہ ر ۱۹۶)۔

ہلال بن امیہ کے لعان والے قصہ میں حنفیہ کے لئے دلیل ہے کہ حضور ﷺ نے شریک بن سحماء سے مشابہت پائے جانے کے باوجود اس کے حق میں فیصلہ نہیں فرمایا، لیکن روایت کے آخری حصہ میں یہ وضاحت موجود ہے کہ شباہت سے اعراض کیوں کیا گیا؟ اعراض کی وجہ لعان تھی، جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میرے اور اس عورت کے بیچ اللہ کی کتاب کا حکم نہ ہوتا تو اس کا حال دیکھتے۔

دونوں ہی طرف کے دلائل کے معروضی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ذریعہ ثبوت کو ''حجت مطلقہ'' کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ اگر اس کی حیثیت حجت مطلقہ کی ہوتی اور اس میں وہی قوت ہوتی جو کہ شہادت، اقرار وغیرہ میں ہے تو اس کی بنا پر رجم کے فیصلہ کی نظیر ملتی، حد قذف جاری کی جاتی، اور دیگر بہت سے احکام مرتب ہوتے۔

دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اسے بالکلیہ خارج از بحث کرنے اور اسے کسی درجہ میں تسلیم نہ کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ کی رائے، آپ کا قائف پر اعتماد، صحابہ کا عمل، تابعین اور تبع تابعین کی آراء، اسلامی قضاۃ کے فیصلے یہ سب اس کو ذریعہ ثبوت تسلیم کرنے پر مجبور کردیتے ہیں۔

دونوں دلائل میں جو بظاہر تعارض نظر آتا ہے اگر اصولیین کی اس رائے کو تعارض اُدلہ کے وقت تطبیق کی راہ اپنائی جائے تو تعارض دور ہوسکتا ہے اور تطبیق کی راہ نکل سکتی ہے، کیونکہ یہ بات ہم بخوبی جانتے ہیں کہ قیافہ یا شباہت کو وہ درجہ حاصل نہیں جو فراش کا ہے، ذریعہ ثبوت میں اس کا وہ مقام نہیں جو کہ شہادت، نکول عن الیمین یا اقرار کا ہے، لیکن اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اس سے اعتنا برتا گیا ہے۔

اب ہماری تلاش و جستجو اور تحقیق کا محور یہ ہونا چاہئے کہ کہاں کہاں اس سے اعتنا برتا گیا ہے؛ اور کن کن مسائل کے حل میں ان سے مدد لی گئی ہے؟ اور اس سے کیسے احکام مرتب ہوئے ہیں؟

قیافہ کی بنیاد پر کسی بھی شخص پر حد جاری کرنے کی نظیر نہیں ملتی، اور نہ ہی ایسے شخص پر جو اپنے دعوی میں جھوٹا ثابت ہو چکا ہو اس کی تعزیر کی مثال ملتی ہے، صرف شباہت کی بنیاد پر جبکہ دیگر دلائل موجود ہوں تب بھی کسی فیصلہ کی واضح مثال نہیں ملتی۔

قیافہ اور شباہت کے فیصلے وہاں ہوئے اور ہو سکتے ہیں جہاں کہ:

۱- حدود و قصاص جاری نہ ہو۔

۲- فریقین کے پاس دوسری کوئی مستند حجت نہ ہو۔

۳- اس کا تعلق ایسے مصالح سے ہو جن سے دیگر دلائل یا مصالح سے تصادم و تعارض نہ ہو، جیسے حضور ﷺ کا عرنیین کے پیچھے قائف بھیجنا۔

۴- جہاں احتیاط کا پہلو ملحوظ خاطر ہو، جیسے کہ حضرت سودہ کو زمعہ کے ''بیٹے'' سے پردہ کا حکم دیا گیا۔

۵- جہاں شرعی ضرورت متقاضی ہو۔

جوابات:

مذکورہ تنقیح اور تفصیل کے مطابق ڈی این اے ٹسٹ کے مطابق سلسلہ وار جوابات دیئے جا رہے ہیں:

۱- اگر ایک بچہ کے کئی دعویدار ہوں تو اولاً مروجہ طریقوں، شہادت، اقرار وغیرہ کے مطابق ہی تحقیق احوال اور ثبوت نسب کی کوشش کرنی چاہئے، لیکن اگر سعی بسیار کے باوجود بھی دعویدار حضرات اپنے دعوی سے دست بردار نہ ہوں تو قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ کے بارے

میں متنبہ کر کے دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کرا سکتا ہے کیونکہ:

الف: شہادتوں کے فقدان کے وقت اسے ''امارت ظاہرہ'' کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

ب: اس میں ہتک عزت بھی نہیں ہے کیونکہ قاضی نے اسے پہلے ہی خبردار کر دیا ہے۔

ج: یہاں ضرورت بھی ہے کہ اسلام میں اور ایک اچھے معاشرہ میں کسی شخص کا بے نام و نسب ہونا بہت سے مسائل و مفاسد کا ذریعہ ہے۔

۲- قتل جیسے معاملات میں اسے ثبوت نہیں مانا جاسکتا ہے، کیونکہ حدود و قصاص کے بارے میں واضح حکم ہے کہ:

''ادرء وا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان له مخرج فخلوا سبیله فان الامام أن یخطئ فی العفو خیر من أن یخطئ فی العقوبة'' (ترمذی نقلا عن المشکوۃ ار ۳۱)۔

ہاں دیگر ثبوت اور شواہد موجود ہوں تو محض تائید کے لئے ایسا ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۳-الف: زنا کے ثبوت کے لئے بھی صرف یہ ٹسٹ کافی نہیں کیونکہ مآل کار یہ معاملہ حدود کا بن جاتا ہے، جہاں کہ امکانی حد تک اسے دور کرنے کی بات کہی گئی ہے۔

ب- اجتماعی آبروریزی کے کیس میں بھی اسے حجت تسلیم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ بھی حدود کا معاملہ ہے۔

۴- ملزمان اگر ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو تیار نہ ہوں تو قاضی انہیں مجبور کرسکتا ہے، البتہ اگر معاملہ عام جرم سے اوپر حدود و قصاص تک جاری کر دینے والا ہو تو صرف اس ٹسٹ کی بنا پر حدود و قصاص جاری نہیں کئے جاسکتے، دیگر جرم میں اسے بطور تائید یا ''امارت ظاہرہ'' کے قبول کیا جاسکتا ہے۔

جرائم کے ثبوت کے سلسلہ میں ضروری وضاحت:

اسلامی شریعت ہی نہیں بلکہ دنیا کے دیگر مروجہ قوانین میں بھی جرائم کے ثبوت کے لئے پختہ شہادتوں، مضبوط ترین قرائن اور ناقابل تردید ثبوت کو معیار بنایا گیا ہے، کیونکہ لوگوں سے امانت اٹھ گئی ہے، خوف خدا جاتا رہا ہے، اور انسانی اعراض اور حرمت سے کھیلنا آئے دن کا معمول بن کر رہ گیا ہے، اس لئے جرائم کے ثبوت کے سلسلہ میں ایسے ذرائع ووسائل کو ہی تسلیم کیا جاتا ہے جن میں جعل سازی، تزویر اور دجل وفریب کا امکان کم سے کم ہو۔

ڈی این اے ٹسٹ سے گرچہ ملزم کی طرف رہنمائی ہوسکتی ہے لیکن اس کو ذریعہ ثبوت ماننے کی صورت میں اس بات کا بہت زیادہ امکان ہے کہ معاشرہ کے شر پسند افراد کو معصوم، بے قصور اور سیدھے سادھے لوگوں کو ناکردہ جرم میں پھنسانے کا موقع مل جائے گا، مثلاً زید کو قتل کردیا گیا، اور وہاں پر عمر کے بال پائے گئے، ڈی این اے ٹسٹ سے ثابت ہوگیا کہ وہ واقعۃً عمر کا ہی بال تھا، تو کیا محض اس بنا پر عمر کو قاتل ثابت کرتے ہوئے اس پر حد جاری کی جاسکتی ہے؟ کیا یہاں اس کا امکان نہیں کہ عمر کے بدخواہوں نے پہلے سے ہی اس کے بال حاصل کرلئے ہوں اور موقع واردات پر رکھ دیئے ہوں، جعل وتزویر کی دنیا میں کیا کچھ ممکن نہیں، یا اس کے خون کے قطرات پائے گئے، تو کیا یہ بعید از قیاس بات ہوگی کہ اس کے خون کے چند قطرات حاصل کئے جانے ناممکن تھے؟

اس لئے اس بے بضاعت کی رائے میں اس ٹسٹ کو جرائم کے ثبوت کے حق میں استعمال کرنا قرین انصاف نہیں ہوگا؟ ہاں! اس ٹسٹ کو بالکل ہی نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس سے واقعاتی شہادتوں کے تجربہ اور معاملہ کو سمجھنے میں قاضی/جج کو ضرور مدد ملے گی اور وہ اسے بطور تائید (Supporting Point) کے استعمال کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم خلیے:

اللہ جل شانہ نے اپنی بے پناہ قدرت کے ذریعہ انسان کی تخلیق کی، اور افزائش نسل کا سلسلہ جاری وساری فرمایا، کہ اس کے ذریعہ کائنات دمکتی رہے اور خوشبو بکھیرتی رہے، اللہ نے افزائش نسل کے لئے مرد وعورت کے مادہ تولید کے اختلاط کو ذریعہ اور سبب بنایا، ماں اور باپ سے بچہ کی مشابہت کی یہی وجہ بتائی گئی ہے، حضرت ام سلمہؓ نے حضورﷺ سے سوال کیا کہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے، فرمایا: تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں پھر بچہ سے مشابہت کیوں ہوتی ہے:

"قالت أم سلمة: يا رسول الله أو تحتلم المرأة؟ قال: تربت يداك فبم يشبهها ولدها" (بخاری ومسلم)۔

بچے والدین کے جسم کا ہی ایک حصہ ہیں، اور والدین بھی اپنے ماں باپ کے جسم کا حصہ ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ اوپر تک چلا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بچوں میں کبھی کبھار اپنے والدین کی شباہت نہ ہوکر دادا، پردادا، یا نانا یا خاندان کے دیگر افراد سے مشابہت پائی جاتی ہے، یہی ایسی چیز ہے جس کا آئے دن مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، اور خاص وعام کی نگاہ میں یہ مسلمہ چیز ہے، شریعت اسلامی بھی اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ بچوں میں نہ صرف والدین کی شباہت ہوتی ہے بلکہ بسااوقات دو چار پشت پہلے کے آباء واجداد سے رنگ وروپ مل جاتا ہے۔

موروثی امراض:

یہی نہیں بلکہ شباہت اور رنگ وروپ کے علاوہ "اوصاف" کے بھی منتقل ہونے کو تسلیم کیا گیا ہے، "اوصاف" کا تعلق گرچہ ماحول، تربیت، تعلیم اور انسان کے عقیدہ سے ہے اس کے باوجود بہت سی چیزوں کے موروثی طور پر منتقل ہونے کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے، زیر بحث موضوع میں اوصاف سے بحث نہیں بلکہ بحث کا محور موروثی طور پر منتقل ہونے والے جسمانی اثرات ہیں:

اس زاویہ سے معاملہ کا جائزہ لینے کے بعد یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بسا اوقات بہت سی چیزیں نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہیں، باپ اگر ذیابیطس کا مریض تھا تو بیٹے کو بھی اس مرض کا شکار ہونا پڑا ہے، باپ میں اگر پاگل پن تھا تو بیٹے کو بھی یہ مرض جھیلنا پڑا ہے، باپ یا دادا کو قلب کا عارضہ تھا تو بچے بھی اس مصیبت میں مبتلا رہے ہیں، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ کوئی کلیہ نہیں ہے، یعنی اگر ایسا ہوتا ہے تو ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا، راقم الحروف نے موروثی امراض خواہ وہ جس نوعیت کے بھی ہوں کہ بال بچوں میں منتقل ہونے کے بارے میں بعض اطباء سے سوال کیا تو ان کا جواب تھا:

''ہاں زیادہ فیصد میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ امراض منتقل ہوتے ہیں، لیکن منتقل نہیں ہونے کی بھی مثالیں ملتی ہیں''۔

امراض کی بنا پر فسخ نکاح:

شادی بیاہ، محبت والفت، پیار ومؤانست کا رشتہ ہے، شادی بیاہ کے دونوں فریق کو یہ حق دیا گیا ہے کہ ان تمام امور کا جائزہ لے لیں جن سے کہ رشتہ نکاح میں مضبوطی قائم ہو، تعلقات میں خوشگواری آئے اور زندگی اپنی بہاریں بکھیرے، اس کے لئے شریعت نے کفاءت کو بطور اصول کے تسلیم کیا، جن چیزوں سے محبت والفت کے بجائے زن وشو میں نفرت کی دیوار کھڑی ہو جاتی ہو اور ان کے رہتے ہوئے ازدواجی زندگی اذیت کا سبب بن جائے اور نکاح کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے تو شریعت نے انہیں دور کرنے کا حکم دیا ہے، اور اگر دور نہ ہو سکے تو فریقین کو اجازت دی ہے کہ وہ چاہیں تو رشتہ نکاح کو باقی رکھیں یا اس بندھن سے آزاد ہو جائیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے برص، جذام، جنون وغیرہ کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے کی اجازت دی ہے:

''خلوه من كل عيب يمكنها المقام معه ا لا بضرر كالجنون والجذام

والبرص شرط للزوم النکاح حتی یفسخ بہ النکاح" (بدائع الصنائع ۲؍ ۳۲۷)۔

نکاح کے بعد اس طرح کے امراض ظہور پذیر ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ فسخ نکاح کا باعث بن سکتے ہیں، لیکن کیا نکاح سے پہلے بطور پیش بندی ان امراض کا پتہ لگانے کی گنجائش ہے؟ کیا جس طرح نکاح میں کفاءت کو دیکھتے ہیں، خاندان، حسب ونسب، پیشہ، چال چلن، عادات وخصائل اور دیگر امور کی تحقیق کرتے ہیں، کیا شریعت اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ امراض کے سلسلہ میں بھی ویسا ہی کیا جائے اور ایک فریق جس طرح مذکورہ امور کی تحقیق مختلف ذرائع سے کرتا ہے امراض کی بھی تحقیق مختلف میڈیکل ٹسٹ کے ذریعہ کرے؟

ہم اپنی پوری فقہی تاریخ دیکھتے ہیں تو ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جہاں کہ زن وشوہر میں سے کسی کو نکاح سے پہلے کسی طبی معائنہ سے گذرنے کا حکم دیا گیا ہو، یہ تسلیم ہے کہ ماضی میں ایڈز، کینسر جیسی بیماریوں کے بارے میں واقفیت نہیں تھی اور نہ ہی انہیں جاننے کے ذرائع تھے، کچھ بیماریاں پہلے بھی تھیں جن کو فسخ نکاح کا سبب تصور کیا جاتا تھا، اور ماضی میں بھی قبل از نکاح ان کی تحقیق ہوسکتی تھی، لیکن ان کی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی، مثلاً نامرد کے بارے میں، عورتوں کی شرمگاہ کی مخصوص بیماریوں اور عوارض کے سلسلہ میں خواتین اور اطباء سے تحقیق ممکن تھی لیکن فقہاء نے ایسی کوئی پیش بندی نہیں فرمائی، اور نہ ہی اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔

تاہم اگر فریقین اس بات پر متفق ہوں کہ دونوں ہی نکاح سے پہلے میڈیکل ٹسٹ کرالیں گے، اور اگر معاینہ مثبت آیا تو ٹھیک ورنہ رشتہ نہیں ہوگا، تو ظاہر ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس سے روکنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، ایسی چیز جو خلاف شرع نہیں ہے اور نہ ہی اسلام کے مزاج ومذاق کے خلاف ہے، اگر فریقین اس کو برتنے پر رضامند ہیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن نکاح سے پہلے ہی جبری اور قانونی طور پر محض شبہ، وہم اور دور از کار امکانات کی بنا پر کسی بھی فرد کو اس طرح کے معاینہ سے گذارنے کی ذہنی اذیت نہیں دی جاسکتی اور نہ اس کی شخصیت پر سوالیہ نشان کھڑا کیا جاسکتا ہے۔

طبی اغراض کے لئے ٹسٹ:

بیماری اور صحت سب اللہ کی طرف سے ہے، وہی بیمار کرتا ہے اور وہی شفا دیتا ہے، اس نے اگر بیماری دی ہے تو شفایابی کے بھی بہت سے دروازے کھول دیئے ہیں، اسلام تحقیق و اکتشاف کی جانب ابھارتا ہے اور نسل انسان کی بقا بلکہ صحت مند بقا کے لئے اسباب وعوامل کی کھوج پر زور دیتا ہے، اس لئے اسلامی حدود کے اندر رہتے ہوئے انسانی مصالح کے مطابق اس طرح کے ٹسٹ کی اجازت ہونی چاہئے جن سے کہ صحت بحال ہو، امراض کا پتہ چلے، عوامل کی واقفیت ہو اور پھر ان کا سد باب کیا جا سکے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ٹسٹ کرانے کے بعد جو صورت حال سامنے آتی ہے بسا اوقات اس کے اثرات اپنی ذات کے علاوہ دوسروں پر بھی مرتب ہوتے ہیں، تو کیا ٹسٹ کے بعد اس طرح کے احکام مرتب ہوں گے؟ مثلاً جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ معلوم ہوا کہ وہ شخص پاگل ہے، یا اس کی آئندہ نسل ناقص الاعضاء یا ناقص العقل ہوگی وغیرہ، تو کیا اس کو واقعی پاگل تصور کریں گے؟ یا اس شخص کو توالد وتناسل سے روک دینے کی گنجائش ہوگی؟ یا ایسی صورت میں اسقاط حمل جائز ہوگا۔

واضح رہے کہ اطباء کا یہ کہہ دینا کہ یہ شخص مستقبل میں پاگل ہو جائے گا فسخ نکاح کا سبب نہیں بن سکا، کیونکہ اولاً صد فی صد یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پاگل ہو ہی جائے گا، یا اگر پاگل ہوگا تو بھی کس درجہ کا ہوگا، کیونکہ فقہاء نے پاگل پن کی دو قسمیں کی ہیں: ا-جنون مطبق، ۲-جنون غیر مطبق۔ اول الذکر میں قاضی کو فی الفور نکاح فسخ کر دینے کی اجازت ہے، جبکہ مؤخر الذکر میں قاضی علاج ومعالجہ کی مہلت دیتا ہے (ہندیہ ۲؍ ۳۴۴)۔

کیا جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اس شخص کا جنون کس درجہ کا ہوگا؟ آیا وہ علاج ومعالجہ سے ٹھیک ہوگا یا اس کا مرض لا علاج ہوگا، اور اس کے لئے صحت وتندرستی کے دروازے بند ہو جائیں گے، یہ بذات خود ایک بڑا سوال ہے جس پر غور کی ضرورت ہے۔

اسقاط حمل:

حمل کی دوصورتیں ہیں: ۱- بچہ میں روح اورآ ثارزندگی پیدا ہو چکے ہوں، ۲- بچہ میں روح اورآ ثارزندگی پیدانہ ہوئے ہوں۔

اول الذکرصورت ایسی ہے کہ بالاجماع اسقاط حمل ناجائز ہے، شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ بالاجماع حرام ہے اور یہ اس جان کو مارنے میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ کا فرمان ہے:

"وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت" (فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۱۷)۔

یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ بعض اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں۔

روح کے پیدا ہونے سے قبل بھی اسقاط کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور اسے گناہ کا عمل تصور کیا گیا ہے۔

یہ امر محقق ہے کہ روح پیدا ہوجانے کے بعد اسقاط نادرست ہے، کیونکہ روح پیدا ہونے کے بعد وہ بھی ایک "وجود" کی حیثیت رکھتا ہے، اس کی ذات کا احترام اوراس کی بقا ہمارا فرض ہے، خواہ وہ وجود کسی طرح کی بیماری کا ہی شکار کیوں نہ ہو۔

لیکن اگر ابھی اس کے اعضاء نہیں بنے ہیں، اوراس کے اندر اعضاء و جوارح کی شکل میں علامتیں نہیں ظاہر ہورہی ہیں، اور وہ زندگی کی دیگر علامتوں سے بھی محروم ہے تو فقہاء کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں انہوں نے اسے ایک جان (نفس) کی شکل میں تسلیم نہیں کیا ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"أن الجنين لم يعتبر نفسًا عندنا لعدم تحقق آدميته، وانه اعتبر جزءاً من أمه من وجه ولذا لا تجب فيه القيمة أو الدية كاملة ولا الكفارة مالم تتحقق حياته" (ردالمحتار ۶/ ۵۹۱)۔

(جنین کو ہمارے نزدیک آدمیت کے تحقق کے نہ ہونے کی وجہ سے "نفس" کی صورت میں تسلیم نہیں کیا گیا ہے، البتہ ایک زاویہ سے اس کی ماں کے جز ہونے کا اعتبار ہے، اس لئے اس میں اس وقت تک قیمت، مکمل دیت اور کفارہ واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی زندگی کا ثبوت نہ مل جائے)۔

حاصل یہ ہے کہ جنین کے سلسلہ میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس کی خلقت واضح ہوئی ہے یا نہیں؟ اس میں زندگی کے آثار پیدا ہوئے ہیں یا نہیں؟ طبی نقطہ نظر سے اس کی مدت جو بھی ہو فقہاء نے یہ عندیہ ظاہر کیا ہے کہ ایک سو بیس دن یعنی چار ماہ بعد اس کی خلقت واضح ہونے لگتی ہے (ردالمحتار ۶/ ۵۹۰)۔

جنین کی زندگی کے بھی دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ اگر آپ مادہ تولید کے اختلاط کے وقت سے ہی دیکھیں یا اس سے پہلے کا بھی مشاہدہ کریں تو وہاں بھی زندگی کا پتہ چلے گا، زن وشو کے مادہ کے اختلاط کے بعد حمل مستقل نمو پذیر ہوتا ہے، اور وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے، یہ حرکت اور نمو زندگی کی علامت نہیں تو اور کیا ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ محض خون یا کچھ دنوں کے بعد گوشت کا ایک لوتھڑا ہے، جو کہ بذات خود اس زندگی اور اس حرارت سے خالی ہے جو کہ ایک انسانی وجود میں ہوا کرتی ہے، اس لئے بنیادی طور پر دونوں ہی صورتوں میں اسقاط کا عمل نادرست، ناپسندیدہ اور غیر شرعی ہونا چاہئے۔

البتہ ضرورت شرعی کے تحت جنین کی زندگی کے دونوں پہلوؤں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے، چار ماہ بعد جب کہ اس کے اعضاء وجوارح بن رہے ہیں، اور جنین میں زندگی کی واضح علامتیں ظاہر ہو چکی ہیں اس وقت کسی بھی حالت میں اسقاط کی اجازت نہیں دی جاسکتی، خواہ جنین کے کسی موروثی بیماری میں پڑنے کا ہی اندیشہ کیوں نہ ہو، کیونکہ اس وقت یہ عمل قتل نفس کے حکم میں داخل ہوگا۔

لیکن اعضاء وجوارح کے بننے سے پہلے اور زندگی کی علامتوں کے پائے جانے سے

قبل اگر صد فی صد یقینی ذریعہ سے یہ بات متحقق ہوجائے کہ یہ بچہ ناقص الخلقت یا ایسے موروثی مرض میں مبتلا ہوگا کہ اس کی مختصر سی زندگی بھی ایک عذاب بن کر رہ جائے گی اس وقت ضرورت کے تحت اسقاط پر غور کیا جاسکتا ہے۔

عضوسازی:

تخلیق کا وصف اللہ جل شانہ کے ساتھ خاص ہے، اللہ تعالی اپنے اس وصف میں کسی کو بھی اپنا شریک وسہیم نہیں دیکھنا چاہتا، پوری کائنات میں خالق و مالک کہلائے جانے کا سزاوار اور مستحق وہی ہے، اس کی غیرت کبھی بھی اس بات کو گوارہ نہیں کرسکتی کہ کسی اور کو بھی خالق کہا جائے، قرآن نے جابجا اللہ تعالی کے خالق ہونے پر زور دیا ہے، ارشاد ہے:

"الله خالق كل شیء" (الزمر: ۶۴)۔

ایک دوسری جگہ ہے:

"ألا له الخلق و الأمر" (الاعراف ۵۴)۔

کہیں قرآن یہ چیلنج کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ سارے انسان مل کر بھی ایک مکھی کی تخلیق نہیں کرسکتے:

"لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له"(الحج: ۷۳)۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مجسمہ سازی اور جمہور کے قول کے مطابق تصویر کشی کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے، اور اس کی حرمت پر واضح نصوص وارد ہوئی ہیں، اسلام کے مذکورہ فیصلہ اور وصف تخلیق اللہ کے ساتھ خاص ہونے کے قرآنی تصور اور اسلامی عقیدہ کے پس منظر میں اس موضوع پر بحث کرنے کی کم گنجائش ہے۔

انسان سازی یا عضوسازی کی کوئی بھی کوشش درحقیقت اسلامی فکر سے تو متصادم ہے ہی، اس کے ساتھ ساتھ بہت سے مفاسد اور فتنوں، معاشرہ میں ہیجان برپا کرنے اور جرائم کی

شرح میں بے تحاشا اضافہ اور دنیا کو مسائل کے نئے دلدل میں جھونک دینے کا باعث ہے، اس لئے گرچہ عضو سازی میں بعض فوائد نظر آتے ہیں لیکن اس کے بے پناہ مفاسد اور مضر اثرات کو دیکھتے ہوئے اس سے یکسر احتراز ضروری ہے، اطباء اور سائنسدانوں کو متبادل راستہ کی تلاش وجستجو کرنی چاہئے۔

اس پس منظر میں جوابات دیئے جارہے ہیں:

جنیٹک ٹسٹ:

۱- کسی کو بھی نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تاہم اگر فریقین راضی ہوں تو کوئی حرج نہیں۔

۲- اعضاء وجوارح کا عمل شروع ہوجانے کے بعد اور روح پیدا ہوجانے کے بعد درست نہیں ہوگا، البتہ اس سے پہلے گنجائش موجود ہے۔

۳- اگر یہ علم یقینی ہو اور واضح ہو کہ بچہ کو پیدائش کے بعد ''ضرر شدید'' لاحق ہوگا پھر مانع حمل ادویہ کا استعمال درست ہوگا، لیکن اس علم کے لئے ٹسٹ کروانا ضروری نہیں۔

۴- اس نیت سے ٹسٹ کروایا جاسکتا ہے کہ رحم مادر میں احتیاطی تدابیر اور علاج ومعالجہ سے بچہ کی وہ کمزوری دور کرنے کی سعی کی جائے گی، اسقاط کی نیت سے درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، جب تک کہ اس کی واضح علامتیں نہ ظاہر ہوجائیں۔

اسٹیم خلیے:

۱- جنینی اسٹیم سیل کو ابتدائی صورت میں ایک زندہ وجود یا ''نفس'' کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۲- نادرست ہے۔

۳- جائز نہیں۔

۴- ناجائز ہے۔

۵- یہ بھی درست نہیں ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت

مفتی عبدالرشید قاسمی، کانپور

۱- شریعت نے تحقیق وتفحیص کے باب کو بند نہیں کیا، جس طرح انسانی دنیا کے باہر اس کا دائرہ ہے خود انسانی زندگی میں بھی اس کا دروازہ کھلا ہے، چنانچہ قرآن میں "وفی الآفاق" کے ساتھ "وفی أنفسهم" بھی آیا ہے، البتہ اس کی اجازت شرعی حدود میں رہ کر ہی ہونا چاہئے، ابتداء اسلام میں مسلمانوں نے بلا شبہ اس باب میں کارہائے نمایاں انجام دیا لیکن پھر ایسا جمود طاری ہوا جس سے ابھرنے کی اب تک نوبت نہیں آئی۔

ڈی این اے ٹسٹ میں جن مراحل سے گذرنا پڑتا ہے اس فن کے حدود اربعہ نہ جاننے کی وجہ سے اس کی تعریف وتحقیق کے بجائے صرف شرعی نقطہ نظر سے چند باتیں عرض ہیں۔

کتب فقہیہ میں اس سے متعلق جو عبارتیں ملتی ہیں وہ یہ ہیں:

"وإن ادعاه خارجان ووصف أحدهما علامة به أی بجسده لا بثوبه ووافق فهو أحق إذا لم يعارضها أقوى منها" (شامی: کتاب اللقیط ۶/ ۴۲۷)۔

اسی طرح شامی کے کتاب الدعوی باب النسب میں کہیں قبضہ کو، کہیں تاریخ کو، قومیت کو اور کہیں نشان کو قابل ترجیح مانا گیا ہے (۸/ ۳۳۷)۔

چونکہ اس زمانہ میں اس سے بڑھ کر بچہ کے ثبوت نسب میں راجح قرار دینے کے لئے اور کوئی ذریعہ نہ تھا اس لئے ان چیزوں کو بنیاد بنایا گیا، آج جبکہ ڈی این اے ٹسٹ ان جملہ

چیزوں سے ہزار گنا بڑھا ہوا ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کو بنیاد نہ بنایا جائے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ فیصلہ نہ صرف جائز بلکہ اولی ہوگا۔

اس سلسلے میں مزید تائید حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے:

"عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ دخل عليّ مسرورًا تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تر ان مجزرا نظر آنفا ؟ لی زید بن حارثة وأسامة بن زید فقال: ؟ ن هذه الأقدام بعضها من بعض" (بخاری مع فتح الباری ۱۲؍ ۵۶، مسلم ۲؍ ۱۰۸۲ مع حوالہ البصمة الوراثیة رص ۴۵، علی محی الدین القرہ داغی)۔

اگر چہ احناف قیافہ کو ثبوت کے لئے حجت نہیں مانتے لیکن اختلاف و جھگڑے کی صورت میں قیافہ کو دلیل ترجیح بنانا، اس حدیث سے اس کا ثبوت نہ سہی تائید ضرور ہوتی ہے۔

نیز فقہاء کرام نے ایسے مواقع میں جن چیزوں کو راجحیت کا سبب قرار دیا ہے وہ چیزیں اجتہادی ہیں اور اجتہاد مبنی بر دلیل ہوتا ہے، اس وقت اس سے بڑھ کر دلیل نہ تھی، آج جبکہ اس سے بڑھ کر دلیل موجود ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کو شرعاً معتبر نہ مانا جائے بلکہ ایسے اختلاف کے مواقع میں اس کے ذریعہ فیصلہ کرنا اولی واقدم ہوگا۔

ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر قاتل قرار دینا درست نہیں:

۲- علامہ وہبہ زحیلی کافی تفصیل کے بعد اخیر میں اپنا فیصلہ سناتے ہیں:

"عرفنا مما تقدم أن البصمة الوراثية وغيرها لا تصلح وسيلة ؟ ثبات مستقلة ولا بينة قاطعة لكنها تصلح قرينة لتكوين قناعة القاضي، ومساعدة قضاة التحقيق في اكتشاف الجريمة، وجعلها وسيله أولية لحمل المتهم على الا؟ قرار فيقضي بها وبما توافر لديه من أدلة ؟ ثبات أخرى" (وہبہ زحیلی: البصمة الوراثية رص ۳۶)۔

فقہاء کرام کے یہاں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مقتول کے پاس ایسی حالت میں پایا جائے کہ اس کے کپڑوں میں خون لگا ہو، ہاتھ میں ننگی تلوار ہو، دوسرا وہاں کوئی موجود نہیں ہے تو ظاہری قرائن کی بنیاد پر ملزم اسی کو قرار دیا جائے گا، پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو ظاہری قرائن کی بنیاد پر فیصلہ بھی درست ہے، حنفیہ کے یہاں حدود وقصاص میں بینہ یا اقرار ہی حجت شرعیہ ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر اسے ملزم تو قرار دیا جاسکتا ہے لیکن ایسا قاتل نہیں جس پر قصاص وغیرہ جاری ہوسکے۔ مثلاً جائے واردات سے نمونے اخذ کئے گئے اور انہیں ٹسٹ کیا گیا، اب اگر یہ نمونے متہم سے مطابقت نہ رکھیں تو اسے بری کردیا جائے گا، اور اگر مطابقت رکھیں تو یہ قرینہ ہے کہ متہم جائے واردات پر تھا لیکن پھر بھی اسے قاتل قرار نہیں دیا جائے گا، جب تک کہ اقرار یا شہادت نہ پائی جائے، مذکورہ بالا معروضات سے معلوم ہوا کہ فارنسک نمونے کے ذریعہ کسی کو مجرم قاتل تو نہیں البتہ ملزم قرار دینا درست ہے، لہذا اس کو گرفتار کیا جائے گا، سختی کی جائے گی، پوچھ تاچھ کی جائے گی تاکہ وہ اقرار پر آمادہ ہو لیکن اس ٹسٹ کے ذریعہ قطعی طور پر قتل کا ثبوت نہ ہوگا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا واقعہ خود قرآن میں موجود ہے کہ کرتے کو پیچھے سے پھٹنے کو دلیل بتایا گیا حضرت زلیخا کے قصور پر۔

لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر اس ٹسٹ کے مثبت ثبوت کی صورت میں ایسے شخص کو متہم اور ملزم گردانے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔

۳-الف: قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا قرآن وحدیث سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت یوسفؑ کے واقعہ میں کرتے کا پیچھے سے پھٹنے کو حضرت زلیخا کے قصور پر قرینہ بنایا گیا، حضرت سلیمانؑ کے قصے میں کہ جب دو عورتوں نے ایک بچہ پر دعوی کیا اور حضرت داؤد علیہ السلام نے بڑی کے لئے فیصلہ کردیا تو حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ چھری لاؤ اس بچے کو دو ٹکڑے کرکے آدھا آدھا دونوں کو

دے دیا جائے، اس پر بڑی عورت راضی ہوگئی اور چھوٹی نے منع کیا، بڑی عورت کی رضا کو قرینہ بنایا گیا اس بات پر کہ بچہ اس کا نہیں ہے، چنانچہ چھوٹی کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا، حتی کہ حضرت عمرؓ اور بعض صحابہ اس طرف گئے ہیں کہ کسی عورت کو حمل ٹھہر جائے اور اس کا کوئی شوہر ہے نہ آقا، تو اس کو حد لگائی جائے گی، قسامت میں اگر کسی علاقہ میں مقتول پایا گیا تو وہاں کے لوگوں سے قسم لی جائے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ بعض حالات میں قرینہ کی بنیاد پر بھی فیصلہ کر دیا جاتا ہے، اور چونکہ ڈی این اے بھی ایک قرینہ ہے بلکہ دوسرے قرینوں سے بڑھ کر ہے، اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا، لیکن حدود وقصاص کے شبہات سے ساقط ہو جانے کی وجہ سے اس سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا قتل کی طرح زنا میں بھی زنا کا شرعی ثبوت نہ ہوگا، اس لئے یہ ٹسٹ کسی جرم کے ثبوت کے لئے تنہا وسیلہ ہے نہ حجت قاطعہ، بلکہ جرموں کی تحقیق میں اس سے تائید حاصل ہوتی ہے، اور مجرم کو اقرار پر آمادہ کیا جائے گا، چنانچہ علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

"ولا تصلح البصمة وسيلة اثبات مستقلة، ولا بينة قاطعة، وانما هي عامل مساعد في قضاء التحقيق واكتشاف الجريمة، وحمل المتهم على الاقرار (البصمۃ الوراثیۃ، ص ۳۳)۔

ب- جیسا کہ سوال میں خود مذکور ہے کہ ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل پائے جاتے ہیں، لہذا ایسی صورت میں یہ ٹسٹ شرعاً معتبر نہ مانا جائے گا۔

۴- یہاں ایک اصولی بحث مناسب ہے وہ یہ کہ بینہ سے شریعت کا مقصد دلیل کی وضاحت ہے، جتنا بڑا جرم ہوگا دلیل بھی اتنی ہی مضبوط ہونی چاہئے، یہی وجہ ہے کہ زنا کے ثبوت کے لئے چار شاہد کی ضرورت پڑتی ہے، اس کے علاوہ میں دو اور بعض جگہوں میں صرف ایک ہی

شخص کی خبر کافی سمجھی جاتی ہے، اور یہ بات ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں کرتے کے پھٹنے کو قرینہ بنایا گیا، حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ بچہ سے متعلق، چوری کا مال اگر کسی کے پاس برآمد ہو تو وہ جرم میں ماخوذ سمجھا جائے گا، بلا شادی ظہور حمل پر سزا، قسامت میں صرف شبہ کی بنیاد پر پچاس آدمیوں سے قسم لی جاتی ہے خواہ مقتول کے ورثہ کچھ لوگوں پر دعوی کریں، یا قاضی یا حاکم خود ہی کسی قرینہ کی بنیاد پر قسم لیں، مقتول اگر کسی گھر میں پایا گیا تو گھر والوں سے قسم لی جائے گی، دیت عاقلہ پر ہوگی، محلّہ میں ملا تو محلّہ والوں سے قسم لی جائے گی، اگر کوئی جانور گاڑی یا سواری میں مقتول ملا تو ڈرائیور اور سائق مجرم ہوں گے اور ان کے عاقلہ پر دیت ہوگی، اگر مقتول کشتی میں ملا تو کشتی والوں سے قسم لی جائے گی (شامی ۱۰/ ۲۲۳، ۲۱۵)۔

خلاصہ یہ کہ فقہاء نے کہیں قیافہ کو، کہیں نشان بدن کو، کہیں تاریخ کو، کہیں قبضہ کو، کہیں مقتول کے کسی علاقے میں ملنے کو مرجح قرار دیا ہے اور مذکورہ قرائن کی بنیاد پر اسے ملزم گردانا گیا ہے، ڈی این اے ٹسٹ ان سب میں زیادہ راجح ہے، اب اگر ایسا شخص ڈی این اے ٹسٹ سے کتراتا ہے تو یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ وہ مجرم ہے، لہذا اگر مشتبہ شخص ڈی این اے ٹسٹ کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی اسے مجبور کر سکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

۱- اگر نکاح سے پہلے مرد وعورت جنیٹک ٹسٹ کرانا چاہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں مبتلا تو نہیں ہے یا وہ قوت تولید سے محروم تو نہیں، تو اس کی شرعاً گنجائش ہونی چاہئے، بعض اوقات میاں و بیوی میں سے کوئی ایک قوت تولید سے محروم ہوتا ہے، اب شادی کے بعد دونوں ایک دوسرے کو الزام دیتے ہیں اور نوبت طلاق تک آجاتی ہے۔

نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، کہ حضور ﷺ نے دور کے لوگوں میں شادی کرنے کی ترغیب دی ہے، فرمایا:

"غربوا و لا تضووا" (یعنی دور کے لوگوں میں شادی کرو، قریبی رشتہ داروں میں شادی کر کے اپنی نسل کو کمزور مت کرو)، ظاہر ہے یہاں علت ضعف نسل کے سوا کچھ نہیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اس قول سے تائید ہوتی ہے کہ جب بنی السائب کی نسل کمزور ہونے لگی تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ حدیث یاد دلائی کہ: "غربوا و لا تضووا" کہ یہ رشتے شرعاً اگر چہ جائز ہیں لیکن بہتر نہیں (الوراثۃ الہندسیہ زحیلی رص ۸۴۷)۔

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ پیش آمدہ خطرات سے پہلے ہی مطلع ہو جانا موجودہ دور میں ایک نیا طبی تحفہ ہے، اب جس طرح بعض لوگ اپنا گروپ جاننے کے لئے خون ٹسٹ کرا لیتے ہیں تا کہ ضرورت کے وقت زحمت نہ ہو کیونکہ کبھی کبھار خون گروپ بدلنے سے مریض کی موت ہو جاتی ہے، اس طرح اگر زوجین یا خاطب و مخطوبہ شادی سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کرا لیں تو اس کی گنجائش ہونا چاہئے تا کہ بعد میں آنے والے خطرات سے محفوظ رہ سکیں۔

۲-جنیٹک ٹسٹ کی بنیاد پر اسقاط اور عدم اسقاط کی شرعی حدود:

اسقاط حمل کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک نے تو علوق کے بعد بالکلیہ حرام قرار دیا ہے، اور دوسرے ائمہ نے عذر کی بنا پر چار ماہ سے قبل اس کی اجازت دی ہے، اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے، مثلاً اس کا علم ہو جائے کہ بچہ خود اپنے اوپر یا والدین پر مصیبت بنے گا تو چار ماہ سے قبل اس کی اجازت ہے، اس زمانہ میں اس عذر یعنی بچہ کا شکم مادر میں ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کو جاننے کا کوئی آلہ نہیں تھا، اس لئے فقہاء نے اعذار کی فہرست میں اس کو شمار نہیں کیا، آج جبکہ اس کو یقینی طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو عذر نہ مانا جائے، لہذا جس طرح دیگر اعذار کی بنیاد پر چار ماہ سے قبل اسقاط کی اجازت دی گئی یہاں بھی ہونا چاہئے، یہ تو چار ماہ سے پہلے اسقاط کا مسئلہ تھا، چار ماہ کے بعد اسقاط کی حرمت پر تقریباً سبھی متفق ہیں، چنانچہ علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"وقالوا: ويباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج وقال ابن عابدين (قوله لكن في خانية) عبارتها على ما في البحر و ذكر في الكتاب أنه لا يباح بغير إذنها وقالوا في زماننا يباح لسوء الزمان(دیکھئے:احسن الفتاوی ۸/ ۳۵۱)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر بچہ سے خطرہ ہے یا بچہ کو خطرہ ہے تو چار ماہ سے قبل اسقاط کی گنجائش ہے، لہذا اگر سائنسی طور پر ثابت ہوجائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل ہے یا ناقص الاعضاء یعنی وہ ایسی بیماریوں میں مبتلا ہوگا جو لا علاج ہونگی اور وہ اپنے آپ پر اور والدین پر وبال جان بنے گا تو ایسی صورت میں چار ماہ سے قبل اسقاط کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، بلکہ اگر غور کیا جائے تو فقہاء نے جن اعذار کا ذکر کیا ہے (یعنی نافرمانی کا یقین جبکہ ممکن ہے کہ وہ نافرمان نہ ہو) مہلک اور خطرناک بیماریاں اس سے بڑا عذر ہیں۔البتہ چار ماہ بعد کسی شکل میں بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قتل نفس کے مرادف ہے، لہذا جس طرح زندہ انسان مجنون، دیوانہ، ناقص الاعضاء کا قتل جائز نہیں اسی طرح یہاں بھی ہے، رابطہ عالم اسلامی کے تحت ہونے والے فقہی اجتماع نے بھی اسی پر اتفاق کیا ہے۔

اس ٹسٹ کے منفی ہونے کی صورت میں سلسلہ تولید کے قطع کی گنجائش اور حدود:

اگر آنے والے خطرات کے پیش نظر جنیٹک ٹسٹ کرایا جائے تو رپورٹ کے منفی آنے کی شکل میں سلسلہ تولید کو روک دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، مگر چند شرطوں کے ساتھ۔

اس سلسلے میں مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں جو ذکر کیا ہے ہم اسی کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

ضبط تولید کی دو صورتیں ہیں:

۱۔قطع نسل، کوئی ایسی صورت اختیار کرنا جس کی وجہ سے دائمی طور پر قوت تولید ختم ہو جائے، یہ صورت بالاتفاق حرام ہے، خواہ اس میں کتنے ہی فوائد نظر آئیں، اور خواہ اس کے

دواعی بظاہر کتنے ہی قوی ہوں۔

۲-منع حمل، یعنی ایسی صورت اختیار کرنا کہ قوت تولید باقی رہتے ہوئے حمل قرار نہ پائے، اس دوسری صورت کی تفصیل یہ ہے کہ بلا عذر یہ صورت اختیار کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور درجہ ذیل اعذار کی صورت میں بلا کراہت جائز ہے۔

الف-عورت اتنی کمزور ہے کہ بار حمل کا تحمل نہیں کر سکتی۔

ب-عورت اپنے وطن سے دور کسی ایسی جگہ پر ہو جہاں اس کا مستقل قیام وقرار کا ارادہ نہیں، اور سفر کسی ایسے ذریعہ سے ہے جس میں مہینوں لگ جاتے ہوں۔

ج-زوجین کے باہمی تعلقات ہموار نہ ہونے کی وجہ سے علاحدگی کا قصد۔

د-پہلے سے موجود بچہ کی صحت کے خراب ہونے کا شدید خطرہ۔

ھ-یہ خطرہ ہو کہ فساد زمانہ کی وجہ سے بچہ بد اخلاق اور والدین کی رسوائی کا سبب بنے گا۔

اس کے علاوہ کثرت اولاد سے تنگی رزق کا خیال یا بچی پیدا ہونے کے ڈر سے یہ عمل بالکل ناجائز ہوگا (احسن الفتاوی ۸ر ۳۴۳)۔

لہذا اگر بچے میں یا اگلی نسل میں پیدائشی نقائص ہونے کے خطرات ہوں تو مذکورہ شرائط کے ساتھ تولید روک دینے کی گنجائش ہے۔

نوٹ: مناسب ہے کہ "یعرف ولا یفتی به" پر عمل کیا جائے اور مخصوص حالات میں فتوی دیا جائے تاکہ فتنہ عام نہ ہو، اسی طرح جینیک ٹسٹ میں کوئی ایسی شکل نہ اختیار کی جائے جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہو یا اسلامی اصول وقدروں سے متصادم ہو، نیز اگر علاج جلب منفعت کے لئے ہو تو بے حیائی کا ارتکاب نہ ہو۔

۴-چار ماہ سے پہلے یا بعد اس ٹسٹ کا شرعی حکم:

شامی اور عالمگیری کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ چار ماہ سے قبل پر حیات کا

اطلاق نہیں ہوگا اور اسے ذی روح نہیں مانا جائے گا، مشاہدہ میں تخلیق اگرچہ ہو جاتی ہے لیکن اس پر تخلیق کا حکم فقہاء نے نہیں لگایا کیونکہ تخلیق سے مراد انہوں نے ''نفخ الروح'' لیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: ''هل يباح الإسقاط بعد الحمل نعم يباح مالم يتخلق منه شيء ولن يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلا فهو غلط، لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة'' (ردالمحتار بحوالہ احسن الفتاوی رص ۳۵۱)۔

اور چار ماہ بعد اس پر زندہ انسان کا حکم لگے گا جیسا کہ عبارت گذر چکی۔

اور اسی معیار کو فقہاء حنفیہ نے بھی اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

''وما استبان بعض خلقه الخ تقدم في باب الحيض أنه لا يتبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوما'' اور اسی مقدار کو عدت و نفاس وغیرہ ''اي تنقضي به العدة وتصير به أمه نفساء'' میں بھی معیار قرار دیا گیا ہے۔

یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اگر چار ماہ بعد کسی عورت کے پیٹ پر ضرب سے اسقاط جنین ہو جائے تو دیت واجب نہیں ہوتی بلکہ غرہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ خلاف قیاس ہے، قیاس یہی تھا کہ دیت واجب ہو، علامہ شامی فرماتے ہیں:

''واعلم أن إثبات الغرة مخالف للقياس (شامی ۱۰/ ۲۵۱)۔

لہذا چار ماہ سے قبل تو جنیٹک ٹسٹ کی گنجائش ہے چار ماہ بعد نہیں، کیونکہ چار ماہ بعد اسقاط کی گنجائش نہیں ہے، اور ایسی صورت میں یہ ٹسٹ بے سود ہوگا۔

بہرحال چار ماہ بعد جنین کی خلقی کمزوریاں جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کی گنجائش نہ ہوگی۔

۵- ثبوت جنون سے متعلق جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ شوہر کو مجنون قرار دیئے جانے سے پہلے یہ جان لینا مناسب

ہے کہ نفس جنون کی صورت میں عندالاحناف عورت کو خیار فسخ ملتا ہے یا نہیں، اور اس مسئلہ میں امام مالک کے مسلک سے کیا تعاون لیا گیا ہے، اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ شوہر کے جنون کی شکل میں شیخینؒ کے یہاں تو عورت کو خیار فسخ ہی نہیں لیکن امام محمدؒ کے یہاں عورت کو خیار فسخ حاصل ہے، لیکن دشواری یہ ہے کہ آخر وہ جنون کس حد تک اور کیسا ہونا چاہئے جس سے عورت کو خیار فسخ حاصل ہوسکتا ہے۔

فتاوی عالمگیری مین حاوی قدسی سے امام محمد کے قول کو اختیار کرنا نقل کیا ہے اور ان کے قول میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ اگر جنون حادث ہے تو حاکم اس مجنون کو اور اس کے اولیاء کو عنین کی طرح سال بھر علاج کرانے کے لئے مہلت دے...... اور اگر جنون مطبق ہے تو معاملہ کی پوری تحقیق کرنے کے بعد بلا تاجیل و تاخیر عورت کو اختیار دے دیا جائے گا، لیکن حادث اور مطبق کی تفسیر پورے طور پر واضح اور متعین نہیں ہوسکی، اس سلسلے میں کتب حنفیہ میں جو الفاظ آئے ہیں وہ یہ ہیں:

مطبق، غیر مطبق، اصلی و عارضی، مستوعب، غیر مستوعب، آجل و عاجل، حادث وقدیم، اس سے معاملہ مزید پیچیدہ ہوگیا، چنانچہ الحیلۃ الناجزہ رص ۶۴ میں مذکور ہے:

اسی لئے احتیاط اسی میں ہے کہ اس تفصیل سے قطع نظر کر کے ہر حال میں سال بھر کی مہلت دی جائے بالخصوص جبکہ فیصلہ بھی قاضی شرعی کی عدالت میں نہ ہو بلکہ جماعت المسلمین کا فیصلہ ہونے کی بنا پر مذہب مالکیہ لیا جائے تو مہلت وغیرہ بھی ان کے مذہب کے موافق دینا چاہئے، اور ان کے مذہب پر جنون مطبق وغیر مطبق کا ایک ہی حکم ہے کہ دونوں صورت میں ایک سال کی مہلت دی جائے گی (الحیلۃ الناجزہ رص ۶۴)۔

لہذا جنیٹک ٹسٹ کے بعد اگر جنون ثابت ہوجاتا ہے تو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جنون کی حد کیا ہو یعنی جنون کی کس مقدار پر عورت کو خیار فسخ حاصل

ہوگا، الحیلۃ الناجزہ میں امام محمدؒ کے حوالے سے تحریر ہے، وہ جنون جس کی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک خیار فسخ حاصل ہوسکتا ہے اس کی حد بیان کرنے میں مختلف الفاظ مذکور ہیں، المبسوط کے الفاظ یہ ہیں: "**لا تطيق المقام معه**" اور کتاب الآ ثار میں "**يخاف عليها القتل**" مذکور ہے، ان دونوں کی تطبیق کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ جو مجنون ایذاء پہنچایا کرتا ہو اور اس کے متعلق عادت غالبہ سے اکثر یہ بھی اندیشہ ہوجاتا ہو کہ شاید قتل کر بیٹھے، خلاصہ یہ کہ جس مجنون سے ناقابل برداشت ایذا پہنچتی ہو اس کا یہ حکم ہے (مستفاد من الحیلۃ الناجزۃ ر ۴۳)۔

اور یہ چیز مشاہدہ سے جانی جاسکتی ہے کہ وہ کس حد تک مجنون ہے، لہذا اگر جنیٹک ٹسٹ سے اس کا پتہ چل جائے تو یہ بھی مشاہدہ کی طرح حجت ہوگا، حاصل یہ کہ جنون میں بھی جنیٹک ٹسٹ شرائط مذکورہ کے ساتھ معتبر ہوگا۔

نوٹ: جنیٹک ٹسٹ کے جہاں بے شمار فوائد ہیں وہیں بہت سارے نقصانات بھی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس عمل سے پہلے ایسے ضوابط بنائے جائیں جن سے شرعی اصولوں اور انسانی قدروں کی پامالی نہ ہو۔ مثلاً:

۱- سب سے پہلے ڈاکٹروں کو اس کے منفی اثرات سے آگاہ کیا جائے۔

۲- ایسی رپورٹیں مخفی رکھی جائیں جن میں موروثی یا متعدی امراض کا اندیشہ ہو۔

۳- اس کے نتیجے میں اسے سرکاری یا پرائیوٹ نوکری سے محروم نہ کیا جائے۔

۴- معاشرہ میں اسے حقیر نہ سمجھا جائے۔

۵- اس ٹسٹ کا غلط اور ناجائز استعمال نہ ہو۔

اسٹیم سیل فقہاء کی نظر میں:

۱- حمل اگر چار ماہ سے پہلے کا ہو تو فقہاء کرام اس پر زندہ انسان کا حکم نہیں لگاتے (اگر چہ

زندگی اس میں متصور ہے، اس لئے کہ اس وقت تک اس میں جان نہیں پڑتی، گویا چار ماہ معیار ٹھہرے، اور یہی وجہ ہے کہ چار ماہ سے پہلے پہلے بعض اعذار کی بنا پر اسقاط کو جائز قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء نے حسی اور شعوری زندگی کا اعتبار کیا ہے، ایسی چیز جس میں بالقوہ زندگی ہو جیسے نطفہ، علقہ وغیرہ، ان میں حسی زندگی نہ ہونے کی وجہ سے فقہاء کرام اس پر ذی روح کے احکام نہیں لگاتے اور یوں تو ادنی درجہ حیات نباتات میں بھی ہوتی ہے۔

بہر حال انسان کے وہ اعضاء جو حسی اور شعوری روح سے خالی ہوں محض بالقوہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت کی وجہ سے انہیں ذی روح نہ مانا جائے گا۔

اسٹیم سیل سے عضو بنانے میں ہم نے تین چیزیں ملحوظ رکھی ہیں:

۱- کیا صرف عضو بنانا اور پورے انسان کا کلون بنانا یکساں حیثیت رکھتا ہے یا کچھ فرق ہے؟

۲- اس سے اہانت لازم آتی ہے یا نہیں؟

۳- انسانی ڈھانچہ پر جنین کو یا اسٹیم سیل کو قیاس کر سکتے ہیں یا نہیں؟

یہ بات بالکل واضح ہے کہ انسانی کلون بالکل الگ چیز ہے اور اعضاء کی تخلیق بالکل الگ، انسانی کلون میں منجملہ خرابیوں کے ایک پیچیدگی یہ بھی ہے کہ جس انسان کے خلیے سے کلون بنایا وہ اس کا بھائی ہوگا یا بیٹا، میراث کے احکام اور اس کی عقلی صلاحیت کیا ہوگی، یہ ساری چیزیں ابھی پردہ خفا میں ہیں اور ان ہی پیش آمدہ خطرات کی وجہ سے ابھی تک کسی ملک نے اس کی اجازت کی جرأت نہیں کی، جبکہ صرف اعضاء کی تخلیق میں ان محظورات میں سے کچھ بھی لازم نہیں آتا۔

رہا مسئلہ اہانت کا تو اول تو یہی بات تحقیق طلب ہے کہ اہانت کہتے کس کو ہیں، اعضاء کی پیوند کاری میں یا کاشت میں اہانت ہے بھی یا نہیں، یعنی ایسا تو نہیں کہ یہ زمان یا مکان کے اعتبار سے اس میں کچھ فرق آجائے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ ایک چیز ایک علاقہ میں اہانت

سمجھی جاتی ہے دوسرے میں نہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز ایک زمانہ میں قابل اہانت تصور کی جاتی ہے دوسرے زمانے میں نہیں، اسی طرح بہت سی چیزیں عرف پر دائر ہوتی ہیں، نیز اس سے متعلق نص میں بھی کوئی خاص حدود اور ضابطہ متعین نہیں۔

انسانی ڈھانچہ سے استفادہ کرنا، علماء عرب اور بعض علماء ہند اس کو جائز کہتے ہیں، اگر غور کیا جائے تو انسانی ڈھانچہ کے مقابلہ میں اسٹیم سیل کا معاملہ ہلکا ہے، انسانی ڈھانچہ میں روح نہیں ہے، صرف انسانی شکل وصورت موجود ہے، اور یہی شکل وصورت بنیاد ہے ڈھانچہ کے احترام کی، جبکہ اسٹیم سیل میں روح ہے نہ شکل، لہذا یہاں بھی اس سے استفادہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

۲- جنین سے اسٹیم سیل لے کر اعضاء بنانے کی حدود:

اس سلسلے میں چند باتیں بطور مقدمہ عرض ہیں:

اوپر یہ ذکر ہو چکا ہے کہ حرام چیز سے علاج سے متعلق فقہاء متقدمین کے درمیان اختلاف رہا ہے لیکن متاخرین اور معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، تداوی بالحرام سے متعلق علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"وجوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه" (درمختار مع الشامی ۹/ ۵۵۸)۔

۲- تقریباً اس پر بھی اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت شرعی اپنے یا دوسرے کے اعضاء سے اس طرح کا استفادہ جائز نہیں، اگرچہ ضرورت کے وقت بعض شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔

۳- کسی متوقع ضرورت کے لئے پیشگی انتظام کے طور پر ایسی کوئی نظیر میرے علم میں نہیں کہ حفظ ماتقدم کے لئے کوئی شخص کسی ایسی چیز کو محفوظ رکھے جو شرعاً اس کے لئے حرام ہو۔

۴-اپنے ہی جسم کے کسی عضو سے پیوند کاری بشرطیکہ اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آئے بعض صورتوں میں جائز قرار دیا گیا ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد زیر غور مسئلہ میں دو صورتیں ہیں:

اول: رحم میں پرورش پانے والے جنین میں تصرف۔

دوم: بعد اسقاط تصرف۔

رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنانا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جنین کو تو ابھی ضرورت ہی نہیں کہ اس کے لئے اسی کے جسم سے عضو کی کاشت کی جائے، اور اس جنین میں تصرف دوسروں کے لئے اس لئے درست نہ ہوگا کہ ایسے جنین پر تصرف ہے جس میں حیات ہے یا ہو سکتی ہے، البتہ اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنانے میں تفصیل ہے۔

اسقاط شدہ مردہ جنین سے ورثہ کی اجازت کے بعد اس سے استفادہ کی گنجائش چند شرطوں کے ساتھ معلوم ہوتی ہے:

۱-اسٹیم سیل لے کر عضو کی کاشت تجارت کے لئے نہ ہو۔

۲-تعلیمی ضرورت کے لئے استفادہ ہو۔

۳-اس سے بنائے گئے عضو کو اس کے ورثہ کی اجازت سے کسی زندہ کی زندگی بچانے کے لئے بغیر قیمت عطیہ ہو۔

امام مالک کے نزدیک مردہ تو کجا زندہ انسان کا عضو بھی اس کی مرضی سے دوسرے زندہ انسان کو منتقل کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ جب یقین ہو کہ ماخوذ منہ کو ضرر نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی تبرع کرے یا اپنے بعض اعضاء کی بعد موت وصیت کر جائے کہ اس سے کسی مریض کو مستفید کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔

صورت مسئولہ میں مذکورہ شکل اور جنین سے علاج میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لہذا بعد اسقاط جنین میت سے ورثہ کی اجازت کے بعد استفادہ کرنے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۳-اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر اعضاء بنانے کی تفصیل:

یہاں چند شبہات ہیں جن کا ذکر ضروری ہے کہ انسان کے اسٹیم سیل سے عضو بنانے کا طریقہ کیا ہوگا، آیا انسان کا اسٹیم سیل لے کر مشین کے ذریعہ عضو بنایا جائے گا، یا کسی عورت کے رحم میں عضو کی کاشت کی جائے گی، یا کسی جانور کے جسم کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا جائے گا، پھر اس عضو کی تیاری میں کتنا وقت لگے گا، کہیں ایسا تو نہیں کہ جب تک عضو تیار ہو مریض رخصت ہو جائے، اگر جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنایا گیا اور مثلاً ایک جوان کو اس کی ضرورت ہے تو جنین کے اسٹیم سیل سے تیار عضو کا سائز کیا ہوگا؟

اس سلسلے میں یہ ذکر مناسب ہے کہ مقاصد شرعیہ کیا ہیں اور شریعت نے ان کی حفاظت کا انسان کو کس درجہ مکلف بنایا ہے، مقاصد شرعیہ پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال، پھر شریعت کا منشا جہاں ان چیزوں کی حفاظت ہے وہیں یہ بھی ہے کہ یہ حفاظت شرعی حدود میں رہ کر ہو۔

شریعت نے انسان کی جان بچانے کی حد درجہ رعایت کی ہے حتی کہ مخمصہ کے وقت مردار کی اجازت دی، اکراہ کے وقت کلمہ کفر کی اجازت ہے، لیکن اس کے باوجود جہاں حقوق اللہ یا حقوق العباد کے مسائل ہوں وہاں آزادانہ رخصت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو کسی کے قتل پر مجبور کیا گیا، یا زنا پر مجبور کیا گیا تو اس کی اجازت نہ ہوگی چاہے اس سے مکرہ کی جان چلی جائے، اسی طرح اگر محرم کو قتل صید پر مجبور کیا گیا تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

فقہا کرام کے یہاں اس سلسلے میں جو مثالیں ملتی ہیں وہ اس بات کی ہیں کہ اگر دو مختلف جنسوں سے مل کر (خواہ وہ جانور جانور ہو یا انسان اور جانور ہوں) کوئی چیز (جنس) وجود میں

آ ئے اس کا حکم استعمال اور استفادہ کے اعتبار سے کیا ہے؟ اس سے استفادہ حلال ہوگا یا حرام؟ نسب اور نسل کا تعلق کس سے ہوگا؟ لیکن یہ مذکور نہیں کہ ایسا کرنا کیسا ہے جائز یا ناجائز، سوائے "[۱] نزاء الحمیر علی الخیل ......"[۲]، اس لئے جہاں تک مسئلہ استعمال کا ہے تو اگر یہ چیزیں مارکیٹ میں پائی جائیں تو مخصوص حالات میں مخصوص شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی، رہا یہ کہ اس طرح اعضاء کی زراعت کی جاسکتی ہے یا نہیں تو یہ مسئلہ دقت طلب ہے۔

کلون کے بارے میں تو اہل باطل ہی متفق نہیں ہیں، اکثر ممالک نے اس کی اجازت نہیں دی، لیکن صرف عضو کی کاشت کو پورے جسم کے کلون پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ جن خطرات کے پیش نظر پورے انسان کے کلون کی شرعا اور عقلا اجازت نہیں دی گئی، صرف اعضاء کے کلون میں وہ خطرات مفقود ہیں، عندالاحناف انسان کے پورے جسم اور اعضاء کی حیثیت میں فرق ہے، اعضاء پر مال کا اطلاق بھی کیا گیا ہے لیکن جسم پر نہیں، اس لئے وجدان یہ کہتا ہے کہ پورے انسان کی کلون کی تو اجازت نہ ہو البتہ اعضاء میں اجازت ہو خصوصاً جبکہ عندالاحناف اعضاء واطراف مال کی طرح ہیں۔ یہاں یہ ملحوظ رہے کہ انسان کے مکمل کلون اور اعضاء کی زراعت میں بڑا فرق ہے۔

۱-انسانی کلون میں اہانت انسان لازم آتا ہے، جبکہ صرف اعضاء پر انسان کا اطلاق ہی نہ ہوگا۔

۲-انسانی کلون میں (خواہ وہ بغرض علاج ہو یا کسی اور مقصد کے لئے) نسل، نسب، میراث، اس کی صلاحیت اور عقل، تعلیم وترتیب، ضرورت کے وقت من چاہی کاٹ چھانٹ، ڈھیروں ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جو خلاف شرع ہونے کے ساتھ ساتھ خلاف عقل بھی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کی اجازت ان لوگوں نے بھی نہیں دی جن کے یہاں حلال وحرام کوئی چیز نہیں ہے، لیکن اعضاء کی کاشت کا مسئلہ بالکل الگ چیز ہے، بلکہ اگر اس کو خون پر قیاس کرلیا جائے تو

مسئلہ قدرے آسان ہوجاتا ہے، جس طرح خون لینا، دینا جائز ہے اور خون کے اخراج سے ماخوذ منہ میں کوئی کاٹ چھانٹ نہیں کرنا پڑتی اسی طرح اگر ضرورت کے وقت اس کی مرضی سے اس کے اسٹیم سیل سے کسی عضو کو تیار کیا جائے جو اس کے کام آئے یا وہ اپنی مرضی سے دوسرے کو عطیہ کردے تو خون کی طرح اس کی بھی اجازت ہونا چاہئے کیونکہ اس عمل میں ایسی کاٹ چھانٹ نہیں ہے جو اس کے لئے مضر ہو، اور چونکہ یہ پورا انسان نہیں بلکہ عضو کا مسئلہ ہے اس لئے توہین انسانیت یا تغییر خلق اللہ کا بھی مسئلہ نہ رہے گا، علماء عرب اور بعض علماء عجم تو اس پر بھی متفق ہیں کہ زندہ انسان سے اس کی مرضی سے کسی مریض کو ایسا عضو منتقل کیا جاسکتا ہے جس سے زندہ انسان کی جان کو کوئی خطرہ نہ ہو، اسٹیم سیل کا مسئلہ تو اس سے ہلکا ہے۔

پھر اس اسٹیم سیل کی زراعت کسی لیبارٹری میں ہو یا کسی جانور کے جسم میں گویا بوقت ضرورت جانور کا جسم ہی لیبارٹری بن جائے گا، اسی طرح مطلوبہ ضرورت اگر کسی حلال جانور کے جسم سے پوری ہوجائے تو یہ مقدم ہوگا ورنہ مخمصہ پر قیاس کرتے ہوئے بوقت ضرورت حرام جانور سے یہ کام لیا جاسکتا ہے۔

۴-نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل لے کر اعضاء بنانے کا شرعی حکم:

نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنانا کہ شاید مستقبل میں بچے کو اس کی ضرورت ہو تو کام آئے گا یہ ایک احتمال ہے، اس احتمال کی بنیاد پر اس کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی کیونکہ نافہ آنول نال سے بنایا گیا عضو اگر اسی کے لئے ہے تو یہ قبل از وقت ہوگا (الا یہ کہ یہ ثابت ہوجائے کہ بچہ بیمار ہے اور مستقبل میں اسے اس عضو کی ضرورت پڑے گی تب تو گنجائش ہوگی ورنہ نہیں)۔ اور اگر اس لئے عضو بنایا گیا کہ دوسرے کے کام میں آئے گا تب بھی جائز نہیں، اس لئے کہ یہ بچہ اجازت کی پوزیشن میں نہیں ہے کہ اس کی اجازت لے کر اس عضو کو دوسرے کے لئے بنایا جائے، اور بچہ زندہ ہونے کی صورت میں والدین بھی اجازت دینے میں خود مختار نہیں ہیں،

البتہ اگر بچہ مردہ ہے یا پیدائش کے بعد مر گیا تو اس کا ذکر جنین میں گذر چکا، پھر جس شکل میں گنجائش ہے یعنی اس کی بیماری ثابت ہوچکی ہے اور اس کا علاج اسی طرح ممکن ہوسکتا ہے تو ایسی صورت میں "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" کے تحت اس کی گنجائش ہوگی، نیز ایسی صورت میں نافہ آنول نال سے نکالے جانے والے خون سے خطرہ نہ ہونے کی وجہ سے چشم پوشی کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں ایک فیصد سے بھی کم خطرہ کا اندیشہ ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی کی مختلف شکلیں ہیں، بعض جائز اور بعض حرام، جس صورت کو علماء نے جائز قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ میاں و بیوی کا ہی نطفہ ہو، غیر کے نطفے کی آمیزش نہ ہو، اور بیوی ہی کا رحم استعمال کیا جائے، عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی کے ذریعہ حمل میں بوقت استقرار کئی نمونے محفوظ کر لئے جاتے ہیں تا کہ اگر ایک نمونہ ناکام ہوجائے تو دوسرے سے مقصد پورا کرلیا جائے، اب مقصد پورا ہونے کے بعد بچے ہوئے نمونوں کا حکم جنین کا سا ہوگا کہ جس طرح جنین سے والدین کی اجازت سے اسٹیم سیل لے کر استفادہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح یہاں بھی باجازت زوجین اس سے اسٹیم سیل لے کر کسی خاص عضو کے لئے استفادہ کر سکتے ہیں، اسی کے دلائل ہم جنین کے بیان میں ذکر کرآئے ہیں۔ بشرطیکہ عضو کی تیاری میں:

۱- کسی عورت کے رحم کو استعمال نہ کیا جائے۔

۲- یہ کاشت خرید و فروخت کے لئے نہ ہو۔

۳- پورا انسانی کلون نہ بنایا جائے لیکن صرف اعضاء کی حد تک کاشت ہو۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا ابوسفیان مفتاحی ☆

صحیح مسلم کی طویل حدیث کا ایک ٹکڑا ہے:

"ان ثوبان مولی رسول الله ﷺ حدثه قال: كنت قائماً عند رسول الله ﷺ فجاء حبر من أحبار اليهود فقال: جئت أسألك عن الولد، قال: ماء الرجل أبيض وماء المرء ة أصفر، فاذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرء ة ذكراً باذن الله، واذا علا مني المرء ة مني الرجل أنثا باذن الله، قال اليهودی: لقد صدقت وانك لنبي" (فتح الملہم ۱/ ۳۵۹ تا ۳۶۰)۔

یعنی حضرت ثوبانؓ جو رسول اللہ ﷺ کے غلام ہیں انہوں نے حضرت ابو اسماءؓ سے بیان کیا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس کھڑا تھا تو ایک یہودی عالم آیا پھر عرض کیا: میں آپ سے بچہ، بچی کے بارے میں پوچھنے آیا ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مرد کی منی سفید ہوتی ہے اور عورت کی منی زرد ہوتی ہے پھر جب مرد وعورت دونوں کی منی جمع ہوتی ہے پھر مرد کی منی عورت کی منی پر غالب آ جاتی ہے تو اللہ کے حکم سے لڑکا پیدا ہوتا ہے، اور جب عورت کی منی مرد کی منی پر غالب آ جاتی ہے تو اللہ کے حکم سے لڑکی ہوتی ہے، یہودی نے کہا: آپ نے سچ فرمایا ہے، اور بے شک آپ نبی ہیں۔

☆ شیخ الحدیث، مفتاح العلوم، مئو۔

تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ بچہ، بچی مرد وعورت دونوں کی منی سے پیدا ہوتے ہیں، چاہے یہ دونوں میاں و بیوی ہوں، چاہے اجنبی اور اجنبیہ ہوں، تو صرف حدیث میں مرد و عورت دونوں کی منی کے ملاپ سے پیدا ہونے کا بیان ہے، اور اس میں ثبوت وعدم ثبوت نسب کا ذکر قطعاً نہیں ہے، لہذا اگر نکاح سے پیدائش ہے تو مرد باپ سے ثبوت نسب قطعی طور سے ہوگا، اور اگر زنا سے ہے تو مرد زانی سے قطعی طور پر ثبوت نسب نہیں ہوگا جیسا کہ حدیث میں ہے:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔

(بچہ صاحب فراش کا یعنی باپ کا ہوگا اور نسب ثابت ہوگا، اور زانی کے لئے پتھر ہے)۔

پس اگر کسی بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں کہ یہ میرا لڑکا ہے تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ تو ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جانا اور شرعاً کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ سائنس دانوں کا خیال ہے، نصوص کتاب وسنت میں سے کوئی نص نہیں ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کر کے حقیقی معنوں میں اس کے والدین کو معلوم کیا جانا کیسے کہا جاسکتا ہے، پس اس ٹسٹ کے ذریعہ اس کے والدین کو قطعی طور پر متعین نہیں کیا جاسکتا، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے لیکن شرعاً ثبوت نسب میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اگر اس ٹسٹ کو قیافہ کے درجہ میں مان لیا جائے تب بھی حنفیہ کے نزدیک قائف کی بات سے مجہول النسب بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، اور ائمہ ثلاثہ اور اکثر محدثین کے نزدیک قائف کی بات سے نسب ثابت ہوجائے گا، اور احتیاطاً اسی قول پر عمل ہونا چاہئے تو اب اس ٹسٹ کے ذریعہ شرعاً نسب کے ثبوت میں اعتبار ہوسکتا ہے۔

چنانچہ ترمذی (۲/ ۳۳) میں حدیث ہے:

"عن عائشة أن النبى ﷺ دخل عليها مسروراً تبرق أسارير وجهه

فقال: ألم تر ان مجرزا نظر آنفا الی زید بن حارثة و أسامة بن زید فقال: هذه الأقدام بعضها من بعض" هذا حدیث حسن صحیح"۔

یعنی حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ نبی ﷺ ان کے پاس خوش خوش آئے، آپ ﷺ کے چہرہ انور کی دھاریاں چمک رہی تھیں پھر فرمایا کہ ابھی ابھی مجرز قائف نے زید بن حارثہ اور اسامہ بن زیدؓ کو دیکھ کر فرمایا: یہ قدم بعض بعض سے مل رہے ہیں۔

حاشیہ الکوکب الدری (۲ر ۴۳) میں ہے:

قاضی عیاضؒ کہتے ہیں: یہ حدیث اس پر دلیل ہے کہ ثبوت نسب کے سلسلہ میں قائف کی بات معتبر ہے اور اثبات نسب کے سلسلہ میں قائف کی بات کو دخل ہے ورنہ نبی ﷺ قائف کی بات سے خوش نہ ہوتے، اور یہی قول امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اکثر محدثینؒ کا ہے، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر دو یا دو سے زیادہ آدمی کسی مجہول النسب بچہ کے نسب کے سلسلہ میں دعویدار ہوں اور اس دعوی کے لئے کوئی گواہی نہ ہو، یا وہ کسی ایک عورت کی وطی بالشبہ میں شریک ہوں پھر وہ عورت بچہ جنے تو ممکن ہے ان میں سے ہر ایک کی وطی سے ہو، اور اس بچہ کے سلسلہ میں قائف کے حکم لگانے کا آپس میں نزاع ہو جائے تو اب قائف اس بچہ کو ان میں سے جس کے نسب میں شامل کردے تو وہ بچہ اسی کے ساتھ ملحق ہوگا اور اس سے نسب ثابت ہو جائے گا، اور حنفیہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ بچہ تمام دعویداروں کے ساتھ ملحق ہوگا یعنی سب کے نسب میں شامل ہو جائے گا، علامہ ابن ہمامؒ نے کہا ہے: جب لونڈی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو پھر اس نے بچہ کو جنم دیا پھر ان دونوں میں سے ایک اس بچہ کے باب میں اپنا بچہ ہونے کا دعوی کرے تو اس بچہ کا نسب اس دعویدار سے ثابت ہرگا، اور اگر دونوں نے ایک ساتھ اس بچہ کے اپنا ہونے کا دعوی کر دیا تو اس بچہ کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔

پس صورت مسئولہ میں یہ ٹسٹ دعویداروں میں جس کا ٹسٹ صحیح نکل آئے اس سے شرعاً

نسب ثابت مان لیا جائے گا، اس میں احتیاط ہے اور بچہ کو ضائع ہونے سے بچانا ہے اور تمام دعویداروں سے ملحق کرنے میں نزاع کی بہت شکلیں پیدا ہوسکتی ہیں جس کا سد باب مشکل ہوگا، لہذا یہ بہتر نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ قیافہ کے درجہ میں ہے اور دعویداروں میں سے جس کا ٹسٹ صحیح نکل آئے اسی سے شرعاً نسب ثابت مان لیا جائے گا۔

۲- آج کل قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا کہ اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال یا خون وغیرہ تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے تو ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا کہ نہیں تو سب سے پہلے اس سلسلہ میں حکم شریعت معلوم کر لیا جانا چاہئے۔

اگر کوئی شخص کسی انسانی بستی میں مقتول پایا جائے اور قاتل نہیں معلوم ہوسکا اور بستی کے لوگ یہ بول رہے ہیں کہ ہم لوگوں نے نہ قتل کیا ہے اور نہ ہی اس کے قاتل کو جانتے ہیں اور کوئی گواہ بھی نہیں ہے تو اس صورت میں بستی کے لوگوں سے یہ قسم لی جائے گی پچاس آدمیوں سے کہ اللہ کی قسم نہ ہم لوگوں نے قتل کیا اور نہ ہم لوگ قاتل کو جانتے ہیں، قسم کے بعد قاتل کا تعین نہیں ہوگا، اس کے لئے حدیث ملاحظہ ہو:

''حضرت رافع بن خدیج اور حضرت سہل بن حثمہؓ نے بیان کیا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود دونوں خیبر آئے تو نخلستان میں منتشر ہو گئے پھر عبداللہ بن سہل قتل کر دیئے گئے تو عبدالرحمٰن بن سہل اور مسعود کے دونوں بیٹے حویصہ ومحیصہ نبی ﷺ کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کے معاملہ قتل کے باب میں بات کرنے لگے تو عبدالرحمٰن نے بات شروع کی اور وہ ان لوگوں میں سب سے چھوٹے تھے تو نبی اکرم ﷺ نے ان سے کہا کہ بڑے کو بڑھاؤ، یحیی بن سعید کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سب سے بڑا بات کرے، چنانچہ انہوں نے پوری بات

بتائی تو نبی ﷺ نے فرمایا: تم اپنی طرف سے پچاس قسموں کے ذریعہ اپنے مقتول یعنی اس کی دیت کے حقدار بن جاؤ، لوگوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! ہم لوگ اس معاملہ کی قسم کیسے کھا سکتے ہیں جس کو دیکھا نہیں ہے؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا: پھر تم کو خیبر کے یہودی اپنی پچاس آدمیوں کی قسموں سے بری کردیں گے، لوگوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! یہ کافر لوگ ہیں ان کی قسموں کا کیا اعتبار؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فتنہ کے دفاع کے لئے اپنے پاس سے ان کو فدیہ دیا یعنی اپنے پاس سے ایک سو اونٹنی مقتول کے ورثہ کو دیت کے طور پر دی'' (مشکوۃ شریف ۲/ ۳۰۶)۔

اور حدیث ملاحظہ ہو:

''حضرت رافع بن خدیج کہتے ہیں کہ ایک انصاری صحابی خیبر میں مقتول پائے گئے، اولیاء مقتول نبی ﷺ کے پاس گئے اور واقعہ ذکر کیا تو نبی ﷺ نے ان سے پوچھا: کیا تمہارے پاس دو گواہ ہیں جو تمہارے مقتول کے قاتل پر گواہی دیں؟ ان لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہاں کوئی مسلمان نہیں تھا، وہاں تو یہود رہتے ہیں،، اور وہ تو اس سے بہت بڑے جرم کے ارتکاب پر جرأت کردیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب پچاس یہود کا انتخاب کرو، پھر ان سے قسم لو، تو ان لوگوں نے اس کا انکار کردیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس سے مقتول کی دیت ادا کی'' (مشکوۃ شریف ۲/ ۳۰۶ تا ۳۰۷)۔

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ خیرالقرون میں مقتول کے قاتل کے پتہ لگانے کا طریقہ شرعی قسم تھا جو آج کے شرالقرون میں بھی باقی ہے اور تا قیامت باقی رہے گا، اور آج کل جدید تکنیک کا زمانہ کہلاتا ہے، قاتل کا پتہ لگانے کے لئے ایک جدید تکنیک یہ بھی ایجاد ہوئی کہ جائے قتل بستی میں کسی کا بال یا خون وغیرہ پایا گیا اور اس کو محفوظ کر کے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کا پتہ لگایا جاتا ہے تو اس کے ذریعہ اگر قاتل کا ظن غالب ہوجائے تو اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ شریعت اس کا انکار نہیں کرتی اور اس میں قتل کا سد باب بھی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا۔

۳-الف: علامہ شامیؒ (۳/ ۱۷۳) میں لکھتے ہیں:

''أن الزنا يثبت بالاقرار والبينة والثانى أندرنادر لضيق شروطه وأيضا لم يثبت عنده ﷺ ولا عند أصحابه بعده إلا بالإقرار''

یعنی اقرار اور گواہی سے زنا کا ثبوت ہوتا ہے لیکن زنا کی گواہی بہت ہی نادر ہے، اس کی شرائط کی تنگی کی وجہ سے، نیز نبی علیہ السلام اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک زنا کا ثبوت صرف اقرار سے ہوا ہے نہ کہ گواہی سے۔

اور درمختار علی ہامش الرد (۳/ ۱۵۷-۱۵۶) میں ہے:

''ويثبت بشهادة أربعة رجال فى مجلس واحد ويثبت أيضا بإقراره صريحا صاحيا أربعا فى مجالسه أى المقر''۔

یعنی زنا کا ثبوت ہوتا ہے چار مردوں کی گواہی سے ایک ہی مجلس میں، نیز زنا کا ثبوت ہوتا ہے زانی کے ہوش وحواس میں صراحۃً چار مرتبہ اقرار سے اقرار زنا کرنے والی مجالس میں یعنی مجلسوں میں زنا کا اقرار کرے۔

اقرار زنا ثبوت زنا کا شرعی طریقہ ہے، اس سلسلہ میں حدیث ملاحظہ کی جائے:

''حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کے پاس ایک آدمی آیا درانحالیکہ آپ ﷺ مسجد نبوی میں تھے پھر اس نے نبی کریم ﷺ کو پکارا: یارسول اللہ بے شک میں نے زنا کیا ہے تو نبی ﷺ نے اس سے اعراض کرلیا، پھر وہ ہٹ گیا، آپ ﷺ کے چہرہ انور کی جانب سے اس کی جانب جدھر اعراض کیا تھا پھر وہ بولا: بے شک میں نے زنا کیا ہے، پھر نبی ﷺ نے اس سے اعراض کیا، پس جب وہ چار بار اقرار کر چکا تو اس کو نبی ﷺ نے بلایا اور پوچھا: کیا تم کو جنون ہے؟ تو وہ بولا: نہیں، پھر پوچھا کہ تم محصن ہو؟ تو وہ بولا: جی ہاں یارسول اللہ،

تو نبی ﷺ نے فرمایا: اس کو لے جاؤ، پھر رجم کردو۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ فرماتے ہیں: پس ہم نے اس کو مدینہ میں رجم کیا جب اس کو پتھر لگا تو بھاگا یہاں تک کہ ہم نے اس کو مقام حرہ میں پکڑا پھر ہم نے اس کو رجم کیا یہاں تک کہ وہ مر گیا'' پس حدیث سے معلوم ہوا کہ ثبوت زنا اقرار سے ہوا ہے (مشکوۃ شریف ۲/ ۳۱۰)۔

آج زنا کی شہادت نہیں ملتی اور نہ ہی کوئی زنا کا اقرار کرتا ہے لہذا اس جدید تکنیک کے دور میں مذکورہ ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت میں غلبہ ظن ہو جائے تو سد باب زنا کے لئے ثبوت زنا میں اس ٹسٹ کی شرعی حیثیت درستگی کی ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت درست ہے۔

ب- بعض کیس اجتماعی آبروریزی کے بھی ہوتے ہیں اور ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کر سکتے ہیں، پس ایسی صورت میں اس ٹسٹ سے کسی ایک زانی کے تعیین کا حکم لگانا شرعاً درست نہیں ہوگا۔

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں تو قاضی چونکہ شرعی فیصلہ کا لازم کرنے والا ہوتا ہے عمل درآمد کرنے والا نہیں ہوتا، عمل درآمد کرانے کا کام حاکم کرے گا، اپنی پولس کے ذریعہ، پس صورت مسئولہ میں جو بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں تو قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کئے جانے کا فیصلہ کر سکتا ہے، اور اس ٹسٹ کرانے کے فیصلہ کو حاکم نافذ کرے گا کہ ان بعض کو اپنی پولیس کے ذریعہ پکڑوائے اور اس ٹسٹ پر مجبور کرے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بعض ملزمین جو ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں تو قاضی کے فیصلہ پر اس ٹسٹ پر حاکم مجبور کر سکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

نکاح سے پہلے مردوعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تاکہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے؟ بیماری اور صحت کا تعلق مسئلہ تقدیر ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے:

"قل کل من عند الله" (اے نبی ﷺ آپ فرمادیں کہ ہر چیز یعنی خیر وشر اور بیماری وصحت وغیرہ اللہ تعالی کی طرف سے ہوتی ہے)۔

اور قضاوقدر کے باب میں عقل سے سوچنا سمجھنا اور اسے حاکم بنانا شرعاً جائز نہیں ہے جیسا کہ:

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اس حال میں کہ ہم لوگ تقدیر کے باب میں آپس میں بحث ومناظرہ کر رہے تھے تو آپ ﷺ شدید غصہ ہو گئے یہاں تک کہ چہرہ انور سرخ ہو گیا گویا آپ ﷺ کے دونوں رخسار پر انار کا دانہ نچوڑا گیا ہے، پھر فرمایا: کیا تم کو اسی کا یعنی تقدیر کے باب میں عقلی بحث ومناظرہ کا حکم دیا گیا ہے یا میں اس عقلی بحث ومناظرہ کے ساتھ رسول ہوں یعنی اس کا نہ تو تم کو حکم ہے اور نہ تو میں اسی کے لئے رسول ہوں، تم سے پہلے کے لوگ اسی باب میں جھگڑا کرتے ہوئے ہلاک ہو گئے، میں تم پر واجب کرتا ہوں کہ تم لوگ تقدیر کے باب میں عقلی بحث ومناظرہ آپس میں نہ کرنا (مشکوۃ شریف ۱/ ۳۲)۔

لہذا حدیث سے معلوم ہوا کہ نکاح کے لئے مردوعورت میں سے ہر ایک کا جنیٹک ٹسٹ کرانا اور دوسرے فریق کا کسی موروثی بیماری میں مبتلا ہونے کو معلوم کرنا تقدیر کے باب عقلی بحث ہے جس کی حدیث کی روشنی میں اجازت نہیں ہے، کیونکہ تقدیر سے پہلے تدبیر کا حکم نہیں ہے بلکہ تقدیر کے بعد تدبیر کی جاتی ہے، جہاں تک اس ٹسٹ کا اگر مفید پہلو یہ ہے کہ اس سے نکاح میں نشاط قائم ہوگی، تو دوسری طرف اس کا مضر پہلو یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں موروثی بیماری کا پتہ لگنے سے اس کا نکاح ہونا کٹ گیا تو پھر دوسرے تیسرے کو یہی کرنا پڑے گا تو ہر مرد و

عورت اس سے انکار کرے گا کیونکہ موروثی بیماری کا پتہ لگنے سے شادی میں روک لگ جائے گی اور دھیرے دھیرے سنت اسلام نکاح میں متروک ہو جائے گی اور زنا کا دروازہ کھل جائے گا، تو یہ بہت ہی خطرناک و مضر پہلو ہے جس کے اختیار کرنے میں سنت اسلام کا ترک لازم آ جائے گا، لہٰذا اس ٹسٹ کی عام طور پر اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ ضابطہ فقہ ہے:

"دفع المضرة أولى من جلب المنفعة"

(مضرت کا دور کرنا نفع کے حاصل کرنے سے اولی ہے)۔

نیز اس ٹسٹ سے یہ معلوم کرنا کہ مرد و عورت میں کوئی قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے؟ قوت تولید سے محروم کرنا یا نہ کرنا تو اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے، جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے:

"ویجعل من یشاء عقیمًا" اور اللہ جس کو چاہتا ہے بانجھ بنا دیتا ہے۔

تو یہ بھی مسئلہ تقدیر سے متعلق ہے عقل سے اس کا تعلق نہیں ہے، لہٰذا عقل سے اس کا یقینی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، اس میں مفید پہلو کے ساتھ مضر پہلو ہے، جس مرد و عورت کے باب میں یہ کہہ دیا جائے تو اس کی شادی رک جائے گی تو بے شادی کے رہ جائیں گے جس سے زنا کا دروازہ کھل جائے گا، اور کیسے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے؟ جب یہ مشاہدہ ہے کہ مرد و عورت بانجھ تھے، لیکن کسی وجہ سے عورت مرد سے علاحدگی کے بعد دوسرے سے شادی کرتی ہے تو اس کے اولاد ہو جاتی ہے، اور یہی حال مرد کا بھی ہے۔

لہٰذا اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی کے قوت تولید سے محروم ہونے کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے کہ مضر پہلو غالب ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے موروثی بیماری اور قوت تولید سے محرومی معلوم کرنا درست ہے، لیکن قطعی فیصلہ کرنا درست نہیں ہے۔

۲- یہ اہم مسئلہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ سے پہلے معلوم ہو سکتی ہے، جب کہ الٹرا ساؤنڈ سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم کیا جا سکتا، رحم مادر میں پرورش پانے والے

بچہ کو سائنسی طور پر ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہونا قطعی طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ مفاتیح الغیب میں سے ہے، جن کو اللہ تعالی کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، مفاتیح الغیب پانچ چیزیں ہیں، وقت قیامت، بارش، رحم مادر میں کیا ہے، انسان کل کیا کرے گا اور موت کی جگہ، چنانچہ اللہ تعالی نے خود ہی ارشاد فرمایا:

"إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ما ذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت، إن الله عليم خبير" (سورہ لقمان: ۳۴)۔

(یعنی بے شک اللہ کے پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے بارش اور جانتا ہے جو کچھ ہے ماں کے پیٹ میں اور کسی جی کو معلوم نہیں کہ کل کو کیا کرے گا اور کسی جی کو خبر نہیں کہ کس زمین میں مرے گا تحقیق اللہ سب کچھ جاننے والا خبر دار ہے)۔

بنابریں جنیٹک ٹسٹ کی بنا پر اسقاط حمل کرنا جائز نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ کا ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہونے کا قطعی طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس وہم کی بنا پر حمل اسقاط کرانا جائز نہیں ہے۔

۳- سائنسدانوں کی رائے کے مطابق جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، قطعیات نہیں ہے، تو محض امکانات کی بنیاد پر اگلی نسل میں پیدائشی نقائص معلوم کرنے کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید کو روک دینے کی شرعاً قطعاً گنجائش نہ ہوگی کیونکہ اس میں مضر پہلو غالب ہے کہ اس سے سلسلہ تولید کو روکنے کی عام وبا پھیل جائے گی اور مخالفین اسلام کے قانون خود ساختہ نس بندی جو کہ شرعاً ناجائز ہے کی موافقت ہوگی، لہذا "إثمهما أكبر من نفعهما" آیت کریمہ کے اصول کی روشنی میں

اس ٹسٹ کے کرانے کی شرعاً قطعاً گنجائش نہیں ہوگی کیونکہ نص "**تزوجوا الودود الولود**" کی صریح ممانعت اس سے لازم آتی ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد کے جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے تاکہ مناسب علاج اور موافق جینی دوا تجویز کر کے جنین کو طاقتور اور تندرست بنایا جاسکے تاکہ تندرست اور صحتمند بچہ پیدا ہوسکے۔

۵- سائنسدانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات جانی جاسکتی ہے کہ وہ شخص دماغی طور پر متوازن ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ مرض معلوم کرنے کا ایک طریقہ ہے تو اس مرض کی تشخیص کے لئے اس ٹسٹ سے کام لیا جاسکتا ہے پھر دماغی توازن کو صحیح رکھنے کے لئے اس کی روشنی میں علاج تجویز کی جاسکتی ہے اور اس کو ٹھیک کرنے کے لئے دوا کا استعمال کرایا جاسکتا ہے، اور یہ بھی درست ہے کہ اس کے غیر متوازن ہونے کی حد معلوم کی جائے تاکہ اسی اعتبار سے علاج کیا جاسکے۔

لیکن جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جانا درست نہیں ہے کیونکہ اگر اس سے فسخ نکاح کے فیصلہ کو درست مان لیا جائے تو فسخ نکاح کا دروازہ کھل جائے گا اور عورتیں آزاد ہوجائیں گی، ذرا ذرا سی بات پر اپنے شوہروں کے مجنون ہونے کا دعوی کر کے فسخ نکاح کا دعوی کردیں گی تو اس کی وجہ سے مسلم معاشرہ تباہ ہوجائے گا پھر اصلاح کرنا مشکل امر ہوجائے گا، بنابریں اس ٹسٹ کی بنیاد پر مجنون مان کر فسخ نکاح کے فیصلہ کی شرعاً اجازت نہیں دی جائے گی۔

اسٹیم خلیے:

۱- جینی اسٹیم سیل کو ذی روح نہیں مانا جائے گا، لہذا وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہ ہوگا، سائنسدانوں کے اس خیال کی شرعاً موافقت نہ کی جائے گی۔

۲- سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹیم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جاسکتا ہے، لہذا رحم مادر میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر علاج کے مقصد کے لئے کوئی بھی عضو بنایا جاسکتا ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو کو تیار کیا جاسکتا ہے، تو ایسے عضو کی انسانی جسم میں بضرورت علاج پیوندکاری کی جاسکتی ہے، اور اس عضو کی تیاری کے سلسلہ میں حلال وحرام جانور کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے کہ غزوہ میں ایک صحابیؓ کی ناک کٹ گئی تھی تو نبی کریم ﷺ نے ان کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی، اور ہر مومن جانتا ہے کہ مردوں کے لئے سونا حرام ہے لیکن نبی کریم ﷺ نے بضرورت علاج اجازت دے دی، لہذا اس عضو کی تیاری کے سلسلہ میں حلال جانور کے استعمال کرنے کے ساتھ حرام جانور کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۴- نال کے حصہ میں جو خون ہوتا ہے گو اس خون کے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے لیکن بہرحال اس طرح نومولود اس خون سے محروم ہوجاتا ہے جبکہ ارتقاء بدن کے لئے خون ایک اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور نومولود کے جسم میں خون کی مقدار بھی کم ہوجاتی ہے، بنابریں اس خون کی اس کے لئے کافی اہمیت ہے، لہذا سیل حاصل کرنے کے لئے نال کے حصہ کا خون باہر نکالنا درست نہ ہوگا۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں گرچہ میاں بیوی کی اجازت سے سیل حاصل کرلئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ انسانی عضو بے روح ہوگا، اس لئے کہ انسان کو روح ڈالنے کی قدرت نہیں دی گئی ہے، یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے کیونکہ اللہ تعالی کی عادت یہ جاری ہے کہ انسانی اعضاء رحم مادر میں ہی تیار کرائے جائیں اور

فرشتوں کے ذریعہ روح ڈالی جائے اور اس کے خلاف کا کوئی وجود نہیں ہے، اگر اس کو جائز کہہ دیا جائے تو یہ انسان ایک دن اپنی خدائی کا دعوی کر بیٹھے گا لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر چہ میاں بیوی کی اجازت سے سیل حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت

مفتی عبدالودود مظاہری ☆

ایسے تو شریعت میں کسی بھی امر مخفی سے متعلق شہادت کی شرط لگائی جاتی ہے اور اس کا مقصد صرف اتنا ہے کہ کسی کی بھی عزت کو بلا دلیل بے وقعت نہ کر دیا جائے، اسلام نے انسانی اقدار کا بڑا خیال کیا ہے، اس کی ہر ممکن یہ کوشش رہی ہے کہ کسی طرح سے اسلامی معاشرہ صالح تہذیب وتمدن کا گہوارہ بن جائے اور انسانی زندگی رذالت سے ہٹ کر شرافت کی جانب بڑھ جائے۔

اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ آج کل ڈی این اے ٹسٹ سے زنا کا ثبوت، قاتل کی شناخت، بچوں کی شناخت، زیر حمل بچوں کی کیفیات کا علم اس طور پر کہ یہ مستقبل میں اچھا رہے گا یا نہیں، ان سب چیزوں کا علم حاصل کیا جارہا ہے، جبکہ گزشتہ زمانوں میں امر مخفی کے ثبوت کے لئے شہادت کو معیار ٹھہرایا گیا تھا، کسی مسئلہ میں چار گواہ کی شرط لگائی گئی ہے، کسی میں صرف دو مرد کی، کسی میں ایک مرد اور دو عورت کی، یہی بات متقدمین اور متاخرین فقہاء کرام کی دبستان فقہ میں ملتی ہے، لیکن آج یہ سارا کام ڈی این اے ٹسٹ سے لیا جارہا ہے تو کیا اس ٹسٹ کو شہادت کا درجہ دیا جائے گا۔

عقل ونقل کی روشنی میں یہ ٹسٹ بعض اعتبار سے قابل قبول ہے اور بعض اعتبار سے

☆ استاذ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

لائق توجہ نہیں، کیونکہ ڈی این اے ٹسٹ اور شہادت میں بڑا فرق ہے، ڈی این اے ٹسٹ میں شبہات بہت ہیں جبکہ شہادت ادنی شبہ کی بنیاد پر رد کردی جاتی ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصریؒ اپنی معرکۃ الاراء تصنیف الاشباہ والنظائر میں رقم طراز ہیں:

"وفی فتح القدیر أجمع فقهاء الأمصار علی أن الحدود تدرأ بالشبهات والحدیث المروی فی ذلك متفق علیه و تلقته الامة بالقبول والشبهة ما یشبه الثابت ولیس بثابت" (الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳)۔

(اور فتح القدیر میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ کئی شہروں کے فقہاء کرام نے اس پر اجماع کرلیا ہے کہ حدود وقصاص ادنی شبہ کی بنیاد پر ختم ہوجاتے ہیں، اس سے متعلق جو روایت آرہی ہے وہ متفق علیہ ہے، امت نے اس کو قبول کیا ہے، اور شبہ یہ ہے کہ جو چیز واقعۃً ثابت نہ ہو بلکہ اس کے ثبوت کا گمان ہو)۔

اس سے متعلق حضرات صحابہ کرام سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے:

"ادفعوا الحدود مااستطعتم"

اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

"ادرء وا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبیله فإن الإمام أن یخطئ فی العفو خیر من أن یخطئ فی العقوبة"

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

"ادرء وا الحدود و القتل عن عباد الله ما استطعتم" ۔

ان مذکورہ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہوسکے انسانی زندگی کو بقاء کی صفت دی جائے نہ کہ اس کو خاک کی نذر کردیا جائے۔ اسلام کا یہ مقصد کبھی نہیں رہا کہ خلق خدا کے

ساتھ زیادتی کی جائے بلکہ ہرممکن اس میں نرمی کی تعلیم دی گئی ہے، ہاں اگر قوی دلیل سے معلوم ہوجائے کہ اس نے فلاں شخص کو مارڈالا ہے تو وہاں پراس کو بھی قصاص میں قتل کیا جائے، اور یہ بھی انسانی زندگی کو پامال کرنا نہیں ہے بلکہ اس میں تو اور زندگی ملتی ہے، خود اللہ تعالی کا فرمان ہے:

"ولکم فی القصاص حیاۃ"۔

قصاص میں زندگی اس لئے ہے کہ جب انسان کو معلوم ہوگا کہ قتل کا بدلہ قتل ہے تو ایسی صورت میں خوف محسوس کرے گا اور کسی کو قتل کرنے سے باز رہے گا۔

یہ ہی حال زنا کا ہے، حتی الامکان اس میں بھی انسانی جان وعزت کی رعایت کی گئی ہے تب ہی تو چار گواہ کی شرط لگائی گئی ہے، لہذا اگر سائنسی طور پر محض خلیے کے ذریعہ یہ معلوم کرلیا جائے کہ فلاں شخص کی منی کا خلیہ اس عورت کے رحم میں ہے لہذا اس نے ہی اس کے ساتھ زنا کیا ہے، صرف اتنی سی دلیل کی بنیاد پر ایک محترم جان کو ہلاک کردیا جائے، یہ منشاء شریعت کے خلاف ہے۔ ایسے ہی قتل میں بھی تحقیق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں شبہات کی کثرت ہے جس کی بنیاد پر اس کو قوی دلیل کا درجہ نہیں دیا جائے گا۔ ہاں بعض جزوی مسائل میں اس سے کام لیا جائے گا اس طرح سے کہ انسانی زندگی کو برباد کرنا لازم نہ آئے اور شریعت کے اصول وضوابط بھی اپنی جگہ برقرار رہیں، تو اب ڈی این اے ٹسٹ کو فقہاء کی زبان میں غالب گمان قرینہ قاطعہ کا درجہ دیں گے اور اسی حد تک اس سے کام لیا جائے گا۔

"وأما أكبر الرأى وغالب الظن فهو الطرف الراجح اذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء" (الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۲۳)۔

(غالب گمان یہ طرف راجح ہے جب دل اس پر جم جائے تو فقہاء نے اس کو تسلیم کیا ہے)۔

لہذا مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں ناچیز کا خیال ہے کہ قتل وزنا میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار نہ کیا جائے چونکہ ایسی صورت میں شریعت کا مقصود فوت ہورہا ہے، البتہ ایسی جگہ میں اس

سے مدد حاصل کی جائے گی جہاں پر مقصود شرع فوت نہ ہونے پائے، اس لئے کہ یہ ٹسٹ قطعی ثبوت کا درجہ حاصل نہیں کرتا، یہ درجہ شہادت کو حاصل ہے، اور یہ شہادت سے ماوراء چیز ہے جس سے بقدر ضرورت استفادہ کیا جائے گا۔

ڈی این اے ٹسٹ سے حقیقی والدین کی تعیین:

آج کل یہ صورت حال سرکاری ہسپتالوں میں بکثرت پائی جارہی ہے کہ حاملہ عورتوں کے بچے پیدائش کے بعد ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے شناخت میں دشواری پیش آرہی ہے، اور یہ صورت حال اس لئے پیدا ہورہی ہے کہ عورتوں کی کثیر تعداد ڈلیوری کے لئے ہسپتال کا رخ کرتی ہیں، اب جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو نرس حضرات زچہ پر توجہ مرکوز کر دیتی ہیں اور بچوں کو ایک دوسری جگہ رکھ دیا جاتا ہے، جلد بازی میں امتیازی صورت ختم ہو جاتی ہے، اب ایسی صورت میں کیا کیا جائے جبکہ کوئی گواہ بھی نہیں ہے اور عورت کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر فوری فیصلہ کر دیا جائے، بلکہ صرف دعوی ہے دونوں جانب سے کہ یہ میرا بچہ ہے اور کوئی واضح دلیل نہیں ہے، اور بغیر کسی دلیل کے فیصلہ ناممکن ہے، ہاں ایک صورت یہ ہے کہ دونوں بچوں اور ان کی والدہ کا ڈی این اے ٹسٹ کرا کے فیصلہ کر دیا جائے تو قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر قابل قبول ہوگا، ایسی مثالیں فقہاء کرام کے یہاں بکثرت ملتی ہیں کہ غلبہ ظن کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا گیا ہے، مثلاً ایک جزئیہ ہے کہ ایک سواری کے بارے میں دو آدمی لڑ رہے ہوں کہ یہ سواری میری ہے تو جو شخص اس پر سوار ہوگا وہ اس کا مالک ہوگا اور جو اس کی لگام کو تھام رکھا ہوگا اسے سواری سے دستبردار ہونا پڑے گا، اس لئے کہ جو سواری پر سوار ہے اس کا تصرف قوی ہے بالمقابل اس کے جو لگام کو تھام رکھا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶ / ۵۴۹)۔

اور یہ حکم قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر لگایا جارہا ہے، اور فقہاء کرام کے یہاں ثبوت کے طرق میں ایک قرینہ قاطعہ بھی ہے۔

(قرینہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا شریعت کا ایک اصول ہے، خواہ یہ دلیل واقرار کی موجودگی میں ہو یا اثبات کے دلائل ختم ہو جانے کی صورت میں ہو تو اب محض قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر بھی دعوی کو ختم کر دیا جائے گا جیسے کہ ایک فقیر کا یہ دعوی کرنا کہ فلاں شخص میرا قرض دار ہے جبکہ وہ شخص کافی مالدار ہو، اور کبھی دلیل اور اقرار کسی تہمت کی وجہ سے بھی رد کر دیا جاتا ہے جیسے کہ گواہ جس کے لئے گواہی دے رہا ہے اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے ہو) (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۶۴۴)۔

ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی شناخت:

آج کل ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی بھی شناخت کی جارہی ہے، قتل کے ثبوت کے لئے فقہاء کرام نے دو مردوں کی شہادت کی شرط لگائی ہے، اور ایسے دو مردوں کی جو عادل ہوں، ادائے شہادت اور تحمل شہادت کی شرائط پر مکمل اترتے ہوں، اس میں عورتوں کی شہادت قابل قبول نہیں۔

نیز قتل کی شہادت میں اور زنا کی شہادت میں ستر پوشی کو اہم قرار دیا گیا ہے تاکہ انسانی زندگی بے عزتی کی نذر نہ ہو جائے اور اس کی حیات دنیاوی بہاروں سے لطف اندوز ہونے سے قبل موسم خزاں کی لپیٹ میں نہ آ جائے، اس سلسلہ میں جناب ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی نمایاں تصنیف ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' میں رہنمائی ملتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

''حدود وقصاص کی گواہی میں شاہد کو اختیار حاصل ہے، چاہے تو پردہ پوشی سے کام لے یا یہ کہ اس کی وضاحت کر دے، اس لئے کہ وہ شخص شک میں مبتلا ہے دو قسم کی گواہی میں ثواب حاصل کرنے کے لئے، ایک حدود وقصاص کو نافذ کرانے میں، دوسرے ایک مسلمان کی بے عزتی سے بچ نکلنے میں، اور پردہ پوشی ہی افضل ہے، اس لئے نبی اکرم ﷺ کے فرمان نے اس آدمی سے جس نے کسی کے متعلق گواہی دی تھی فرمایا کہ جو کوئی شخص دنیا میں کسی کی پردہ پوشی کرے گا اللہ دنیا وآخرت دونوں میں اس کے عیب کو مخفی رکھے گا۔ اور حدود سے متعلق پردہ کی بات حدیث سے

معلوم ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ماعز کو فرمایا کہ زنا کا شک ہوگیا ہے شاید کہ تم نے اس کا بوسہ لے لیا ہوگا یا اس سے بغل گیر ہوئے ہوگے یا اس کو محبت بھری نگاہ سے دیکھا ہوگا" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۵۵۷-۵۵۸)۔

اس تلقین سے معلوم ہو رہا ہے کہ عیب پوشی عمدہ چیز ہے، اور گزشتہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل کا ثبوت ادنی سے شک کی بنیاد پر ختم ہو جاتا ہے، اور فقہ کی مشہور کتاب فتح القدیر میں کئی شہروں کے علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود و قصاص کو ساقط کر دیا جاتا ہے۔

"وفی فتح القدیر أجمع فقهاء الأمصار علی أن الحدود تدرء بالشبهات" (الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۴۲) اور اس میں قرینہ قاطعہ کا بھی اعتبار نہیں کیا گیا ہے تاکہ خونی معاملہ میں احتیاط سے کام لیا جائے اور نفس کی بے عزتی سے دور رہا جائے۔

"ولا یحکم عند جمهور الفقهاء بهذه القرائن فی الحدود لأنها تدرء الشبهات ولا فی القصاص ا لا فی القسامة للاحتیاط فی موضوع الدماء و ا زهاق النفوس (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۶۴۵)۔

(جمہور فقہاء کے یہاں حدود و قصاص میں قرینہ کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ حدود و قصاص ادنی شبہ کی بنیاد پر ساقط ہو جاتے ہیں، البتہ قسامۃ میں اس سے کام لیا جاتا ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ خونی معاملہ احتیاط چاہتا ہے اور نفس کی بے موقع بے عزتی سے احتیاطی قدم اٹھایا جاتا ہے)۔

ان مذکورہ دلیلوں کی روشنی میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی شناخت مناسب نہیں ہوگی۔

ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت:

"وفی حد الزناء أجمع العلماء علی أنه لا یثبت بأقل من أربعة شهود

رجال عدول أحرار مسلمین لقوله تعالی لولا جاؤوا علیه بأربعة شهداء فإذ لم یأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الکاذبون" (سورۂ نور: ۱۳)،اور نبی اکرم ﷺ کی ایک روایت بھی ہے:

"أنه قال أربعة وإلا حد فی ظهرك" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۵۷۱)۔

لہٰذا اس میں بھی قرینہ قاطعہ سے کام نہیں لیا جائے گا بلکہ چار مردوں کی عینی شہادت ضروری ہے،اب اگر کوئی شخص کسی عورت سے زنا کرتا ہے پھر طبعی اعتبار سے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ثابت کر دیا جاتا ہے کہ یہ شخص فلاں عورت سے زنا کرنے والا ہے تو کیا ایسی صورت میں اس پر حد جاری کی جائے گی،نصوص شرعیہ میں غور کرنے سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ منشاء نبوت کے خلاف ہے۔

حضور ﷺ نے ہر ممکن انسانوں کی عزت وآبرو بچانے کی کوشش کی ہے،اور چار گواہ کی بھی حکمت یہی ہے،اسی بنیاد پر حضور ﷺ نے حضرت ماعز اسلمیؓ کو کئی انداز سے بچانے کی کوشش کی کیونکہ چار گواہ موجود نہیں تھے صرف ان کا اقرار تھا،اس لئے ممکن تھا کہ شبہ کی بنیاد پر ایسا سمجھ رہے ہوں گے،نیز زنا وغیرہ بھی ستر پوشی والے کاموں میں سے ہے اور ستر پوشی کی فضیلت میں اس سے پہلے روایت بھی گذر چکی ہے،تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ زنا کا ثبوت بھی ڈی این اے ٹسٹ سے مناسب نہیں اور خاص طور پر اجتماعی عصمت دری میں تو یہ اور نا ممکن ہے۔

کیا ملزم کو ڈی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور کیا جا سکتا ہے؟:

قاضی ملزم کو ایسی ہی صورت میں مجبور کر سکتا ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ واقعی اس کے ذریعہ مجرم کی تفصیل یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے،لیکن گزشتہ تفصیل کے روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ ڈی این اے ٹسٹ قرینہ قاطعہ کے درجہ میں نہیں ہے،اس میں مختلف نوعیت کے شکوک و شبہات وجود پذیر ہوتے ہیں،ان ہی وجوہات کی بنیاد پر قتل وزنا میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے،لہٰذا

قاضی صاحب کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ بلاضرورت ہر مسئلے میں اس ٹسٹ کے لئے اس کو مجبور کرے۔

جنیٹک ٹسٹ - احکام ومسائل:

نکاح سے قبل مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ:

شریعت کی نگاہ میں نکاح ایک پاکیزہ اور پائیدار رشتہ ہے، اس سے مرد وعورت کی عفت وعصمت کی اچھی طرح حفاظت ہوتی ہے، دو اجنبی خاندان ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں، آپسی تعلقات میں اضافہ ہوتا ہے، صالح معاشرہ کی بنیاد پڑتی ہے، سکون کا ماحول بنتا ہے، نسل انسانی کی افزائش ہوتی ہے، حلال اور جائز طریقے پر خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے، میاں بیوی ایک دوسرے کے لئے سکون واطمینان کا ذریعہ اور رنج وغم میں شریک سفر ہوتے ہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

"هن لباس لكم وانتم لباس لهن"اور دوسری جگہ ہے:"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا ا ليها وجعل بينكم مودة و رحمة(روم)"،

اور نبی اکرم ﷺ نے نیک عورت کے بارے میں فرمایا:

"الدنيا كلها متاع و خير متاع الدنيا المرأة الصالحة" ،اور نکاح کے ذریعہ انسان نصف ایمان کی تکمیل کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو برے کام سے بچا لیتا ہے۔

"اذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله فى نصف الباقى" (مشکوۃ/ ۲۶۸)۔

(جب کوئی بندہ مسلمان آدمی شادی کرتا ہے تو وہ اپنا آدھا ایمان مکمل کر لیتا ہے، اب آدھے کی تکمیل میں اللہ سے ڈرنا چاہئے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کتنی بڑی نعمت ہے تو اس کی حفاظت بھی ویسے ہی کی جائے گی کیونکہ جہاں یہ پاکیزہ رشتہ ہے وہیں ذرا سی غلطی کی بنیاد پر یہ محبت کا رشتہ نفرتوں کی نذر ہوجاتا ہے، اس لئے اسلام ابتداء ہی میں ان تمام پوشیدہ دروازوں کو بند کردیتا ہے جس سے نفرت، بغض وعناد اور دشمنی کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے، معصوموں کی زندگیوں کو تباہی و بربادی سے بچانے کے لئے ایک نظام زندگی پیش کرتا ہے، اسی وجہ سے مزاج شریعت کے خلاف ایک دوسرے سے متعلق تحقیق کی اجازت دیتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ منگیتر کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ہونے والی بیوی کو ایک نظر دیکھ لے۔ فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ شہوت اور بدنگاہی کا اندیشہ ہو تو بھی مرد ایسی لڑکی کو دیکھ سکتا ہے جس سے نکاح کا ارادہ ہو، اسی طرح باوجود اس کے کہ اسلام انسانی مساوات اور برابری کا قائل ہے اور ان کے نزدیک عظمت اور برتری کا معیار صرف تقوی اور اللہ کا خوف ہے لیکن چونکہ بسا اوقات خاندانی اور معاشی یا پیشہ ورانہ برتری اور کمتری میاں بیوی کے درمیان ناچاقی پیدا کردیتی ہے اس لئے شریعت نے اس کی بھی اجازت دی ہے کہ نکاح کرتے وقت اس کا لحاظ کیا جائے۔ لہذا اب اگر حالات زمانہ کے تحت جبکہ قسم قسم کی مہلک بیماریاں ہر دو صنفوں کو لاحق ہورہی ہیں ایڈز جیسی بیماری بھی کثرت سے پھیل رہی ہے ایسی صورت میں شادی کرنے والے جوڑوں کا جنیٹک ٹسٹ کرایا جائے تو یہ درست ہے، اس سے دونوں کو فائدہ ہوگا۔ اور انسانی زندگی میں بہار آئے گی، تاہم جہاں ایسا دستور نہ ہو وہاں اس کو لازم کرنا اچھی چیز نہ رہے گی۔

ناقص العقل اور ناقص الاعضاء جنین کا اسقاط:

یہ مسئلہ اسقاط حمل کے جواز وعدم جواز کی صورتوں سے تعلق رکھتا ہے، لہذا ذیل میں اسقاط حمل کی تفصیلی صورت مع احکام کے پیش کی جارہی ہے۔

حمل میں جان پڑنے کے بعد اسقاط:

حمل میں روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے، اپنے وقت کے بڑے فقیہ علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

"والتسبب فی ا سقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم ا جماعا وهو من قتل النفس" (فتح العلی المالک ۱/ ۲۹۹)۔

(روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے، اور یہ قتل نفس ہے)۔

اور شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ا سقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذی قال تعالى فيه: و ا ذا الموء ودة سئلت بأی ذنب قتلت" (فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۱۷)۔

(اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے اور یہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کیا گیا)۔

حمل میں جان پڑنے سے قبل اسقاط:

نفخ روح سے قبل بھی اسقاط درست نہیں ہے، اس لئے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے قبل وہ زیر تخلیق وجود بھی ایک کامل الخلقت وجود ہی کے حکم میں ہوگا، فتاوی کی مشہور و معروف کتاب فتاوی عالمگیری میں ہے:

"والجنين الذی قد استبان بعض خلقه كالظفر والشعر بمنزلة الجنين التام فی جميع الأحكام" (ہندیہ ۶/ ۳۳)۔

(اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہو جائے جیسے ناخن اور بال تو وہ بھی تام الخلقت کی

طرح ہے، لہذا اس کا اسقاط درست نہ ہوگا)۔

اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہوگا۔

"ان رسول اللہ ﷺ قال: فی الجنین غرة عبداً و أمة" (مشکوۃ رص ۳۰۲)۔

اس لئے اسقاط حمل جس طرح روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے ایسے ہی روح پیدا ہونے سے قبل بھی ناجائز ہے۔ لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جن میں اسقاط حمل جائز ہے۔

اسقاط حمل- جواز کی صورتیں:

نفخ روح یعنی استقرار حمل کے ۱۲۰ دن کے اندر اعذار شرعیہ موجود ہوتو قاعدہ "ولو کان أحدهما أعظم ضررًا فی الآخر فان الأشد یزال بالأخف" (الاشباہ والنظائر ار ۱۴۳) کے تحت اسقاط حمل جائز ہے۔

۱- عورت کے مستقل بیمار پڑنے کا خطرہ ہو یا دماغی صحت یا جان کو خطرہ لاحق ہو۔

۲- بچے میں خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ غیر معتدل ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۳- بچے کی کسی خطرناک یا موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۴- طبی آلات کے ذریعہ ظن غالب کے درجہ میں یہ بات معلوم ہو جائے کہ بچہ انتہائی غیر معتدل ہے یا ایسے خلقی نقص میں مبتلا ہے جس سے اس کی ساری زندگی اس پر اور اس کے والدین پر زبردست بوجھ بن جائے گی۔

"لا یکلف اللہ نفسًا الا وسعها" اور قاعدہ "المشقة تجلب التیسیر" کا تقاضہ ہے کہ اجازت دی جائے کہ ایسی صورت میں اسقاط حمل جائز ہے۔

اعذار شرعیہ کی بنیاد پر اسقاط حمل کے جواز کے بارے میں فقہ کی عبارتوں سے روشنی ملتی ہے:

"امرأة مرضعة ظهرها حبل وانقطع لبنها وتخاف على ولدها الهلاك وليس لأب هذا الولد سعة حتى استاجر الظئر يباح لها ان تعالج فى استنزال الدم مادام نطفة أو مضغة أو علقة" (الہندیہ ۴/ ۱۲)۔

(دودھ پلانے والی عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ بند ہوگیا، بچہ کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، بچہ کے باپ کے پاس اتنی مالیت نہیں ہے کہ وہ دودھ پلانے والی کو بطور اجرت رکھ سکے تو جب تک نطفہ خون یا گوشت کی شکل میں ہے اس کے اسقاط کے لئے دوا کا استعمال مباح ہوگا)۔

اگلی نسل میں پیدائشی نقائص ہونے کی صورت میں سلسلہ تولید کو روک دینے کا حکم:

نکاح کا اصل مقصد نسل انسانی کی افزائش ہے، ساتھ ساتھ عفت وعصمت بھی ہے، خود نبی اکرم ﷺ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

"تناكحوا تناسلوا" ۔

اور ایک جگہ نکاح کے فوائد میں حضور ﷺ نے فرمایا:

"فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج"

اور امام غزالیؒ نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہیں:

"الفائدة الأولى الولد هو الأصل وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل وأن لا يخلص العالم عن جنس الإنس" (احیاء علوم الدین ۲/ ۳۵)۔

(نکاح کا اول فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اولین مقصد ہے اور اسی کی وجہ سے نکاح مشروع ہوا تا کہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوع انسانی سے خالی نہ ہو جائے)۔

علامہ ابو اسحاق شاطبی نے بھی لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد توالد و تناسل ہے اور آخری مقصد عفت وعصمت ہے۔

"ان الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أولا ثم يتبعه التعفف مما حرم الله أو نحو ذلك" (الموافقات ۱ر ۳۴۴)۔

ان مذکورہ سطور سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نکاح سے شریعت کا مقصد توالد وتناسل ہے، تو اب ایسی صورت میں ہر وہ طریقہ جس سے مرد وعورت کی صنفی صلاحیت ختم ہو جائے اور توالد وتناسل کا سلسلہ معدوم ہو جائے ناجائز ہے۔

لہذا محض ایک گمان و وہم کی بنیاد پر کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص ہوں گے اس کی وجہ سے سلسلہ تولید کو بالکلیہ ختم کر دینا درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ عمومی اعتبار سے فطرت کا قانون ہے کہ بچہ اکثر و بیشتر صحیح وسالم پیدا ہوتا ہے تو کیا ٹسٹ کو قرینہ قاطعہ کا درجہ دے کر محض وہم کی بنیاد پر توالد وتناسل جیسی عظیم نعمت کو ختم کر دیا جائے گا۔ ناچیز کا رجحان ہے کہ قوت تولید کو بالکلیہ نہ ختم کیا جائے، البتہ سخت مجبوری کی حالت میں اسقاط کی اجازت دی جائے گی نیز ٹسٹ کی بھی اجازت دی جائے گی۔

جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کا استعمال:

حمل کا زمانہ نہایت نازک ہوتا ہے، بسا اوقات عدم علم کی بنیاد پر حاملہ کی موت بھی ہو جاتی ہے،، حمل میں تھوڑی بہت خرابی جان لیوا ثابت ہوتی ہے، اس لئے زمانہ قدیم میں جزوی اعتبار سے یہ کام دایہ کرتی تھی، بعد میں مشین نے اس کی جگہ لے لی اور اس کے ذریعہ کافی تفصیلی معلومات کا سلسلہ شروع ہو گیا، رحم مادر میں بچہ کی صحت اور جنس کو معلوم کرنے کے حسب ذیل ذرائع قابل استعمال ہیں:

الٹراساؤنڈ، ایکسرے، فیٹس کاپی، المیونس ٹسٹ، اس میں جنیٹک ٹسٹ کا اضافہ مانئے، یہ بھی مخفی چیز کو معلوم کرنے کا اہم ذریعہ ہے، تو محض اس کام کے لئے یہ آلات ٹھیک ہیں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، اگر جنین کی خلقی کمزوری کا صحیح اور جائز ارادے سے پتہ لگایا جا رہا ہو تو درست ہے۔

جنون سے متعلق جنیٹک ٹسٹ اور اس کی رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح:

حضرت امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک جنون اور برص کی بنیاد پر بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے، اور علامہ کاسانی نے تو اور وضاحت کردی ہے کہ نکاح کے لازم ہونے کے لئے شوہر کا ہر ایسے عیوب سے پاک ہونا ضروری ہے جس سے عورت کو ضرر پہنچ سکتا ہو جیسے جنون، برص، کوڑھ، کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے (بدائع الصنائع ۲؍ ۳۲۷)۔

البتہ جنون کے سلسلے میں اس قدر تفصیل ہے کہ اگر مستقل طور پر پاگل ہو جس کو اصطلاح فقہ میں جنون مطبق کہتے ہیں تو قاضی فی الفور نکاح کو فسخ کردے گا۔

"قال محمدؒ ان کان الجنون حادثاً یؤجله سنة کالعنة ثم یخیر المرأة بعد الحول اذا لم یبرء وان کان مطبقًا فھو کالجب وبه نأخذ کذا فی الحاوی القدسی" (الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۵۲۶)۔

(امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر جنون ابھی آیا ہے تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی جس طرح نامرد شخص کو مہلت دی جاتی ہے، پھر عورت کو ایک سال کے بعد اختیار ہوگا کہ وہ اپنا نکاح فسخ کرائے، اور اگر جنون پہلے سے ہے تو وہ ایسا ہے کہ کسی کا عضو مخصوص کٹا ہوا ہو تو اس کی وجہ سے نکاح کو فوراً فسخ کردیا جاتا ہے تو جنون مطبق میں بھی ایسا ہوگا)۔ اب اگر ٹسٹ رپورٹ سے معلوم ہوجائے کہ وہ شخص جنون مطبق میں مبتلا ہے تو نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

اسٹیم خلیے کو زندہ وجود کا درجہ دینا:

اسٹیم خلیے کو مآل کے اعتبار سے زندہ وجود کا مرتبہ دیا جائے گا اور اس کا احترام بھی کیا جائے گا، کیونکہ اطباء کے بقول اس کے ذریعہ سینکڑوں قسم کی بیماری کا علاج کیا جاتا ہے، بعض مرتبہ کسی شخص کے جسمانی اعضاء میں کوئی عضو بیکار ہوجاتا ہے تو اسٹیم خلیوں کی مدد سے اس عضو کی پیوندکاری کی جاتی ہے جو کافی صحت بخش ہوتی ہے اب جبکہ اس کے اتنے فوائد ہیں پھر اس کا احترام

کیونکر نہ ہوگا، اس کی نظیر فقہاء کرام کے یہاں مختلف انداز سے ملتی ہے۔

۱- مثلاً فقہاء کرام نے منی کو ضائع کرنے سے سختی سے منع کیا ہے، اور علامہ شمس الائمہ سرخسی نے اپنی معرکۃ الآ راتصنیف "المبسوط" میں فرمایا ہے کہ عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو اس کے اندر زندگی کی صلاحیت رہتی ہے۔ اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں ایک زندہ شخص قرار دے کر اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک شکار کو مار دینے میں ہوتا ہے (المبسوط ۲۶/ ۸۷)۔

۲- اسی طرح حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو خصی کرانے سے منع فرمایا، ظاہری بات ہے کہ منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مآل کے اعتبار سے نسل انسانی کا انقطاع ہوگا، اور اللہ کی بیش بہا نعمت کو ضائع کرنے کی صورت میں اللہ کے غضب کو زیادہ کرنا ہوگا۔

اسی طرح فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے کہ کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے تو اس پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس سے منفعت کی ایک قسم توالد و تناسل ختم ہوگئی (ہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۱۷- ۲۱۶)۔

اب ان تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ انسانی مادہ کا احترام اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس سے توالد و تناسل کا سلسلہ باقی رہتا ہے تو اب جبکہ اسٹیم خلیوں سے مختلف انداز میں مختلف بیماریوں میں مدد لی جاتی ہے تو پھر اس کا بھی احترام زندہ وجود جیسا ہے۔

اسٹیم خلیے کو تیار کرنے اور اس کو حاصل کرنے کا تفصیلی حکم:

مذکورہ بیان سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اسٹیم خلیوں کا احترام بے حد ضروری ہے، اب سائنسی اعتبار سے اس کو مختلف انداز سے حاصل کیا جاتا ہے، مثلا نافہ آنول نال سے کبھی جانور میں انسانی اسٹیم سیل کو رکھ کر مطلوبہ عضو کو تیار کیا جاتا ہے، بعض مرتبہ حلال وحرام جانور کا فرق

نہیں ہوتا، نیز کبھی مرد وعورت کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جاتے ہیں پھر اس کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جاتا ہے، ان کا تفصیلی حکم یہ ہے کہ ساری صورتیں اعضاء کی پیوندکاری سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر یہ اسٹیم سیل بچہ کے نافہ آنول نال سے ضرورت کی بنیاد پر لیا جائے پھر اس کو دوسرے کے عضو کو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو کوئی قباحت نہیں ہے، اور اس معاملہ میں مسلمان اور کافر کا کوئی فرق نہیں ہے۔

"الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التسير" کی بنیاد پر اکثر لوگوں نے اس کو جائز رکھا ہے، جس طرح سے اکثر فقہاء کرام کا ضرورت کی بنیاد پر اس پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ایک دوسرے کو خون دے سکتے ہیں، نیز فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ ملتا ہے کہ مسلمان آدمی کافرہ عورت کو دودھ پلانے کے لئے رکھ سکتا ہے تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بطور ضرورت کافر بچے کے اسٹیم خلیے سے استفادہ کر سکتے ہیں، علامہ سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں یہ جزئیہ تفصیلی انداز میں نقل کیا ہے۔

''اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافرعورت کو اجرت پر رکھے یا ایسی عورت کو جو فاجرہ ہو، کیونکہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں، انبیاء کرام اور رسل عظام میں بعض ایسے ہیں جنہوں نے کافرعورتوں کا دودھ پیا ہے، اسی طرح فاجرہ عورت کے فسق وفجور کا اثر دودھ میں نہیں ہوتا'' (المبسوط ۱۵/ ۱۲۷)۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ جب دودھ کے معاملہ میں اس طرح کی وسعت برداشت کی جاسکتی ہے تو طبی اعتبار سے اگر اضطرار کی حالت میں کافر کے عضو سے اسٹیم خلیے حاصل کر کے پیوندکاری کی جائے گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، ہاں اسٹیم خلیے کے معاملے میں حرام جانوروں کے اسٹیم خلیے سے پرہیز کیا جائے، ہاں اگر شدید مجبوری ہو تو پھر اس کا استعمال بھی درست ہوگا۔

"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" معاملہ جب سخت ہوتا ہے تو اس میں وسعت آ جاتی ہے۔ "الأمر اذا ضاق اتسع"۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق چند مسائل

مولانا رحمت اللہ ندوی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

جنیٹک ٹسٹ کسی متعین فرد کی پرسنالٹی پر دلالت کرتا ہے، اور مشہور یہی ہے کہ موروثی علامت کے ثبوت کے لئے خون یا لعاب یا منی، پیشاب، بال یا ہڈی وغیرہ میں سے کسی خلیہ کو اخذ کر کے ٹسٹ کیا جاتا ہے۔

نسب کی تعریف:

لغوی اور فقہی اعتبار سے نسب قرابت کو کہتے ہیں، یعنی وہ رشتہ اور تعلق جو کسی شخص (خواہ مرد ہو یا عورت) اور اس کے رشتہ داروں کے درمیان ولادت کے اعتبار سے اصل اور فرع یا حاشیہ کے لحاظ سے پایا جاتا ہے، اور یہ آباء واجداد اور امہات وجدات اوپر تک، اور اولاد نیچے تک اور بھائی، بہنیں، چچا، پھوپھیاں، ماموں، خالائیں اور دیگر اولوالارحام کو شامل ہے، اور یہ اس کا عمومی مفہوم ہے۔

لیکن نسب کا اطلاق آباء کی طرف سے پائی جانے والی قرابت پر ہوتا ہے، کیونکہ لعان اور زنا کی حالت کو چھوڑ کر انسان صرف اپنے باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے، لعان اور زنا میں بچہ ماں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

☆ استاذ، مدرسہ فلاح المسلمین، امین نگر، رائے بریلی۔

نسب کا ثبوت کن طرق سے ہوتا ہے؟

۱-فراش: جو نکاح صحیح یا عقد فاسد مختلف فی فسادہ کے نتیجہ میں وجود میں آئے، اور استیلاد (باندی سے بچہ پیدا کرنا)۔

۲-استلحاق: (اقرار) یعنی باپ (نہ کہ کوئی اور) اقرار کرے کہ یہ میرا لڑکا یا لڑکی ہے، چنانچہ اس بچہ سے ابوت (رشتہ پدری) ثابت ہوجائے گی، اور صحیح نسب کے جملہ آثار واحکام مرتب ہوں گے، حسب ذیل شرائط کے ساتھ:

الف--جس بچہ کا الحاق نسب چاہتا ہے وہ مجہول النسب ہو، جیسے لقیط وغیرہ۔

ب-عقل وعرف کے اعتبار سے الحاق ممکن ہو، محال نہ ہو، مثلاً اگر کوئی ایسا آدمی جس کی عمر تیس سال ہے ایک دوسرے شخص کے بارے میں اپنا لڑکا ہونے کا دعویدار ہے اور اس کی عمر بھی تیس سال ہے، تو یہ اقرار قابل قبول نہ ہوگا۔

ج- مستلحق: وہ بچہ (جس کا نسب اپنے سے جوڑ رہا ہے) اگر اقرار کا اہل ہے تو تکذیب نہ کرے۔

د-کوئی دوسرا شخص اس بچہ کا دعویدار نہ ہو، اگر تنازع اور تعارض ہوجاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پڑے گی اور اقرار کے آثار وقرائن کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا۔

۳-شہادت:

نسب بالاتفاق دو آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہوجائے گا، البتہ اثبات نسب میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی فقہاء کے یہاں اختلافی مسئلہ ہے، ہاں فقہاء کی ایک جماعت (جس میں حنفیہ بھی ہیں) کے نزدیک اثبات ولادت محض ایک عورت کی گواہی پر ہوجائے گا۔

۴-قیافہ:

لغت میں قیافہ آدمی کا تعارف حاصل کرنے کے لئے تلاش نشان کو کہتے ہیں، اور قائف وہ شخص کہلاتا ہے جو آثار کی جستجو سے آدمی کے باپ یا بھائی سے مشابہت جاننے کے لئے کوشش کرتا ہے۔

اصطلاح فقہ میں قائف وہ ہے جو مولود (بچہ) کے اعضاء کو دیکھ کر اپنی فراست وذہانت سے نسب جانتا ہے۔

قیافہ سے نسب ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ کچھ تفصیل کے ساتھ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں قیافہ سے نسب ثابت ہوگا، جبکہ حنفیہ عدم ثبوت کے قائل ہیں۔

راجح جمہور کا قول معلوم ہوتا ہے، ان کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث میں مجزز کا واقعہ ہے، کہ حضورﷺ قائف کی بات سے بہت مسرور ہوئے، نیز حضرت عمرؓ زمانہ جاہلیت میں پیدا ہونے والے بچوں کے نسب کو زمانہ اسلام میں دعویدار سے جوڑنے کے لئے قیافہ شناس لوگوں کو بلاتے اوران کی بات پر عمل کرتے، صحابہ کرامؓ موجود تھے کسی نے نکیر نہیں کی۔

جمہور فقہاء کے یہاں قائف کا عادل اور واقف کار ہونا شرط ہے، البتہ بعض صفت عدالت کی مطلقاً شرط نہیں لگاتے، اور بعض عدالت کی شرط اس وقت نہیں لگاتے جبکہ قائف ایک سے زائد ہوں، یہی اختلاف بعینہ مسلمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہے، جمہور تعدد اور مذکر ہونے کی شرط بھی لگاتے ہیں۔

قیافہ کا حکم:

مشابہت کی وجہ سے الحاق نسب میں اگر کوئی شرعی ممانعت (رکاوٹ) نہ ہو تو قائف کا فیصلہ درست ہوگا، لعان کی حالت میں باوجود فراش کی صورت میں نہ قیافہ کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی

قائف کی بات لائق اعتماد ہوگی۔

ظاہر ہے کہ قیافہ کی ضرورت اس وقت پڑے گی جبکہ ایک ہی لڑکے میں ایک سے زائد لوگوں کا تنازعہ ہوجائے اور کئی دعویدار ہوں، بعض فقہاء تنازعہ کے وقت قول قائف کے معتبر ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط قرار دیتے ہیں، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قول قائف قاضی کی دستخط کے بعد ہی لازم ہوگا۔

قیافہ شناسوں کے اقوال میں اختلاف:

اگر قیافہ شناسوں کے اقوال میں اختلاف ہوجائے اور تطبیق ممکن ہو، مثلاً ایک قائف نے بچہ کا نسب ایک آدمی سے جوڑا اور دوسرے نے ایک عورت سے، تو دونوں کی طرف بچہ منسوب ہوگا، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو عدد کے اعتبار سے یا قوت شباہت اور کثرت مشابہت کی وجہ سے جو راجح اور قوی بات ہو اس پر فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا بھی نہ ہوسکے تو فقہاء کے مابین اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور شافعیہ معاملہ بچہ کے سپرد کردیتے ہیں کہ قیافہ شناسوں کا جن لوگوں کے باپ ہونے میں اختلاف ہے، ان میں سے جس کسی کی طرف چاہے وہ اپنے کو منسوب کرلے، اگر بچہ نابالغ ہے تو معاملہ بلوغ تک مؤخر ہوگا، اور اگر بالغ ہے تو اسی وقت اختیار دیا جائے گا۔

۵- قرعہ:

امام شافعیؒ کا ایک قول، امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت اور بعض مالکیہ اور ظاہریہ، امامیہ، زیدیہ اور اسحاق بن راہویہ قرعہ اندازی سے اثبات نسب کے قائل ہیں، جبکہ دونوں بینہ میں تعارض ہوجائے، اس وقت قرعہ کا استعمال متنازعین میں سے ایک کے استحقاق کے لئے ہوگا۔

نفی نسب:

لوگوں کی نسل اوران کی عزت وآبرو پر اسلام نے خاص توجہ مرکوز کی ہے، اسی لئے زنا کے اثبات میں بڑی کڑی اور سخت شرط رکھی ہے۔

فراش کے ذریعہ ثبوت نسب ہوجانے کے بعد سوائے لعان کے نفی نسب کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے، اور یہ حق لعان شوہر کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے علاوہ یہ حق کسی اور کو نہیں پہنچتا، اس سختی میں بھی شریعت کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی اولاد کے نسب کی نفی پر اقدام نہ کرے، الا یہ کہ معاملہ جانکاری اور فضیحت ورسوائی کے مرحلہ تک پہنچ جائے، اس وقت وہ رسوائی گوارہ کرلی جاتی ہے جو عوام کے سامنے لعان کے دوران پیش آتی ہے، حدیث شریف میں حضرت عویمر عجلانی کا قصہ اس پر شاہد عدل ہے۔

اس روایت سے قرائن کی اہمیت اور شباہت کی تلاش وجستجو پر دلالت پائی جاتی ہے۔ لیکن لعان کے بعد ان قرائن وآثار کی کچھ حقیقت نہیں، کیونکہ حدود تو صرف اقرار اور شہود کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں۔

مذکورہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ نسب اللہ کی طرف سے ایک ایسا عطیہ ہے جس کی خرید وفروخت نہیں ہوسکتی اور نہ ہی اسے منتقل یا باطل کیا جاسکتا ہے، حدیث شریف میں ارشاد نبوی ہے:

"الولاء لحمة كلحمة النسب لايباع ولا يوهب ولا يورث"۔

(ولاء نسبی رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے جس کی نہ فروخت ہوسکتی ہے اور نہ اسے ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس میں وراثت چلتی ہے)۔

ڈی این اے کی بنیاد پر ثبوت نسب:

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ شریعت نے فراش، شہادت، اقرار، قیافہ حتی کہ بعض فقہاء کے یہاں قرعہ تک کو اثبات نسب کا ذریعہ قرار دیا ہے، اور ثبوت نسب میں ادنی اور کمزور

اسباب کا بھی لحاظ رکھا ہے، مثلاً ولادت پر محض ایک عورت کی تنہا گواہی، یا امکان کے وقت مجرد دعوی اور ظاہر فراش وغیرہ۔

چنانچہ یہ مستبعد نہیں ہے کہ وہ مشابہت جس کے مقابل میں کوئی سبب نہ ہو، اسے ثبوت نسب میں کافی مانا جائے۔

ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مندرجہ ذیل حالات کے علاوہ ثبوت نسب کا امکان ہے:

۱- فراش: اس کی موجودگی میں ڈی این اے ٹسٹ اثبات نسب یا نفی نسب میں مؤثر نہیں ہوگا، کیونکہ فراش سے ثبوت نسب بنص حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

۲- بینہ کے ذریعہ ثبوت نسب: خواہ بینہ اقرار ہو یا شہادت، یا اس سے ملتی جلتی کوئی اور چیز شرعاً جس معتبر طریقہ سے بھی ثبوت فراہم ہو جائے تو شک کی گنجائش نہیں، بالفاظ دیگر ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال ثابت نسب کو کالعدم کرنے کے لئے درست نہیں ہے۔

ان دو حالتوں کے علاوہ اُبوة (رشتہ پدری)، بنوة (رشتہ پسری) کے ثبوت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال حسب ذیل حالات میں درست اور ممکن ہوگا:

۱- ایک مجہول النسب بچہ یا لقیط کے نسب میں ایک سے زائد دعویدار ہوں، ایسی صورت میں یہ ٹسٹ لازمی، لائق قبول حجت ہوگا۔

۲- اسپتال میں نومولود بچے آپس میں مل جائیں اور معاملہ گڈمڈ ہو جائے۔

۳- ایک آدمی نے ایک لاوارث یا لقیط بچہ کو اپنے سے جوڑ لیا، پھر اس کے گھر والے دریافت ہو گئے، اور ان کے پاس دلائل ہیں، اس صورت میں بھی حقیقی باپ کی طرف بچہ کو منسوب کرنے کے لئے اس ٹسٹ کا سہارا لیا جائے گا۔

۴- شادی کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونے والے بچہ میں شک ہو گیا۔

۵- وطی بالشبہ یا نکاح فاسد مثلاً شغار یا متعہ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب یا کسی مطلقہ خاتون سے عدت ختم ہونے سے پہلے شادی کر لی پھر بچہ ہوا، تو کیا اس بچہ کو موجودہ

شوہر ثانی کی طرف منسوب کیا جائے گا؟ ان حالات میں یہ ٹسٹ ہوگا۔

۶- حادثات یا جنگوں میں بچے مخلوط ہو جائیں اور یقین کے ساتھ ان کے آباء کا پتہ نہ چل سکے۔

۷-نلکی زادوں (ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے) میں اشتباہ ہو جائے۔

۸-لعان سے باز رکھنے کے لئے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر نے کسی بڑے شک کی بنیاد پر بچہ کے نسب کی نفی کے لئے بیوی سے لعان کا عزم مصمم کرلیا ہے، اگر ٹسٹ سے مشکوک بچہ کا نسب ثابت ہو جائے تو اسی پر بس کیا جائے گا، ورنہ بصورت دیگر لعان ہوگا۔

۹- دو بیّنوں یا قیافہ شناسوں یا اقرار کرنے والوں کے درمیان تعارض کے وقت اس ٹسٹ کا سہارا لیا جائے گا، قاضی اس وقت یہ ٹسٹ کرائے گا، کیونکہ یہ قرعہ اندازی اور قائف کے قول سے زیادہ مضبوط اور طاقتور ہے (تلخیص از البصمۃ الوراثیۃ من منظور الفقہ الاسلامی للدکتور علی محی الدین القرۃ داغی)۔

ضروری ضوابط وشرائط برائے ڈی این اے ٹسٹ:

ڈی این اے ٹسٹ میں فقہاء کرام کے قیافہ کی صحت سے متعلق ذکر کردہ شروط سے استیناس ممکن ہے، ہم یہاں اس کے ضوابط وشروط ذکر کرتے ہیں:

۱- جو حضرات اس کام کو انجام دے رہے ہوں انہیں مکمل جانکاری، اور پوری واقفیت حاصل ہو تاکہ غلطی میں نہ پڑیں۔

۲- آلات اچھے، جدید اور اونچے معیار کے ہوں، تاکہ رپورٹ یقینی اور درست آئے۔

۳- اس ٹسٹ کو کرنے والا تنہا ایک شخص نہ ہو، بلکہ متعدد جانکار ہوں یا متعدد جانچ ہو۔

۴-ٹسٹ کا فریضہ انجام دینے والے حضرات میں صدق وامانت پائی جاتی ہو۔

۵-جن حالات میں غور وخوض کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے ان میں اس ٹسٹ کا استعمال نہ کیا جائے، جیسے فراش صحیح کی بنیاد پر ثابت النسب شخص کے نسب کی نفی اس ٹسٹ سے نہیں ہوگی۔

۶-چونکہ یہ ٹسٹ مثل شہادت ہے، لہذا رپورٹ اسی وقت قابل قبول ہوگی جبکہ ٹسٹ کرنے والے واقف کار کا کوئی ذاتی مفاد یا ٹسٹ کے آلات اور مشین سے کوئی خاص غرض وابستہ نہ ہو، اسی طرح ٹسٹ کرانے والے دونوں فریق کے مابین کوئی دشمنی نہ پائی جاتی ہو۔

جنیٹک ٹسٹ:

انسانوں نے اپنے محدود دائرہ میں امر الٰہی، مشیت ایزدی اور سنت خداوندی کا بارہا تجربہ کیا ہے، اسی عام مسلسل اور غیر متغیر مشاہدہ نے سائنس حیات (Biology) کے علم التوارث (Genetics) کو جنم دیا۔

سائنس اور قرآن کریم دونوں کی رو سے انسان کی بالکل ابتدائی حالت مرکب نطفہ (Zygote) کی ہوتی ہے، جو ماں کے بیضہ انثی (Egg) اور باپ کے جرثومہ ذکر (Sperm) کے اتصال سے وجود پذیر ہوتا ہے۔

سائنسی ترقی کے اس دور میں اس مادہ کا پتہ لگالیا گیا ہے جو ان تمام خصوصیات کا حامل ہوتا ہے، کیمیاوی طور پر وہ مادہ ڈی این اے (DNA) کہلاتا ہے، جس کا پورا نام Dexy Ribo Nucleic Acid ہے۔

خوردبینی مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ بیضہ انثی یعنی نطفہ مادری میں ۲۳ کروموزوم اور جرثومہ ذکر یعنی نطفہ پدری میں بھی ۲۳ کروموزوم ہوتے ہیں، جبکہ ایک خلیاتی مرکب نطفہ (Zygote) کی تعداد دگنی یعنی چھیالیس ہوتی ہے، اور یہ چھیالیس کروموزوم انسانی زندگی

کے ابتدائی مرحلہ سے آخر تک ننانوے فیصد خلیات کے نیوکلیس (Nucleic) پائے جاتے ہیں، ایک فیصد یا اس سے بھی کم خلیات جو مرد و زن کے نطفہ کی شکل اختیار کرتے ہیں ان میں کروموزوم کی تعداد دیگر خلیات سے نصف یعنی ۲۳ ہوتی ہے۔

خوردبینی مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ جانوروں کے خلیات میں ان کروموزوم کی تعداد علاحدہ علاحدہ اور انسان سے مختلف ہوتی ہے۔

جنینی اسٹیم سیلس:

اس وقت جنینی اسٹیم سیلس (Embryonic Stem Cells) کی تحقیقات زوروں پر ہے، ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک کے ذریعہ جو استقرار حمل کرائے جاتے ہیں، اس میں بلاسٹوسٹ (Blastocysts) یعنی علقہ کی حالت تک لیبارٹری میں نشوونما کے مراحل تک گزار کر رحم مادر میں رکھا جاتا ہے، مگر حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات (Blastocysts) لیبارٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں، البتہ جب استقرار حمل ثابت ہوجاتا ہے تو یہ علقات عام طور پر ضائع کردیئے جاتے ہیں، ایسے علقات کو اسٹیم سیل ریسرچ کے لئے اجازت لے کر استعمال کیا جارہا ہے، یورپ و امریکہ میں علقات کے استعمال کے لئے حیاتیاتی والدین سے اجازت ایک قانونی و اخلاقی ضرورت ہے، اسی طرح پیدائش کے وقت بچہ کے نافہ یعنی آنول نال سے کچھ خون حاصل کر کے اسی شخص کے اسٹیم سیلس محفوظ کئے جاسکتے ہیں جو مستقبل میں اس کے کسی عضو کی پیوندکاری (Transplantation) کے لئے استعمال ہوسکتے ہیں، ہڈی کے گودے (Bone Marrow) کے اسٹیم سیلس خون کے کینسر کے علاج میں پہلے ہی سے استعمال ہوتے رہے ہیں، ان اسٹیم سیلس سے دیگر اعضاء (Organs) مثلاً جگر، دل اور دماغی اعصاب وغیرہ کی تیاری بالغ اسٹیم سیلس ریسرچ (Adult's Stem Cells) کا ایک حصہ ہے۔

ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشوونما کے جدید طریقے

میاں بیوی کی اجازت سے اختیار کئے جاسکتے ہیں اور ان کا استعمال انسانی عضو کے استعمال کے لئے ہوسکتا ہے، لیکن ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ ہی استعمال کیا جائے، اجنبی کے نطفہ کے استعمال کی اجازت نہ ہوگی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی تفصیل ذکر کرنے کے بعد خلاصہ کلام کے طور پر تحریر فرماتے ہیں:

پس اجنبی مرد وعورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں، اور حکم کے اعتبار سے زنا ہیں، البتہ چونکہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں، اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی (جدید فقہی مسائل ۵ / ۱۵۲، ۱۵۳)۔

مولانا برہان الدین سنبھلی اس پر مفصل بحث کرنے کے بعد اس کا نچوڑ اس طرح پیش فرماتے ہیں؛

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص کے مادہ کا عورت کے مادہ بیضہ سے اختلاط خواہ براہ راست ہو یا ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ بہر حال حرام ہے، البتہ شوہر کے مادہ کا بیوی کے مادہ سے ملاپ اگر اس طور پر ہو کہ دونوں میں کسی کو بھی کسی اور کے سامنے برہنہ نہ ہونا پڑتا ہو (نیز اس کے علاوہ بھی کوئی اور خلاف شرع کام نہ کرنا پڑتا ہو) تو یہ عمل ناجائز نہیں ہوگا، البتہ اسلام کی اصل سادگی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے ناپسندیدہ کہا جاسکتا ہے، اور ایسے بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا جس کی بیوی کے بطن میں رہ کر یہ بچہ وجود میں آیا ہے (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل / ۳۰)۔

انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کرنا درست ہے، جبکہ جانور حلال ہو اور اس سے نسل انسانی، جانور اور ماحول کو کوئی نقصان نہ پہنچ رہا ہو اور نہ ہی کوئی بگاڑ پیدا ہو رہا ہو۔

نکاح سے قبل ٹسٹ:

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الأمم (مشکوۃ: کتاب النکاح)۔

(زیادہ بچہ جننے والی اور بہت محبت کرنے والی عورت سے شادی کرو، کیونکہ میں دیگر امتوں پر تمہارے ذریعہ فخر کروں گا)۔

اس حدیث کی شرح میں شراح لکھتے ہیں کہ کثرت اولاد اور شدت محبت کا اندازہ عورت کے خاندان کی دیگر خواتین مثلاً اس کی والدہ، بہن، پھوپھی اور خالہ وغیرہ سے کیا جائے گا، کوئی یہ نہیں کہتا کہ طبی معائنہ کے ذریعہ اندازہ کیا جائے گا، یہی حال موروثی بیماری اور قوت تولید کا بھی ہوگا۔ اس کے لئے نکاح سے قبل ٹسٹ کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے کیونکہ اس سے کئی مفاسد کے ظاہر ہونے کا خطرہ ہے، سب سے بڑا مفسدہ یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ ٹسٹ سے معلوم ہوگیا کہ قوت تولید مرد یا عورت میں نہیں ہے یا ان میں سے کوئی ایک موروثی بیماری کا شکار ہے تو نکاح رد ہوجائے گا اور پھر کوئی دوسرا نکاح کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہوگا، نتیجۃً مرد یا عورت کو بے نکاحی کے عالم میں زندگی گزارنی پڑے گی، اس پر مستزاد یہ طریقہ بھی بے حیائی کا ہے، نیز اس سے راز کھلتا ہے جبکہ راز کو عام حالات میں چھپانے کی تاکید کی گئی ہے اور موجودہ آلات کے ذریعہ تجربات بھی درجہ کمال کو نہیں پہنچے ہیں، غلط رپورٹ کا امکان بھی رہتا ہے۔

شریعت نے مخطوبہ (منگیتر) کو نکاح سے پہلے صرف دیکھنے کی اجازت دی ہے، چیک اپ کرانے کی نہیں، اس اجازت کا منشا صرف یہ ہے کہ معلوم ہوجائے کہ عورت میں ایسا کوئی ظاہری عیب نہیں ہے جو بعد میں بدمزگی اور تعلقات میں کشیدگی کا سبب بنے۔

مشہور شارح حدیث علامہ نوویؒ نے بڑی عمدہ بات نقل فرمائی ہے کہ دیکھنے اور پسند کرنے کا عمل پیغام دینے سے قبل ہونا چاہئے، اور مناسب یہ ہے کہ لڑکی اور اس کے سرپرستوں کو

پتہ نہ چلے تا کہ ناپسندیدگی کی صورت میں لڑکی اور اس کے اولیاء کی سبکی اور بدنامی نہ ہو اور انہیں اذیت نہ پہنچے (معاشرتی مسائل دین فطرت کی روشنی میں ر ۳۹-۴۰)۔

مخطوبہ کے جسم کا کتنا حصہ دیکھنا درست ہے؟ جمہور علماء نے صرف چہرے اور ہتھیلیوں کا دیکھنا جائز قرار دیا ہے، جبکہ بعض (مثلاً ابن حزم ظاہری) نے پورا جسم دیکھنا جائز قرار دیا ہے۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ نکاح سے قبل ٹسٹ کرانا درست نہیں ہے۔

۲-۳- چار ماہ (۱۲۰ دن) بعد نطفہ میں روح پڑ جاتی ہے، روح پڑنے سے پہلے صرف طبی اعذار کی بنیاد پر اسقاط کی گنجائش ہے، جنیٹک ٹسٹ اتنا کامیاب نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر اسقاط حمل یا ضبط ولادت کی اجازت دی جائے، کیونکہ آئے دن ڈاکٹری رپورٹ کے خلاف مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اور طبی معائنہ اور آلات سے جانچ غلط ثابت ہوتی رہتی ہے، جب جنیٹک ٹسٹ اتنا کمزور ہے تو اگر ٹسٹ کی اجازت دے دی جائے اور اس کے بعد خلقی کمزوری ظاہر ہو تو اس کے تدارک کی کیا شکل ہوگی؟ جبکہ ولادت کے مرحلے تک پہنچتے پہنچتے یہ کمزوری دور ہوسکتی ہے، اور رپورٹ بدل سکتی ہے، جیسا کہ کئی حضرات نے یہ بتایا کہ ڈاکٹری جانچ میں رحم مادر کے اندر لڑکا نکلا حتی کہ پیدائش سے چند ماہ قبل تک یہی رپورٹ رہی لیکن پیدائش کے وقت لڑکی پیدا ہوئی۔

اسٹم خلیے:

جنینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cells) کے بارے میں سائنس دانوں کا یہ خیال کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے درست ہے، اسی لئے رحم مادر میں نطفہ پہنچ جانے کے بعد اسے خارج کرنا یا ضائع ہونے کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ظن غالب اس کے انسان بننے کا ہے، اور مادہ منویہ کے مآل پر نظر رکھتے ہوئے اسے ''نفس'' کی حیثیت دی جائے گی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی شمس الائمہ سرخسیؒ کی توضیح نقل کرتے ہوئے اس بارے میں لکھتے ہیں:

عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو، زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے، جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے (جدید فقہی مسائل ۵ / ۲۸)۔

لیکن نطفہ میں بچہ بننے کی صلاحیت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ مرد و عورت کے نطفہ میں اتحاد ہو اور دونوں آپس میں ملیں۔

اگر چہ جینی اسٹیم سیل مکمل انسان بننے کی صلاحیت بالقوۃ رکھتا ہے لیکن چونکہ بالفعل وہ ایسا ہے نہیں، اس لئے نہ تو اس کو ذی روح قرار دیا جائے گا اور نہ ہی ایک زندہ کی طرح اس کے ساتھ احترام کا معاملہ کیا جائے گا۔

خلاصہ بحث:

بینہ کا شرعی مقصد ایسی ایک واضح دلیل کا ظہور ہے جس سے صاحب حق یا مجرم بے نقاب ہو جائے، لہذا ہر اس چیز کو دلیل بنانا درست ہوگا جو حق کو ظاہر اور واضح کر دے، اور قاضی اس بنیاد پر فیصلہ بھی کر سکتا ہے الا یہ کہ کسی قوی دلیل سے اس کا ٹکراؤ ہو، یہ مناسب نہ ہوگا کہ بینہ کے طرق چند متعین انواع واقسام میں محدود کر لئے جائیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا یہی مذہب ہے، علامہ موصوف نے فراست، قیافہ، ادلہ، قرائن اور شواہد پر اپنی کتاب ''الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ'' میں تفصیلی گفتگو فرمائی

۱- ڈی این اے ٹسٹ اپنے اصول وضوابط اور شروط کے ساتھ ایک قابل قبول دلیل شرعی ہے۔

۲- جنایات وجرائم (زنا، قتل، چوری وغیرہ) اور ثبوت نسب اور دیگر امور وحالات میں یہ ٹسٹ کرایا جائے گا اور اس کا شرعاً اعتبار بھی ہوگا، جبکہ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو اور بذات خود یہ کمزور نہ مانا جاتا ہو، ملزمین کا ٹسٹ قاضی کرا سکتا ہے، اور ضرورت پر اس ٹسٹ کے لئے مجبور بھی کرسکتا ہے، لیکن یاد رہے کہ اس سے حدود نافذ نہیں ہوں گے، البتہ دیگر سزائیں جاری اور تعزیرات نافذ ہوں گی۔

۳- نکاح سے قبل مرد اور عورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا درست نہیں ہے کیونکہ اس میں مقاصد سے زیادہ مفاسد ہیں۔

۴- سائنسی طور پر مادر رحم میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ثابت ہوجانے پر اسقاط حمل نہیں کرایا جاسکتا ہے، اگرچہ چار ماہ سے قبل والے نطفہ میں چونکہ روح نہیں پڑی ہوتی ہے، لہذا ضرورت شدیدہ کی بنیاد پر اسقاط حمل کی گنجائش ہے۔

۵- جنیٹک ٹسٹ چونکہ ابھی تک کم کامیاب ہے، لہذا اگلی نسل میں پیدائشی اور موروثی نقائص کے محض امکانات کی وجہ سے (جو کہ ایک موہوم شئ) ہے سلسلہ تولید روک دینے کی اجازت نہ ہوگی، اور نہ ہی اس کی گنجائش ہے، کیونکہ اجازت یا گنجائش دے دینے کی وجہ سے نسل انسانی کی بقا پر حرف پڑے گا، اور برتھ کنٹرول کے مؤیدین اور حامی حضرات اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے۔

۶- چار ماہ سے قبل یا اس کے بعد دیگر ٹسٹ کی طرح جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کی گنجائش تو ہے لیکن اس کو صد فیصد درست مان کر اسقاط کی یا رحم مادر میں استقرار پانے والے نطفہ کو ضائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

۷- جنیٹک ٹسٹ کی وجہ سے اگر کوئی شخص دماغی طور پر غیر متوازن ثابت ہوجائے تو محض اس رپورٹ سے نہ اسے مجنون قرار دیا جائے گا اور نہ ہی اسے بنیاد بنا کر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا

ہے، بلکہ جنون کے اثرات جب اس کی حرکات وسکنات سے ظاہر ہو جائیں، اس وقت جنون مطبق اور جنون غیر مطبق کی تحقیق کے بعد دونوں کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے فیصلہ کیا جائے گا۔

۸- جنینی اسٹیم سیل میں اگرچہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت ہے لیکن اسے ذی روح مان کر اس کے ساتھ ایک زندہ وجود کی طرح احترام کا معاملہ نہ ہوگا۔

۹- اسٹیم سیل سے اس کے اصول وضوابط کی رعایت رکھتے ہوئے عضو بنا کر اسے عضو کی پیوندکاری میں استعمال کرنا درست ہے۔

اور یہ مطلوبہ عضو حیوانی جسم میں بھی تیار کیا جا سکتا ہے جبکہ اس سے جانور یا نسل انسانی یا ماحول کو کوئی نقصان نہ پہنچ رہا ہو اور کسی بگاڑ وخرابی کا امکان نہ ہو، لیکن صرف حلال جانوروں میں ایسا کرنے کی اجازت ہوگی۔

۱۰- اسٹیم سیل نومولود کے آنول نال (نافہ) سے اخذ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس سے بچہ کو مرض یا ضرر کا کوئی خطرہ نہیں ہے، ایک فیصد یا اس سے کم خطرہ کا امکان لاشی کے درجہ میں ہے۔

انسانی عضو کی تیاری کے لئے ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں صرف میاں بیوی کا نطفہ ان کی اجازت سے استعمال ہو سکتا ہے، اجنبی کے نطفہ کا اختلاط جائز نہیں ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک ٹسٹ
اور اسٹیم سیل سے متعلق شرعی احکام

مولانا اسرار الحق سبیلی، حیدرآباد

ڈی این اے ٹسٹ:

ا- بچوں کی تعیین:

بسا اوقات دواخانوں میں نومولود بچے آپس میں مل جاتے ہیں، اور معلوم نہیں ہو پاتا کہ کون بچہ کس عورت کا ہے، ایسے موقع پر ماں اور بچے کی تعیین کے لئے DNA ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ کی بنا پر بچے کا نسب والدین سے شرعاً ثابت سمجھا جائے گا۔

شریعت میں قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:

"دخل قائف والنبی ﷺ شاهد، وأسامة بن زيد و زيد بن حارثة مضطجعان، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض، فسرّ النبی ﷺ وأعجبه، وأخبر به عائشة، قال أبو داؤد: كان أسامة أسود و كان زيد أبيض" (سنن أبي داؤد)۔

(نبی ﷺ کی موجودگی میں ایک قیافہ شناس آیا، اسامہ بن زید اور زید بن حارثہؓ لیٹے ہوئے تھے، اس نے کہا: یہ قدم ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، نبی ﷺ کو خوشی ہوئی اور آپ ﷺ نے اسے پسند فرمایا، اور سیدہ عائشہؓ کو اس کی اطلاع دی، ابوداؤد کہتے ہیں: حضرت اسامہ

کالے تھے اور حضرت زیدؓ گورے تھے)۔

قیافہ کی بنیاد شخصی ذہانت اور تخمین پر ہے، جبکہ DNA ٹسٹ فنی بنیادوں پر صحیح نتائج پیش کرتا ہے، یہی حکم اس حالت میں ہوگا جبکہ مجہول النسب بچہ کے بارے میں کئی دعویدار ہوں، تو DNA ٹسٹ رپورٹ نے جس کو باپ قرار دیا ہو، وہی بچہ کا باپ قرار دیا جائے گا۔

۲-قاتل کی شناخت:

قتل کی جائے واردات میں فارنسک نمونہ (Forensic Sample) کے طور پر بال، ناخن وغیرہ دستیاب ہو، اور اس کا DNA ٹسٹ کرانے کے بعد پتہ چلے کہ یہ فلاں ملزم کا ہے، تو اس ٹسٹ کی بنیاد پر ملزم کو قاتل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، کیونکہ قتل کے ثبوت کے لئے شرعاً مردوں کی گواہی یا مجرم کا اقرار ضروری ہے۔

DNA ٹسٹ رپورٹ کی بنیاد پر ملزم متہم ضرور ہے، لیکن اس کا قاتل ہونا یقینی نہیں ہے، اصل قاتل کوئی دوسرا بھی ہوسکتا ہے، شریعت میں شبہات کی بنا پر حدود و قصاص ساقط ہوجاتے ہیں، امام بیہقی نے سیدنا علیؓ کا قول نقل کیا ہے:

"ادرأوا الحدود بالشبهات" (تلخیص الحبیر ۴/ ۵۶)۔

(شبہات کی بنا پر حدود کو دفع کردو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة" (رواہ الترمذی، مشکاۃ ۲/ ۳۱۱)۔

(جہاں تک ہوسکے مسلمانوں سے حدود کو دفع کرو، اگر کوئی گنجائش پاؤ تو اس کا راستہ چھوڑ دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کر جانا بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے)۔

۳-الف: زانی کی شناخت:

DNA ٹسٹ کے ذریعہ گرچہ زانی کی شناخت ہوجاتی ہے، لیکن اس کی بنیاد پر زنا کی حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے، کیونکہ قرآن وحدیث میں صریح حکم موجود ہے کہ زنا کا ثبوت چار مردوں کی گواہی سے یا ملزم کے اقرار سے ہوگا:

"والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا و أولئك هم الفاسقون" (سورۂ نور: ۴)۔

(جولوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ پیش کرسکیں تو ایسے لوگوں کو اسی کوڑے مارو اور (آئندہ) کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو، اور یہ لوگ خود فاسق ہیں)۔

ایک جگہ ارشاد ہے:

"لولا جاء وا علیه بأربعة شهداء، فإذ لم یأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الکاذبون" (سورۂ نور: ۱۳)۔

(یہ تہمت لگانے والے اپنے بیان کے ثبوت میں چار گواہ کیوں نہ لائیں، تو جب یہ گواہ نہ لاسکیں، تو اللہ کے نزدیک یہی جھوٹے ہیں)۔

چنانچہ تین گواہ اپنی آنکھوں سے زنا کا مشاہدہ کرلیں، تب بھی زنا ثابت نہیں ہوسکتا ہے، تین گواہوں سے زیادہ اہمیت DNA ٹسٹ کو نہیں دی جاسکتی ہے۔

ب-اجتماعی آبروریزی کیس:

اجتماعی آبروریزی کے کیس میں DNA ٹسٹ ملے جلے سگنل دیتا ہے، جس سے کسی غیر متعلق شخص کی غلط نشان دہی ہوسکتی ہے، اس لئے یہ ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، لہذا شرعی عدالت میں اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

۴-DNA ٹسٹ سے انکار:

کسی جرم میں چند افراد ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا DNA ٹسٹ کرایا گیا ہو، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہوں، تو قاضی انہیں ٹسٹ کرانے پر مجبور کر سکتا ہے، کیونکہ مقدمہ کی تحقیق کے باب میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں، ڈاکٹر محمد عبد الرحمٰن البکر نے اپنی کتاب میں مقدمہ سے متعلق چند اختیارات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وهكذا نجد أن الفقه الإسلامي أعطى سلطات كثيرة واسعة للقاضي في تيسيره للخصومة" (السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الاسلامي: ۲۳۳)۔

(اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ اسلامی نے مقدمہ کے فیصلہ کو آسان بنانے کی بابت قاضی کو بہت وسیع اخیارات دیئے ہیں)۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کرانا:

نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا درست ہے، تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق قوت تولید سے محروم یا کسی موروثی بیماری میں مبتلا تو نہیں ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم" (رواه ابوداؤد، مشکاۃ ۲/ ۲۶۷)۔

(زیادہ محبت کرنے والی اور بچہ دینے والی سے نکاح کرو، کیونکہ میں (قیامت کے دن) تمہاری کثرت پر فخر کروں گا)۔

اس حدیث پر عمل کی خاطر جنیٹک ٹسٹ کرانا جائز قرار دیا جا سکتا ہے، تا کہ قوت تولید کا صحیح اندازہ لگ سکے۔ نیز نفس (جان) اور نسل کی محافظت شریعت کے مقاصد میں داخل ہے، ڈاکٹر یوسف حامد العالم نے اپنی کتاب "المقاصد العامۃ" میں لکھا ہے:

"وصفة الولادة هی المقصود الأصلی من الزواج" (المقاصد العامہ للشریعۃ الاسلامیۃ ۲۶۲)۔

(تولید کی صفت ہی نکاح کا اصل مقصد ہے)۔

۲-اسقاط حمل:

جنیٹک ٹسٹ سے اگر ثابت ہو جائے کہ جنین ناقص العقل یا ناقص الاعضاء پیدا ہوگا تو اس کا اسقاط جائز ہونا چاہئے، کیونکہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات استقرار حمل کے بعد سے دس ہفتے (سوا دو مہینے) تک میں معلوم ہو جاتی ہے، جب کہ الٹرا ساؤنڈ سے یہ بات پانچ مہینے کے بعد معلوم ہو سکتی ہے، فقہاء نے عذر کی بنا پر اسقاط حمل کی اجازت اس وقت تک دی ہے جب تک کہ جنین کی خلقت ظاہر نہ ہوئی ہو، اور اس کا اندازہ انہوں نے چار ماہ کی مدت سے کیا ہے، علامہ اوزجندی لکھتے ہیں:

"دودھ پلانے والی عورت کو جب حمل قرار پا جائے اور اس کا دودھ خشک ہو جائے، بچہ کا باپ دائی رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو اور بچہ کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، تو فقہاء کہتے ہیں: ایسی صورت میں اسقاط حمل جائز ہے جب کہ حمل نطفہ، جما ہوا خون اور لوتھڑے کی شکل میں ہو، اور کوئی عضو نہ بنا ہو، اس کی مدت چار مہینے مقرر کی گئی ہے، عورت کے لئے اس مدت میں اسقاط حمل جائز ہوگا، اس لئے کہ اس مدت میں حمل انسان کے حکم میں نہیں ہے" (فتاوی قاضی خاں ۳/ ۴۱۰ کتاب الحظر والاباحۃ)۔

البتہ چار ماہ کے بعد جبکہ جنین کی خلقت ظاہر ہو گئی ہو، اسقاط کرانا قتل کے درجہ میں ہوگا، اور قتل کا کفارہ واجب ہوگا۔

"ولا یخفی أنها تأثم ا ثم القتل لو استبان خلقه" (المختار ۵/ ۵۱۹)۔

بعینہ اسی مسئلہ میں رابطۃ العالم الاسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے بارہویں فقہی

سمینار منعقدہ مکہ مکرمہ فروری ۱۹۹۰ء میں فتوی جاری کیا تھا کہ ایک سوبیس دن (چار ماہ) گزرنے سے پہلے اسقاط حمل جائز ہے (دیکھئے: فتوی المجمع الفقہی لرابطۃ العالم الاسلامی للدکتور محمد علی الباسط، دار القلم جدہ)۔

۳-سلسلہ تولید ختم کرنا:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، اس مقصد کے لئے ڈاکٹر کے کہنے پر ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہوگی، تاکہ اس کا علاج کیا جاسکے، لیکن ہمیشہ کے لئے سلسلہ تولید کو روکنے کی گنجائش نہیں ہوگی، اور یہ خصی کے حکم میں ہوگا، جو جائز نہیں ہے، چنانچہ بخاری ومسلم کی حدیث ہے:

"عن سعد بن أبی وقاص قال: رد رسول الله ﷺ علی عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصینا" (متفق علیہ، مشکاۃ ۲/ ۲۱۷)۔

(سعد بن ابی وقاصؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعونؓ کی تجرد کی درخواست رد کردی، اگر ان کو اجازت دی ہوتی تو ہم خصی کرالیتے)۔

خصی میں قوت تولید اور قوت جماع دونوں ختم ہوجاتی ہے اور نس بندی وغیرہ میں صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے، شریعت میں کسی بھی منفعت کو ختم کردینا حرام اور موجب دیت ہے، چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید وغیرہ سے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۷۹۳)۔

۴-چار ماہ بعد جنیٹک ٹسٹ:

جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے ڈاکٹر کے مشورہ کے مطابق چار ماہ بعد بھی جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہوگی، تاکہ بیماری سے متعلق وہم دور ہوجائے، اور بیماری کی تحقیق ہوجانے پر مناسب علاج کیا جاسکے، لیکن چار ماہ بعد اسقاط حمل جائز نہیں ہوگا۔

۵-فسخ نکاح کا فیصلہ:

شریعت میں شوہر کے پاگل ہوجانے کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے، علامہ علاؤالدین ابوالحسن علی لکھتے ہیں:

"اذا کان الزوج صغیراً أو به جنون أو جذام أو برص، فالمسألة التی فی الرضاع تقضی أن لها الفسخ فی الحال" (الاختیارات العلمیہ: ۴/ ۱۳۰ مع مجموعۃ فتاوی ابن تیمیہ، طبع دارالکتب العلمیہ بیروت)۔

(جب شوہر بچہ ہو یا اس کو جنون، جذام یا برص کا مرض ہو، تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہونا چاہئے)۔

جنیٹک ٹسٹ یا دوسرے جس ٹسٹ رپورٹ سے بھی اعتماد کے ساتھ دماغی توازن خراب ہونا ثابت ہوجائے تو قاضی اس ٹسٹ رپورٹ کی صداقت کی جانچ کرانے کے بعد اس رپورٹ کی بنیاد پر نکاح فسخ کرسکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱-جنینی اسٹیم سیل کی حیثیت:

جنینی اسٹیم سیل Embryonic Stem Cells دراصل علقہ ہے، استقرار حمل کے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشو ونما کے ابتدائی مراحل میں "علقہ" کی ایسی صورت اختیار کرتا ہے جسے بلاسٹوسیسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسیسٹ کے خلیات اسٹیم سیلس (Stem Cells) کہلاتے ہیں، جو مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، لیکن اسے ذی روح نہیں مانا جائے گا، اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہیں ہوگا، کیونکہ اس مرحلہ میں اسٹیم سیل کی زندگی حیات نباتی کی طرح ہے، خون کے ناپاک ہونے کی اور منی کے حقیر ہونے کی صراحت قرآن پاک میں موجود ہے۔

"ألم نخلقكم من ماء مهين، فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم"

(المرسلات ۲۰-۲۲)۔

(کیا ہم نے ایک حقیر پانی سے تمہیں پیدا نہیں کیا، اور ایک مقررہ مدت تک اسے محفوظ جگہ ٹھہرائے رکھا؟)۔

۲-اسٹیم سیل حاصل کرنے کی اجازت:

اسٹیم سیل مختلف ذرائع سے حاصل ہوتا ہے:

۱-ایک یا دو ہفتہ پرانے جنین (embryo) سے۔

۲-اسقاط شدہ جنین سے۔

۳-پیدائشی بچہ کی ناف کے خون سے۔

۴-ٹسٹ ٹیوب بے بی کے باقی ماندہ علقات سے۔

۵-ہڈیوں کے گودے (Bone Merrow) سے۔

۶-بالوں کی جڑوں (Hair Follicle) سے۔

۷-چمڑے کے نیچے کے چربی دار خلیوں (Fat Cells) وغیرہ سے۔

ان میں جنینی اسٹیم سیلس (Embryonic Stem Cells) کی کسی طور اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، کیونکہ جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے بعد جنین ضائع ہوجاتا ہے، انسانی جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنا مستقبل میں بننے والی جان کو قتل کرنے کے مماثل ہے، جس کی شرعی اور اخلاقی اعتبار سے اجازت نہیں ہوسکتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تقتلوا أولادكم" (سورۂ أنعام: ۱۵۱)۔

(اپنی اولاد کو قتل نہ کرو)۔

اس کی حیثیت ناجائز اسقاط حمل کی ہوگی۔

"ا سقاط الحمل حرام با جماع المسلمین، وهو من الوأد الذی قال تعالى فيه: "وا ذا الموء ودة سئلت، بأي ذنب قتلت"(فتاوی ابن تیمیہ ۳۴ / ۱۲۷)۔

اسقاط حمل بالاتفاق حرام ہے، وہ اس نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی بچی کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ آخر کس جرم میں اسے قتل کیا گیا؟۔

اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی خاص اجازت دی جاسکتی ہے، تاکہ علاج کے مقصد سے اعضاء کی سرجری و پیوندکاری میں اسے استعمال کیا جاسکے، جب کہ بچہ اور بالغ افراد کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو۔

لیکن اس کی عام اجازت دینا بڑے خطرے کا باعث بن سکتا ہے، اسٹیم سیل سے اعضاء تیار کرنے کی فرمنگ Farming شروع ہوجائے گی، ان کی فیکٹریز ہوجائیں گی اور اعضاء کی تجارت شروع ہوجائے گی، بہت سے ضمیر فروش لوگ جان بوجھ کر حمل ساقط کروا کر اسٹیم سیل تیار کرنے والوں سے فروخت کردیں گے، اس طرح اسقاط حمل کی شرح بھی کافی بڑھ جائے گی۔

۳-حیوان کے جسم میں عضو تیار کرنا:

اسٹیم سیل کو لیبارٹری میں مناسب غذائی مادے اور مناسب کیمیاوی ماحول کے ذریعہ اعضاء تیار کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، اسی طرح انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کرنے کی بھی گنجائش ہونی چاہئے، اس سے اعضاء کی پیوندکاری میں مصنوعی یا اجنبی عضو کی وجہ سے رد Rejection کا مسئلہ سرے سے ختم ہوجائے گا کیونکہ یہ عضو اسی کے جسم سے خلیہ لے کر بنایا گیا ہے، یہ بہتر، آسان اور سستا طریقہ علاج ہے۔

شریعت میں علاج کے لئے حلال وحرام کے باب میں توسع ہے، اس لئے اس سلسلہ

میں حرام وحلال جانور کے درمیان فرق کرنا مناسب نہیں ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفجہ بن سعدؓ کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی ہے (ابوداؤد) جبکہ مرد کے لئے سونے کا استعمال عام حالت میں حرام ہے۔

۴- بچے کی نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنا:

بچہ کی پیدائش کے بعد ناف سے لگی ایک تھیلی ہوتی ہے، جس میں خون (Cord Blood) جما ہوتا ہے، بہت سے لوگ ناف کاٹنے کے بعد وہ تھیلی خون سمیت دفن کردیتے ہیں، جو ضائع ہوجاتا ہے، بہت سے لوگ تھیلی میں موجود خون کو بچوں کے پیٹ میں پہنچانے کے بعد نال کاٹتے ہیں، اس سے بچوں کو زیادہ توانائی حاصل ہوتی ہے خصوصاً کمزور اور بے حس نومولود کو اگر تھیلی کا خون پہنچایا جائے تو فوراً اس میں طاقت اور حرکت پیدا ہوجاتی ہے۔

اس لحاظ سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے لئے کمزور بچوں کی نال سے خون حاصل کرنا مناسب نہیں ہے، البتہ صحت مند نومولود کی ناف کے خون سے سیلس لے کر ان کو (سو سال تک کے لئے) بینک میں محفوظ کیا جاسکتا ہے، جو مستقبل میں اس بچہ کے کسی عضو کی پیوندکاری (Transplantation) کے لئے استعمال ہوسکتے ہیں۔

۵- ٹسٹ ٹیوب سے اسٹیم سیل حاصل کرنا:

ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک کے ذریعہ جو استقرار حمل کرائے جاتے ہیں، اس میں علقہ بلاسٹوسیسٹ کی حالت تک لیباریٹری میں نشوونما کے مراحل تک گزار کر پھر رحم مادر میں رکھا جاتا ہے، مگر حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات (Blastocysts) لیباریٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں، جب استقرار حمل ثابت (Confirm) ہوجاتا ہے تو یہ علقات عام طور پر ضائع کردیئے جاتے ہیں، ایسے علقات کو اسٹیم سیل ریسرچ کے لئے والدین کی اجازت لے کر

استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے۔

واضح رہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی ٹیکنک میں اجنبی مرد وعورت کے مادہ حیات کا اختلاط اسلام میں جائز نہیں ہے، تو ایسے علقات سے اسٹیم سیل حاصل کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا محمد شوکت ثنا قاسمی ☆

حضرت آدم علیہ السلام جب دنیا میں تشریف لائے تو اپنے زمانے کے حالات وضروریات کے اعتبار سے علم وتحقیق اور جستجو کے بند دروازے کھولنے لگے اور ہر روز ایک نیا انکشاف اور نئی چیز دریافت فرماتے تھے، اور اس دنیا میں پوشیدہ راز کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتے تھے، اور دنیا جوں جوں جوان ہوتی گئی اور اس کی عقل میں پختگی اور کمال آتا گیا، کائنات کے راز سربستہ اس پر کھلتے گئے اور انسان ہر پہلو سے اس کائنات میں غور وفکر کرنے لگا۔

اللہ تعالی نے یہ واضح کردیا کہ دنیا کی مختلف نشانیوں کو اور انسان کے جسمانی راز سربستہ کو رفتہ رفتہ واضح کرے گا، چنانچہ ارشاد ہے:

"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" (سورۂ حم السجدۃ: ۵۳)۔

(ہم ان کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے آفاق میں بھی اور خود ان کے اندر بھی، یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہوجائے گا کہ یہ قرآن حق ہے، اور کیا یہ بات کافی نہیں کہ تیرا رب ہر چیز کا گواہ ہے)۔

آج کے اس ترقی یافتہ دور میں علم وتحقیق کا دائرہ خواہ کتنا ہی وسیع ہو یا کسی بھی شعبہ میں

☆ جامعہ عائشہ نسواں، حیدرآباد۔

ہو یہ سب "سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسھم" کے تحت اللہ تعالی کی نشانی سے خارج نہیں ہوسکتی ہے، انسان کی ظاہری خد و خال اور شکل وصورت اور اس کے مختلف پہلو سے جو جنیٹک سائنس بحث کرتی ہے، یا ثبوت نسب یا تحقیق جرائم کے لئے جو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مدد لی جاتی ہے، یہ سب بھی اللہ تعالی کی نشانی اور قدرت کاملہ ہے، بہر حال ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ثبوت نسب پر بحث کرنے سے پہلے طریق نسب پر ایک سرسری نظر ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اثبات نسب کا طریقہ:

اثبات نسب کے تین ذرائع ہیں: ۱-نکاح صحیح، نکاح فاسد، ۲-اقرار بالنسب، ۳-بینہ۔

پہلا طریقہ:

اثبات نسب کے لئے سب سے اہم سبب نکاح ہے، خواہ نکاح فاسد ہی کیوں نہ ہو، اگر زوجین کے درمیان نکاح ثابت ہو تو اس عورت سے تولد ہونے والا بچہ اس مرد کا ہوگا۔

دوسرا طریقہ:

ثبوت نسب کا دوسرا طریقہ اقرار بالنسب ہے، مثلاً کوئی شخص کسی کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو اس کی وجہ سے بھی ثبوت نسب ہوتا ہے مگر چند شرائط کے ساتھ:

شرط اول: جس کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کر رہا ہے وہ مجہول النسب ہو، اس کا نسب دوسرے باپ سے مشہور ومعروف نہ ہو، ورنہ یہ اقرار لغو اور باطل ہوگا۔

شرط ثانی: ظاہر حال سے اس کے اقرار کی تصدیق ہوتی ہو، یعنی مقرلہ اور مقر میں عمر کا ایسا تفاوت ہو جو ایک باپ اور بیٹے کی عمر کے درمیان ہوسکتا ہو، اگر ایک بیس سال کا لڑکا چالیس

سال کے آدمی کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ اقرار لغو بیکار ہوگا۔

شرط ثالث: مقرلہ مقر کے اقرار کی تصدیق کرے، اگر وہ عاقل بالغ ہو۔

شرط رابع: اقرار اپنی ذات کے بارے میں ہو نہ کہ دوسرے کے بارے میں، مثلاً کوئی شخص کسی کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ زید کا لڑکا ہے تو اس اقرار سے زید سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

تیسرا طریقہ:

ثبوت نسب کے لئے تیسرا طریقہ بینہ ہے، یہ ایسی دلیل ہے جس کا اثر مدعی اور مدعا علیہ ہی تک منحصر نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی بنیاد پر غیر سے بھی نسب ثابت ہوجاتا ہے، جس بینہ کی بنیاد پر ثبوت نسب ہوتا ہے، وہ دو مرد یا ایک مرد مسلم اور دو عورتیں ہیں، یعنی ثبوت نسب کے لئے دو مرد مسلم یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے، یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ کا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک صرف دو مرد مسلم کی گواہی کافی ہوگی، اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تمام ورثہ کی گواہی سے نسب ثابت ہوجائے گا (ان تمام تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: المبسوط ۱۶/ ۱۱۲، البدائع ۶/ ۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۸، المغنی ۹/ ۱۶۱)۔

قیافہ:

ثبوت نسب کے بارے میں قیافہ شناس کے قول کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور علماء کے نزدیک قیافہ سے اثبات نسب ہوجائے گا (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۴۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۵)۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک ثبوت نسب کے بارے میں قیافہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا (المبسوط ۱۷/ ۱۰)۔

قرعہ:

جب بینہ میں تعارض ہوجائے تو امام شافعیؒ کے ایک قول، امام احمدؒ کی ایک روایت، بعض مالکیہ اور ظاہریہ، امامیہ، زیدیہ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک قرعہ کے ذریعہ ثبوت نسب کا فیصلہ کیا جائے گا (الام ۶/ ۲۴۶، المہذب ۱/ ۴۴۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۴۷، المحلی ۱۱/ ۴۲۷، النیل ۶/ ۴۶)۔

ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب:

گذشتہ سطور سے یہ بات واضح ہوچکی کہ نسب فراش، شہادت، اور اقرار سے باتفاق فقہاء ثابت ہوتا ہے اور قیافہ اور قرعہ سے بعض علماء کے نزدیک، لہذا مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ اثبات نسب یا نسب کی نفی درست نہیں ہوگی، بالفاظ دیگر ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

جب مرد اور عورت کے درمیان فراش ثابت ہو تو اس صورت میں جو بھی بچہ اس عورت سے تولد ہوگا اس کے شوہر کا ہوگا، ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ نسب کا اثبات یا نفی درست نہیں ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے تشکیک وشبہات کا دروازہ کھل جائے گا، جس کو بند کرنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہوگا، شریعت اسلامیہ نے فراش کی صحت کے بعد نسب کے انکار کی صراحتاً ممانعت کردی ہے، البتہ لعان ایک ایسی شکل ہے جس میں صحت فراش کے بعد ثبوت نسب کا انکار کیا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہے۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کے علاوہ مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ استفادہ کی گنجائش ہے۔

۱- مجہول النسب اور لقیط بچہ کے بارے میں کئی دعویدار ہوں اور کسی کے پاس شہادت شرعی موجود نہ ہو تو اس صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ استفادہ کرکے کسی ایک سے نسب

ثابت کرنے کی گنجائش ہوگی۔

۲-میٹرنٹی اسپتال میں بہت سارے نومولود بچے خلط ملط ہو جائیں اور معاملہ مشتبہ ہوجائے تو اس صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ہر ایک کے والد حقیقی کو متعین کرنے کی گنجائش ہوگی۔

۳-نکاح کے بعد اقل مدت حمل (چھ ماہ) میں شک ہوجائے تو اس صورت میں مدت کی تعیین وغیرہ کے لئے ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ درست ہوگا۔

۴-کسی شخص نے مطلقہ یا متوفی عنہا زوجہا سے عدت گذرنے سے پہلے نکاح کرلیا، پھر اس کے بعد اس عورت سے بچہ تولد ہوا اب یہ بچہ شوہر اول کا ہوگا یا شوہر ثانی کا؟ اس کی تعیین کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مدد لی جاسکتی ہے۔

۵-غیر معمولی شک کی بنیاد پر شوہر اپنی بیوی سے لعان کا عزم کر چکا ہو، اس کو لعان سے روکنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کی مدد لی جاسکتی ہے، اب اگر ڈی این اے ٹسٹ سے اس بچہ کا نسب اس کے والد حقیقی سے ثابت ہو رہا ہو تو شوہر کے لئے اسی پر اکتفا کرنا ضروری ہوگا، اور اگر ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ اس کے خلاف ہو تو پھر شوہر پر لعان واجب ہوگا۔

۶-بینہ میں ایسا تعارض ہوجائے جس میں تطبیق ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

دلائل:

مذکورہ بالا صورتوں کی تفصیلات و دلائل فقہاء متقدمین کے یہاں ملنا مشکل ہے، لیکن ان کی عبارتوں پر قیاس اور اس سے استیناس کی گنجائش ہے، حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک قیافہ اور قرعہ اثبات نسب کے لئے مستقل دلیل ہے، اور بظاہر صحیح حدیث سے قیافہ کے ذریعہ اثبات نسب کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:

''ان رسول الله ﷺ دخل علي مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تری أن مجزراً نظر آنفا إلی زيد بن حارثة و أسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض'' (بخاری مع فتح الباری ۱۲/ ۵۷)۔

(رسول اللہ ﷺ میرے پاس خوش خوش آئے، خوشی کے آثار آپ کے چہرے پر نمایاں تھے، تو فرمایا: کیا تم نہیں جانتی کہ مجزر نے ابھی زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کی طرف دیکھا اور اس نے کہا: یہ قدم بعض بعض سے ملتے ہیں)۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیافہ شناس کے قول کا اعتبار ہے، اور اس پر عمل کرنے کی اجازت ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مجزر کے قول سے خوش ہوئے تھے۔

اور حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب کوئی مسلمان زمانہ جاہلیت کی اولاد کے الحاق کے بارے میں دعوی کرتا تو قیافہ شناس کو طلب کرتے اور اس کے قول پر فیصلہ نافذ فرماتے تھے، اور فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوتا تھا (نیل الأوطار ۷/ ۱۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/ ۹۵)۔

اگر قیافہ شناس کے قول کو حجت تسلیم کرلیا جائے، جیسا کہ جمہور فقہاء نے کی ہے تو ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت قیافہ سے کم نہیں، بلکہ بعض اعتبار سے بڑھ سکتی ہے۔

علاوہ ازیں ''بینہ'' اور ''دلیل'' سے شریعت کا مقصد ایسی دلیل کا ظاہر ہونا ہے جو صاحب حق کی حقانیت پر دلالت کرتی ہو، اور اس کے دعوی کو مضبوط کردیتی ہو، اب اس کی نوعیت مختلف ہوسکتی ہے، اس کا دائرہ تنگ اور محدود نہیں ہے، لہذا ہر چیز جو صاحب حق کے حق کو ظاہر اور واضح کردے، وہ ایسی دلیل بننے کی صلاحیت رکھ سکتی ہے جس کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرے اور اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھے، البتہ اگر اس کے خلاف کوئی قوی معارض ہو تو پھر اس پر فیصلہ کرنا محل غور ہوگا، علامہ ابن قیمؒ اور بعض فقہاء ابن فرحونؒ وغیرہ کا یہی خیال ہے، چنانچہ علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

''اور شریعت میں بینہ سے مقصود یہ ہے کہ جو حق کو ظاہر و واضح کردے، اور یہ کبھی چار گواہوں سے ہوتا ہے اور کبھی تین گواہوں سے، جیسا کہ مفلس کے بارے میں نص سے ثابت

ہے، اور کبھی دو گواہوں سے اور کبھی ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے بھی، اور کبھی پچاس قسم یا چار قسم کے ذریعہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ بینہ مدعی پر ہے، یعنی اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوی کی صحت کو کسی طرح بھی ظاہر کردے اور جب اس کے دعوی کی صحت وصداقت ظاہر ہو جائے تو اس پر فیصلہ کر دیا جائے'' (الطرق الحکمیہ رص ۳۴)۔

علامہ ابن قیمؒ کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو پھر ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب وغیرہ مختلف طریقہ دلیل میں سے ایک دلیل ہوگی، جو مختلف ثبوت نسب وغیرہ کے معتبر دلائل کی طرح یہ بھی قابل اعتبار اور معتمد ہوگی، اور اس کو بنیاد بنا کر فیصلہ کرنا اور اس پر فیصلے کی بنیاد رکھنا درست ہوگا۔

علامہ ابن قیمؒ نے اپنے اس نظریہ پر کہ فراست، قیافہ، قرائن وشواہد حجت ہیں، مختلف دلیل و براہین اور آثار وشواہد پیش کئے ہیں، اگر قرآن کریم کے اندر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ قرائن وشواہد پر فیصلہ درست ہے۔ مثلاً حضرت یوسف علیہ السلام اور زلیخا کے واقعہ میں صداقت کا جو معیار اللہ تعالی نے متعین کیا، وہ قمیص کے آگے اور پیچھے سے پھٹنے کا ہے، حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں دو عورتوں نے ایک بچہ کا مقدمہ دائر کیا، دونوں کا دعوی تھا کہ یہ بچہ میرا ہے، حضرت داؤد علیہ السلام نے کسی بنیاد پر بچہ کا فیصلہ بڑی عورت کے حق میں کر دیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا: میرے پاس چھری لاؤ میں اس بچہ کو بیچ سے چیر کر آدھا اس کو اور آدھا اس کو دے دیتا ہوں، تو بڑی عورت نے رضامندی کا اظہار کر دیا، جبکہ چھوٹی عورت گھبرا گئی اور اس کی ممتا بھڑک اٹھی، اس نے کہا: حضور یہ بچہ اسی کو دے دیا جائے اس کو چیرا نہ جائے، تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ بچہ چھوٹی عورت کو عنایت فرمایا، انہوں نے بڑی کی رضامندی سے یہ اخذ کیا کہ یہ بچہ اس کا نہیں کیونکہ کوئی ماں اپنے بچے کو اپنے سامنے قتل ہوتے دیکھے ایسا ہو نہیں سکتا، یہاں حضرت سلیمان علیہ السلام نے محض قرائن کی بنیاد پر بچہ کا فیصلہ کیا، حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہ نے

ایسی عورت جس کو نہ کوئی شوہر اور نہ آقا ہو، اس کو حمل ظاہر ہو جائے تو حد زنا کا فیصلہ صادر فرمایا، اور یہی مذہب امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے، صحابہ کرامؓ نے جو اس عورت پر حد زنا جاری فرمائی ہے، یہ محض قرینہ ظاہرہ اور قویہ کی بنیاد پر تھا، کیونکہ جب کسی عورت کا شوہر یا آقا نہ ہو تو ظاہر بات ہے کہ اس کا حمل زنا کا ہی ہوگا، اسی طرح وہ شخص جس کے منہ سے شراب کی بو آ رہی ہے یا اس نے شراب کی قے کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے حد شرب کا فیصلہ فرمایا، اور یہ فیصلہ قرینہ ظاہرہ کی وجہ سے تھا، اسی طرح جب مال مسروق ملزم کے پاس سے پایا جائے تو بالاتفاق اس پر حد سرقہ جاری ہوگا، کیونکہ یہ قرینہ (یعنی مال کا پایا جانا) بینہ اور اقرار سے بھی زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ گواہوں کی بات صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے، اور یہی حال اقرار کا بھی ہے، لیکن ملزم کے پاس مال مسروق کا پایا جانا یہ تو نص صریح ہے۔

اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں، اس طرح کی بہت ساری مثالیں اور دلائل علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ''الطرق الحکمیۃ'' میں ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بینہ سے مراد ہر وہ چیز ہے جو حق کو ثابت اور ظاہر کر دے خواہ وہ دو گواہ کی شکل میں ہو یا چار یا صرف ایک کی شکل میں ہو، بینہ سے قرآن و حدیث میں کہیں بھی دو گواہ مراد نہیں ہے، بلکہ جہاں کہیں بھی بینہ کی بات آئی ہے اس سے مراد حجت، دلیل اور برہان ہے، خواہ ایک ہو یا کئی ایک ہو، اسی قبیل سے ہے ''البينة على المدعي''۔

جب شریعت میں ان قرائن مذکورہ کا اعتبار ہے تو ڈی این اے ٹسٹ تو کہیں اس سے زیادہ قوی قرینہ ہے، بلکہ شہادت و اقرار سے بھی زیادہ قوی قرینہ قرار دینا ممکن ہے، کیونکہ شہادت و اقرار صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ اثبات نسب یا اثبات جرم کے سلسلہ میں استفادہ درست ہوگا، اور مجرمین کو اس ٹسٹ کی بنیاد پر اثبات جرم کے بعد جرم کے مناسب سزا دی جاسکتی ہے، البتہ اس کی وجہ سے حدود و قصاص کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

سوال نامہ پر ایک نظر:

۱- سوال نمبر کا جواب گذر چکا ہے۔

۲- اگر جائے قتل سے ملی ہوئی چیز سے قاتل کی شناخت یقینی یا ظن غالب ہو تو اس کے ذریعہ کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا، البتہ حدود وقصاص جاری کرنا درست نہیں ہوگا، تفصیل گذر چکی، لیکن جائے قتل سے ملی ہوئی چیز سے کسی کو قاتل قرار دینے کی تکنیک درجہ کمال کو نہ پہنچی ہو، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے تو صرف شبہ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا اور اس کو سزا دینا درست نہیں ہوگا۔

۳-الف: ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زنا کا ثبوت ہوسکتا ہے، لیکن حد زنا جاری نہیں کی جاسکتی ہے۔

ب-جن صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہو، ایسی صورت میں اس کے ذریعہ کسی کو مجرم قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

۴- جرم کی تحقیق اور صحیح مجرم تک پہنچنے کے لئے تمام ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو اگر قاضی ضروری سمجھے تو ان کو مجبور کرسکتا ہے۔

نوٹ:

ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت شہادت کی ہے، لہذا شہادت کی تمام تفصیلات قبول ورد کے بارے میں اس ٹسٹ میں جاری ہوں گی۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ نکاح سے قبل فریقین کے موروثی بیماری میں ابتلاء یا قوت تولید

سے محرومی کو معلوم کرنا شرعاً درست نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اگر اس ٹسٹ کا دروازہ کھولا گیا اور اس کے جواز کے فتوے صادر کئے گئے تو بہت بڑا نقصان ہوسکتا ہے، اور بہت ساری عورتیں جو قوت تولید سے محروم ہوں گی تجرد کی زندگی گذارنے پر مجبور ہوسکتی ہیں، جبکہ عورت سے مذکر ومؤنث کا تولد یا اس کا قوت تولید سے محروم رہنے میں کوئی دخل نہیں، یہ تو اللہ کی حکمت ہے اور مصلحت پر مبنی ہے، اور یہ اللہ تعالی کی مرضی پر منحصر ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اولاد سے نوازتا ہے اور جس کو چاہتا ہے بے اولاد رکھتا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے:

"لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشآء يهب لمن يشآء اناثا ويهب لمن يشآء الذكور، أو يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشآء عقيما انه عليم قدير" (سورۂ شوری ۴۹-۵۰)۔

(آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ کے لئے ہے، وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، وہ جس کو چاہتا ہے بیٹیاں عطا کرتا ہے، اور جس کو چاہتا ہے بیٹے عطا کرتا ہے، یا ان کو جمع کردیتا ہے بیٹے بھی اور بیٹیاں بھی اور جس کو چاہتا ہے بے اولاد رکھتا ہے، بے شک وہ جاننے والا ہے اور قدرت والا ہے)۔

علاوہ بریں اس ٹسٹ نہ کرانے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے، اگر وہ عورت قوت تولید سے محروم ہے تو شوہر کے لئے دوسری شادی کرنے کی گنجائش ہے، یا ٹسٹ ٹیوب کی بعض صورتوں سے استفادہ کی بھی اجازت ہے، رہا موروثی مرض میں ابتلاء کا مسئلہ تو اس کو بھی بنیاد بنا کر اس ٹسٹ کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ہر مرض کی دوا موجود ہے۔

علاوہ ازیں اگر وہ مرض ظاہر ہوگیا تو اس کا علاج کرایا جاسکتا ہے، اور یہ کوئی یقینی بھی نہیں کہ وہ مرض ظاہر بھی ہوگا۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے بچہ کے بارے میں تین ماہ سے پہلے یہ معلوم ہوجائے

کہ وہ ناقص العقل (مجنون) یا ناقص الاعضاء ہے، اور یہ نقص بہت زیادہ ہو تو اسقاط کی گنجائش مل سکتی ہے، جیسے جنین کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایڈس یا کوئی خطرناک مرض میں مبتلا ہے تو اس صورت میں اسقاط کی اجازت دی جاتی ہے، اور فقہاء نے بھی چار ماہ سے قبل اس کی اجازت دی ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اجازت عذر پر محمول ہے یا بلا عذر بھی اس کی اجازت ہوگی، عذر کے بارے میں تو اتفاق ہے، بلا عذر کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ شامیؒ رقم طراز ہیں:

"لو أرادت ا لقاء الماء بعد وصوله ا لی الرحم قالوا ا ن مضت مدة ينفخ فيه الروح لا يباح لها وقبله اختلف المشائخ فيه" (شامی ۵ / ۳۰۵)۔

(اگر عورت استقرار حمل کے بعد اس کو ضائع کرنا چاہے تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اتنی مدت گذر چکی ہے جس میں روح ڈال دی جاتی ہو تو اس عورت کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اور اس سے پہلے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے)۔

اور درمختار میں ہے:

"يكره أن تسقى لا سقاط حملها وجاز لعذر حيت لا يتصور" (الدر مع الرد ۵ / ۳۰۵)۔

عورت کے لئے اسقاط حمل مکروہ ہے، اور اسقاط جائز ہے کسی عذر کی وجہ سے، جبکہ بچہ کی شکل وصورت نہ بنی ہو۔

۳- جنیٹک ٹسٹ کی رپورٹ کی بنیاد پر کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں، صرف امکانات کی بنیاد پر سلسلہ تولید کو روکنے کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ شریعت میں حکم ظن غالب پر لگتا ہے نہ کہ وہم وامکان پر، بلکہ سدّ الذرائع اس کی ممانعت ہونی چاہئے، ورنہ سلسلہ تولید کو ختم کرنے کا یہ ایک بہانہ اور جواز فراہم ہوسکتا ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے میں کوئی قباحت نہیں ہے،لیکن چار ماہ کے بعد کسی نقص کی وجہ سے اسقاط کی اجازت نہیں ہوگی۔

۵- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کا ایسا مجنون ہونا ثابت ہوجائے،جس کی بنیاد پر قاضی نکاح فسخ کرتا ہے،تو اس ٹسٹ رپورٹ پر بھی فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

جنینی اسٹیم سیل کے بارے میں اگرچہ سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے،لیکن اس کو ذی روح تسلیم کرکے زندہ وجود کی طرح قابل احترام قرار دینا محل غور ہے۔ کیونکہ یہ مرحلہ حمل کے ابتدائی دور کا ہوتا ہے،پروفیسر سید مسعود کی تحریر کے مطابق استقرار حمل سے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشوونما کے ابتدائی مراحل میں علقہ کی ایک ایسی حالت اختیار کرتا ہے، جسے بلاسٹوسسٹ کہتے ہیں،اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل ہوتے ہیں، جو مناسب غذا اور ماحول میں کسی بھی عضو کی ساخت اور فعل میں اس عضو کی کاربن کاپی بناسکتے ہیں،حمل کا یہ مرحلہ بالکل ابتدائی ہوتا ہے، اس کو ذی روح قرار دینا قابل غور ہوگا۔کیونکہ فقہاء نے ۱۲۰دن سے پہلے اسقاط کی جو اجازت دی ہے اسی بنیاد پر کہ اس سے پہلے اس کے اندر روح وجان نہیں ہوتی ہے،علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں:

"قالوا يباح لها أن تعالج في استنزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يومًا وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي" (شامی ۱/ ۲۷۸)۔

(فقہاء فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اسقاط کے لئے کوئی حیلہ اختیار

کرے، جب تک کہ حمل مضغہ یاعلقہ ہواور کوئی عضو پیدا نہ ہوا ہو، اور علماء نے اس کی مدت ۱۲۰ دن متعین کی ہے)۔

جنینی اسٹیم سیل کو اگر بالقوۃ انسان بننے کی صلاحیت کی بنیاد پر اسے زندہ وجود کی طرح قابل احترام تسلیم کرلیا جائے تو پھر مادہ منویہ بھی بالقوۃ انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، بشرطیکہ اس کا مناسب کیمیاوی نظم وانتظام کیا جائے، تو کیا اس کو بھی بالقوۃ انسان بننے کی صلاحیت کی وجہ سے زندہ وجود کی طرح قابل احترام قرار دیا جاسکتا ہے؟۔

۲- شریعت میں مصلحت وحاجت کی رعایت کی گئی ہے، اور جس چیز کی حاجت وضرورت ہو اس میں ایک گونہ نرمی برتی گئی ہے، اور خاص طور سے علاج ومعالجہ میں شریعت نے نرمی اور سہولت سے کام لیا ہے، اور بوقت ضرورت حرام اشیاء کو بھی بطور دوا استعمال کرنے کی گنجائش دی ہے، اور فقہاء کا اصول ہے: **الضرورات تبيح المحظورات**: ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں۔

اس لئے رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل لینے کی گنجائش اس وقت ہوسکتی ہے، جبکہ اس جنین کو اس کی وجہ سے کسی طرح کا نقصان وفساد کا خطرہ نہ ہو، بصورت دیگر اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ فقہاء کا اصول ہے۔

"**درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة**" (فساد کو دفع کرنا، جلب منفعت پر مقدم ہے)۔

۳- نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی صورت میں اگر نومولود کو کسی قسم کا نقصان اور خطرہ ہو تو پھر اس کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اس کی وجہ سے کوئی خطرہ نہ ہو اور اس کے خون کی کمی کو دوسرے طریقے سے پورا کیا جاسکتا ہو تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

۴- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر مطلوبہ اعضاء کی تیاری اور اس عضو کا انسانی

جسم میں پیوند کاری مناسب نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس میں اس حیوان کی صفات وخصوصیات ضرور منتقل ہوں گی اور اس عضو کے واسطہ سے انسان بھی اس کی صفات وخصوصیات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے، جو انسان کی شرافت وکرامت کے منافی ہوگا، لیکن بوقت ضرورت شدیدہ ایسے اعضاء کی پیوند کاری درست ہوگی، کیونکہ فقہاء کا اصول ہے:

"یتحمل الضرر الأخف فی سبیل درء الضرر الأکبر" (الاشباہ)۔

(معمولی ضرر کو غیر معمولی ضرر کے دفع کرنے کے لئے برداشت کیا جائے گا)۔

البتہ پیوند کاری کے لئے عضو کی تیاری میں حرام جانور کا فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا۔

☆☆☆

تحریری آراء:

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- ثبوت نسب کا شریعت میں اصول مقرر ہے:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔

اس لئے ڈی این اے ٹسٹ کے بعد بھی اسی اصول سے ثبوت نسب ہوگا، ٹسٹ کی بنیاد پر نسب کا ثبوت صحیح نہیں ہوگا، اس لئے شرعاً یہ ٹسٹ لغو کام ہوگا۔

۲- صرف ایسے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا شرعاً درست نہ ہوگا، بینہ کے بغیر سزا نہیں دے سکتا۔

۳- الف: محض اس ثبوت کی بنیاد پر شرعاً حد نہیں جاری ہوگی، گویا یہ شرعاً لغو کام ہوگا۔

ب- شرعاً ایک لغو کام ہے۔

۴- نہیں مجبور کیا جا سکتا۔

☆ استاذ تفسیر وحدیث، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

جنیٹک ٹسٹ:

۱- غیر ضروری کام ہے، لیکن اگر کوئی تیار ہو جائے اور کوئی شرعی محظور نہ ہو تو کیا جا سکتا ہے، یعنی ٹسٹ کا طریقہ معلوم ہونے پر مکمل صحیح حکم بتایا جا سکتا ہے۔

۲- تکمیل جنین (چار ماہ کا حمل) ہونے کے بعد نہیں، اس سے پہلے گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۳- گنجائش معلوم ہوتی ہے، مگر سلسلہ تولید روکنا عام حال میں درست نہ ہوگا، بعض استثنائی حالات میں گنجائش شاید نکل سکے، مگر تولید روکنے کے طریقہ پر نظر رکھ کر ہی کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے، یعنی اگر طریقہ جائز ہوگا تو یہ بھی جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

۴- چار ماہ کا حمل ہو جانے کے بعد اسقاط تو جائز نہ ہوگا مگر ٹسٹ کرانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس سے قبل میں جواز کی گنجائش ہے۔

۵- نہیں، ہاں جنون مطبق کا یقینی علم ہو جائے تو فسخ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱- نہیں، بہت سے بہت جنین کی تکمیل سے پہلے والی صورت کا اسے حکم دیا جا سکتا ہے۔

۲- اگر طریقہ بھی شرعاً درست ہو اور حلال جانور کو ذریعہ بنایا گیا ہو تو اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن کسی انسان سے، یا حرام جانور سے بنانا قطعاً ممنوع ہوگا۔

۳- شرعاً درست نہیں، کیونکہ انسان کا ہر جز محترم ہے، اسے علاحدہ کر کے اس کا استعمال کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں، کیونکہ یہ قریب قریب ایسا ہی ہوگا جیسا کہ انسان کسی حیوان سے جماع کرے، ظاہر ہے کہ یہ حرام ہے۔

۴- یہ انسانی خون کا استعمال ہے جس کی بعض شکلوں میں مشروط طور پر اجازت ہے، مگر

یہاں ایک اور پیچیدگی ہے وہ یہ کہ موجود خطرہ کو نظر انداز کر کے موہوم فائدہ کے لئے ایک عمل کیا جائے گا جو شرعاً درست نہیں۔

۵- اجنبی کے نطفہ کا استعمال تو کسی صورت میں جائز نہیں، زوجین کے نطفوں کے استعمال کی بہت سی شرطوں کے ساتھ گنجائش ہے، ان شرطوں کے ساتھ یہاں بھی گنجائش ہونی چاہئے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور

۱- رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں سائنس نے اتنی ترقی نہیں کی تھی جتنی کہ آج کے دور میں اس نے ترقی کی ہے، لہذا مرسلہ سوالات کے جوابات حضور ﷺ کی احادیث مبارکہ اور اسلامی اصول وضوابط کی روشنی میں استنباط واستخراج کے ذریعہ دیئے جائیں گے، جس میں غلطی بھی ہوسکتی ہے۔ آپ ﷺ کے دور میں اور اس سے پہلے علم قیافہ کے ذریعہ ایسے الجھے ہوئے مسائل حل کئے جاتے تھے، حضرت زیدؓ اور اسامہؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ ایک قائف نے دونوں کے پاؤں کو دیکھ کر یہ کہا تھا:

"إن هذه الأقدام بعضها من بعض"۔

آپ ﷺ یہ بات سن کر بہت خوش ہوئے اور حضرت عائشہؓ سے فرمایا: مشرکین مکہ جو اسامہ کے نسب پر اعتراض کرتے تھے، انہیں ان کے اصول کے مطابق جواب مل گیا۔ ہمارے نزدیک یہ مشرکین کو الزامی جواب ہے، یہ بات نہیں ہے کہ اسلام میں آپ ﷺ نے قیافہ کو دلیل بنایا ہو، چنانچہ جب آپ ﷺ کے پاس ایک اعرابی آیا اور کہا: یا رسول اللہ! میرے گھر لڑکا پیدا ہوا ہے، مگر میری اور اس کی شکل وصورت میں فرق ہے، فرمایا: تیرے گھر میں اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: بہت سے ہیں، فرمایا: کس رنگ کے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ رنگ کے، آپ ﷺ نے فرمایا: ان میں کوئی مٹیالہ بھی ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ مٹیالہ کیسے

پیدا ہو گیا، اس نے کہا: ان اونٹوں میں کوئی پہلی نسل میں ہوگا اس کا اثر اس میں پیدا ہو گیا، آپ ﷺ نے جواب دیا: تیرے بزرگوں میں بھی کوئی اس رنگ کا ہوگا جو تیرے بچہ میں بھی اس کا اثر آ گیا۔ اس بنا پر امام شافعیؒ وغیرہ قیافہ کے قائل ہیں، پس ڈی این اے ٹسٹ میں قیافہ کا حکم جاری ہوگا۔ امام اعظمؒ قیافہ کے قائل نہیں ہیں، اس لئے ان کے نزدیک ڈی این اے ٹسٹ سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

۲- حدیث شریف میں ہے:

"ادرؤوا الحدود بالشبهات"۔

ادنی شبہ سے بھی حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ کیس کا ثبوت قطعی نہیں ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شرابی پر حد جاری کرتے اور وہ کوڑوں کی تاب نہ لا کر مر جاتا تو دیت دیتے، اور فرماتے: یہ سزا باہم مشورہ سے تجویز ہوئی ہے مجھے اس میں شبہ ہے۔ لہٰذا قاتل کی شناخت میں اس کے اجزاء جسم یا اور چیزوں میں قوی شبہ رہتا ہے، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ سے اس میں کام نہیں لیا جا سکتا۔

۳- الف: یہی حال زانی کی بھی شناخت کا ہے، اس کے ذریعہ سے اس میں بھی شبہ باقی رہے گا، پس میرے نزدیک اس کے ذریعہ سے زانی کو بھی سزا نہیں دے سکتے۔

ب- اس میں تو آپ ہی اس کیس کو کمزور فرما رہے ہیں تو اس سے کیسے ثبوت ہو سکتا ہے، الف اور ب میں اگر مجرم اقرار کر لے تو پھر جرم ثابت ہوگا اور سزا کا مستحق قرار پائے گا۔

۴- ڈی این اے ٹسٹ میں جبر و اکراہ نہیں ہونا چاہئے، فہمائش کے بعد اگر وہ راضی ہو تو کرایا جا سکتا ہے، اس ٹسٹ کو مان لے تو یہ اقرار کی شکل ہوگی اور اقرار سے شرعاً ثبوت ہو جاتا ہے، مگر قاضی کو جبر و اکراہ کی اجازت اس لئے نہیں ہوگی کہ ڈی این اے ٹسٹ قطعی نہیں ہوتا ہے، بلکہ ظنی ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- اس ٹسٹ میں شرعا کوئی حرج نہیں ہے، اگر مرد وعورت کے علاحدہ علاحدہ پردے کے ساتھ ٹسٹ لئے جائیں اور اس بات کا پتہ لگالیا جائے کہ کوئی فریق کسی موروثی بیماری میں مبتلا تو نہیں ہے یا قوت تولید سے تو محروم نہیں ہے، مگر یہ ٹسٹ ظنی ہوگا، لہذا اس سے کوئی ایسی چیز ثابت نہیں ہوتی جس سے دوسرے کو الزام دیا جاسکے، البتہ اپنے اطمینان کے لئے یا علاج کے لئے یہ ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۲- بچہ میں روح پڑنے سے پہلے اسقاط کرایا جاسکتا ہے، روح پڑنے کے بعد نہیں، اور اللہ تعالی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اس وقت جو ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ظن سے معلوم ہورہا ہے، اس کا یہ نقص دور کردے اور جب یہ پیدا ہو تو صحیح ہو۔

۳- سائنسدانوں کی رائے بدلتی رہتی ہے، ہوسکتا ہے جن وجوہات کی بنا پر انہیں اگلی نسل میں پیدائشی نقائص نظر آرہے ہوں آئندہ ان کی رائے بدل جائے اور بجائے نقائص کے صحت کے امکانات پیدا ہوجائیں، اس لئے میرے نزدیک سلسلہ تولید کو روکنا مناسب نہیں ہے۔

۴- اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ ٹسٹ اس نظریہ سے کرایا جائے کہ بچہ کی خلقی کمزوریوں کو علاج کے ذریعہ دور کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ نیت ہو کہ خلقی کمزوریوں کو جاننے کے بعد حمل کو ضائع کردیا جائے، تو یہ جان پڑنے کے بعد جائز نہیں ہے۔

۵- جنون ایک ایسا مرض ہے جو ظاہر ہوتا ہے، لہذا جب ظاہر ہو تو اس کا علاج کیا جائیگا، علاج سے بھی جنون نہ جائے تو عورت محکمہ قضاء میں دعوی کرے گی، جب جنون ثابت ہوجائے گا تو قاضی کو فسخ نکاح کا حق ہوگا، محض ٹسٹ کی بنا پر فسخ نکاح کا حکم نہیں ہوگا۔

اسٹیم خلیے:

۱- انسان بننے سے پہلے اسے مجازاً تو انسان کہا جاسکتا ہے مگر حقیقتاً وہ انسان نہیں ہے، لہذا

نہ وہ زندہ مانا جائے گا اور نہ وہ قابل احترام ہوگا، جیسے منی کے جرثومے۔

۲- رحم مادر میں پلنے والے بچہ سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنانا اس وقت جائز ہوگا، جبکہ اس بچہ کی نشو ونما پر کوئی اثر نہ پڑے، اور اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کسی عضو کا بنانا جائز ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی ایسے حیوان کے جسم میں ڈالا جائے جو حلال ہے اور اس سے مطلوبہ عضو تیار کیا جائے تو یہ جائز ہے، اور اس سے انسان کے جسم میں پیوندکاری بھی جائز ہے، اور حرام جانور میں اسٹیم سیل حاصل کر کے کوئی عضو تیار کیا جائے تو بہتر یہ ہے کہ کسی مسلمان کے جسم میں استعمال نہ کیا جائے۔

۴- نومولود کے خون سے سیل حاصل کرنا جائز ہے، اگر نومولود کو اپنی صحت وزندگی کے لئے وہ خون ضروری نہ ہو، اور اگر اس بچہ کو خون کی ضرورت ہے تو اس سے سیل حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

۵- جنینی اسٹیم سیل اگر شوہر و بیوی کی اجازت سے حاصل کئے جائیں اور پھر ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو یہ جائز ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ باقاعدہ نکاح کے ذریعہ سے جو میاں بیوی بنے ہیں انہیں سے سیل لئے جائیں، کسی اجنبی کا نطفہ اس میں استعمال نہ ہو۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل اور ان کے شرعی احکام

مفتی جمیل احمد نذیری ☆

اسلام سادہ اور ہرایک کے لئے قابل عمل دین ہے۔

اسلامی احکام کا مدار فلسفیانہ موشگافیوں یا علم اخلاق و ریاضی و ہندسہ کے حساب کے دقائق اور نکتوں پر دائر نہیں ہے (نظام الفتاوی ار ۱۲۸)۔

اسلام کے احکام سادہ ہیں، ان پر عمل کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے، چنانچہ اسلامی احکام پر عمل کرنے کے لئے نہ بہت پڑھے لکھے ہونے کی ضرورت ہے، نہ شہری ہونے کی، اسلامی احکام پر ان پڑھ بھی اسی طرح عمل کرسکتا ہے جس طرح پڑھا لکھا، اور دیہاتی و جنگلی بھی اسی طرح عمل پیرا ہوسکتا ہے جس طرح شہر اور آبادی میں رہنے والا۔

اگر اسلامی احکام کو فلسفیانہ اصولوں، سائنسی تحقیقات وترقیات اور ریاضی و ہندسہ کے حسابات سے جوڑ دیا جاتا تو پھر ہرایک کے لئے اسلام پر عمل ممکن نہ ہوتا، بلکہ یہ صرف خاص لوگوں کا دین ہوکر رہ جاتا۔ جبکہ اسلام، ساری انسانیت کا دین ہے، شہری، دیہاتی، پڑھے لکھے، ان پڑھ ہرایک کا دین ہے، اور رہتی دنیا تک کے انسانوں کا دین ہے۔

اسی طرح اسلامی احکام ظن اور تخمین پر مبنی نہیں، بلکہ یقین اور قطعیت پر مبنی ہے، جبکہ

☆ مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام، نواده، مبارکپور، اعظم گڑھ

فلسفیانہ موشگافیوں اور سائنسی دعووں میں ظن اور تخمین کا بھی عنصر ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اسلامی احکام کی تطبیق اور عمل آوری میں سائنسی تدقیقات دخیل نہیں ہیں، لہذا احکام کی بجا آوری میں ان کی طرف بہت زیادہ اعتناء مناسب نہیں، اور اگر سائنسی تدقیقات پر عمل نہ ہو سکے تو کسی احساس کمتری میں بھی مبتلا ہونے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسلامی احکام پر عمل، سائنسی تدقیقات پر منحصر نہیں، اور نہ ہی اسلامی احکام ان کے مرہون منت ہیں، اب آیئے سوالنامہ کے جوابات کی طرف۔

ڈی این اے ٹسٹ:

اگر ایک بچہ کے کئی دعویدار ہوں تو حقیقی والدین کے تعین اور اختلاف کو حل کرنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کافی نہیں ہے، اسلام نے اس کا حل دوسرے طریقہ سے پیش کیا ہے، وہ یہ کہ سب سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ دعویدار اشخاص، اس عمر کے ہیں کہ ان کا اس عمر کا بچہ ہو سکے، دوم یہ کہ اگر بچہ سمجھدار اور ہوشیار ہو تو بچہ کی تصدیق بھی ضروری ہے۔

"أن يصدقه المقرله في اقراره ان كان أهلا للتصديق بأن يكون بالغاً عاقلاً عند الجمهور ومميزاً عند الحنفية" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۶۹۱)۔

(مقرلہ، اقرار کے معاملہ میں مقر کی تصدیق کرے، بشرطیکہ وہ تصدیق کی اہلیت رکھتا ہو، مثلاً جمہور کے نزدیک وہ عاقل و بالغ ہو اور حنفیہ کے نزدیک اگر چہ بالغ ہو مگر اچھے بھلے اور نفع ونقصان کو سمجھنے لگا ہو)۔

مزید برآں یہ بھی دیکھا جائے گا کہ دعویدار شادی شدہ ہے یا کنوارہ، اس لئے کہ اگر کنوارہ دعوی کر رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ زنا کا دعوی کر رہا ہے، اور نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ ولد الزنا کا نسب ماں سے ثابت ہوتا ہے (ہدایہ ۲/ ۴۹، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۵۵۲)۔

رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر" (ابوداؤد ۱/ ۳۱۰)۔

(بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کو ملے گا پتھر)۔

اگر سب شادی شدہ ہوں ،تو دیکھا جائے گا کہ شادی کے کتنے دن کے بعد بچہ کی پیدائش کا دعوی ہے، اگر چھ ماہ سے پہلے کا ہے تو یہ شخص بھی "للعاهر الحجر" میں آئے گا، اور دعویداروں کی فہرست سے خارج کر دیا جائے گا۔

پھر جو لوگ شرعی اصطلاح میں دعویدار متعین ہو جائیں گے انہیں بینہ قائم کرنا ہوگا، یعنی گواہی میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو پیش کرنا ہوگا۔

"وثبوت النسب بالبينة أقوى من الإقرار لأن البينة أقوى الأدلة ولأن النسب وإن ظهر بالإقرار لكنه غير مؤكد فاحتمل البطلان" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۶۹۵)۔

(نسب کا ثبوت، بینہ کے ذریعہ، اقرار کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ بینہ سارے دلائل میں سب سے قوی ہوتا ہے، اور اس لئے کہ نسب اگر چہ اقرار سے بھی ثابت ہو جاتا ہے لیکن وہ غیر مؤکد ہے، کیونکہ بطلان کا احتمال رکھتا ہے)۔

اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو بچہ کے حال اور مستقبل کے فائدہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا۔

"ولو ادّعاه رجلان أنه ابنهما ولا بينة لهما فإن كان أحدهما مسلماً والآخر ذميًا فالمسلم أولى بثبوت نسبه منه لأنه أنفع للقيط" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۵/ ۷۶۷)۔

(حال اور مستقبل کے فائدہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اگر کسی بچے کے بارے میں دو آدمیوں نے دعوی کیا کہ وہ ان کا بیٹا ہے اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، تو اگر ایک مسلمان ہو،

دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولی ہے کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت کیا جائے ،اس لئے کہ اس میں لقیط (ملے ہوئے بچے) کا فائدہ ہے)۔

بعض صورتوں میں بینہ نہ ہونے کی صورت میں بدن پر کوئی پہچان اور علامت بتانے سے بھی حق ثابت ہوگا ،مثلاً جب دونوں دعویدار مسلمان ہوں یا دونوں دعویدار کافر ہوں۔

"وإن كان المدعيان مسلمين حرين فإن وصف أحدهما علامة فى جسد الولد فهو أحق به عند الحنفية، لأن ذكر العلامة يدل أنه كان فى يده فالظاهر أنه له فيترجح بها" (کتاب مذکور ۵ / ۷۶۸)۔

(اگر دونوں دعوی کرنے والے آزاد مسلمان ہوں ،تو اگر ایک شخص بچہ کے بدن پر کوئی علامت بتائے تو حنفیہ کے نزدیک وہی زیادہ حقدار ہے ،اس لئے کہ علامت کا ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کے قبضہ میں تھا ،لہذا ظاہراً وہ اسی کا ہوا ،لہذا علامت بیان کرنے کی وجہ سے اسے ترجیح ملے گی)۔

اور اگر علامت یا پہچان کوئی دعویدار نہ بتا سکے ،یا بینہ ہر ایک نے قائم کر دیا تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا مانا جائے گا۔

"وإن لم يصف أحدهما علامة أو أقام كل منهما البينة يحكم بكونه ابنا لهما إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر وقد روي عن سيدنا عمر فى مثل هذا أنه قال: إنه ابنهما يرثهما ويرثاه" (بحوالہ مذکور)۔

(اور اگر دونوں میں سے کوئی کسی قسم کی علامت نہ بتائے یا دونوں میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کر دیا ،تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا ،کیونکہ کسی کو کسی پر ترجیح نہیں مل سکے گی ،سیدنا عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس طرح کے معاملے میں فرمایا تھا کہ یہ دونوں کا بیٹا ہے ،دونوں سے وراثت پائے گا اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے)۔

اور اگر ایک بینہ قائم کر دے اور دوسرا بدن پر علامت و پہچان بتائے تو صاحب بینہ اولی ہے۔

"وا ن ذكر أحدهما بينة والآخر علامة فصاحب البينة أولى لأنه ترجح جانبه بمرجح" (حوالہ مذکور)۔

(اگر دونوں میں ایک بینہ قائم کردے اور دوسرا علامت بتائے تو بینہ والا اولی ہے، اس لئے کہ اس کا پہلوایک مرجح (بینہ) کے ذریعہ راجح ہوگیا)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے:

"اگر لقیط کے بارے میں دو شخص دعوی کریں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہوتو لقیط قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا، قیافہ شناس اس بچہ کو جس کے ساتھ لاحق کرے، لاحق کردیا جائے گا، اس لئے کہ نسب کے اشتباہ کے وقت اس کے لاحق کرنے میں ایک اثر ہے" (حوالہ سابق)۔

احقر کا خیال یہ ہے کہ قیافہ سے بڑھ کر، بدن پر کسی پہچان اور علامت کو بتانا ہے، اور علامت ہی کے قبیل کی چیز ڈی این اے ٹسٹ ہے، لہذا اگر دعویدار میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو اور علامت بھی نہ بتائے تو ڈی این اے ٹسٹ سے اختلاف کو حل کیا جاسکتا ہے، اور اگر علامت بھی بتائے اور ڈی این اے ٹسٹ سے بھی تصدیق ہوتو یہ اور بہتر ہے۔

اس اختلاف کو حل کرنے کے لئے قیافہ سے بہتر ڈی این ٹسٹ ہے کیونکہ قیافہ ظن وتخمین پر مبنی ہے، جبکہ ڈی این اے ٹسٹ تحقیق وتدقیق پر۔

ڈی این اے ٹسٹ سے کسی مجرم کی شناخت:

ڈی این اے ٹسٹ کے نتیجہ میں کسی کو قاتل یا کسی کو زانی قرار دینا، یا کسی کو کسی جرم کا مرتکب قرار دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ سوال میں خود ہی موجود ہے کہ یہ تکنیک اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی ہے یا یہ کہ غلط شخص کی بھی نشاندہی ہوسکتی ہے۔

بالفرض یہ چیز سائنس دانوں کے مطابق درجہ کمال کو پہنچ جائے تو بھی اسے شریعت کی نگاہ میں ظنی اور تخمینی سے آگے کا درجہ نہیں دیا جاسکتا اور اسے قطعیت حاصل نہیں ہوسکتی، زیادہ

سے زیادہ قاتل، زانی یا مجرم ہونے کا شبہ پیدا ہو جائے گا، جبکہ حدود شرع میں شبہ سے جرم ثابت نہیں ہوتا، بلکہ شبہ کی وجہ سے حدود شرعیہ ختم ہو جاتی ہیں۔

"عن عائشة قالت: قاس رسول الله ﷺ: ا درؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فا ن كان له مخرجا فخلوا سبيله فا ن الا مام أن يخطئ في العفو خير أن يخطئ في العقوبة ۔ رواه الترمذي" (مشکوۃ المصابیح ۲/ ۳۱۱)۔

(حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس قدر ہو سکے مسلمانوں سے حدوں کو دفع کرو، اگر اس کے بچ نکلنے کا راستہ ہو، تو اس کی راہ چھوڑ دو، اس لئے کہ امام معاف کرنے میں غلطی کرے، یہ اس سے بہتر ہے کہ سزا دینے میں غلطی کر جائے)۔

شریعت نے ان جرائم کے ثبوت کے لئے دوسرے طریقے مقرر کئے ہیں، جو کتب فقہ وفتاوی میں مصرح ہیں، ان پر عمل کیا جائے گا۔

یہاں سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جب ڈی این اے ٹسٹ، ثبوت جرم کے لئے کافی نہیں تو جو ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہیں قاضی انہیں ٹسٹ کرانے پر مجبور نہیں کر سکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- یہ ٹسٹ کرانا جائز نہیں، کیونکہ اس کے نتیجہ میں بہت سے لوگ سنت نکاح کی ادائیگی سے محروم ہو جائیں گے، ایسے لوگوں کی شادی ہونی مشکل ہو جائے گی جن کے بارے میں ٹسٹ کسی موروثی بیماری یا قوت تولید سے محرومی کی بات کہہ دے۔

۲- اسقاط کرانا جائز نہیں، حکم الہی اور فیصلہ الہی کا انتظار کرنا چاہئے، قبل از وقت اس قسم کی فکر میں ڈوبنے کا شریعت نے ہم کو مکلف نہیں بنایا۔

۳- یہ بھی ناجائز اور حرام ہے، اس قسم کا ٹسٹ نہ کرایا جائے۔

۴- یہ بھی بلا وجہ کی فکر میں اپنے کو ڈالنا ہے۔

۵- جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، عورت کو عملی زندگی میں اپنے شوہر کا ''خطرناک مجنون ہونا'' ثابت کرنا پڑے گا، اس کے بعد مزید کارروائیاں بھی ہوں گی (کتاب الفسخ والتفریق ر ۸۲)۔

اسٹیم خلیے:

۱- وہ ذی روح نہیں مانا جائے گا، ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہ ہوگا، احقر کے خیال میں شریعت نے ذی روح ان چیزوں کو مانا ہے، جنہیں ہم بغیر کسی آلہ کی مدد سے خود اپنے حواس ظاہرہ سے، اس کو اپنی ارادی قوت سے حرکت کرتا دیکھ لیں یا محسوس کرلیں۔

۲- اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنانے کی گنجائش لگتی ہے، مگر یہ عضو کہاں بنایا جائے گا؟ یہ بات وضاحت طلب ہے۔

جہاں تک علاج کے مقصد کے لئے استعمال کرنے کی بات ہے تو جس کا اسٹیم سیل ہے اسی کے علاج کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳- جی ہاں! ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوند کاری کی جا سکتی ہے، لیکن حلال جانور کے جسم میں مطلوبہ عضو تیار کیا جائے۔

۴- اسٹیم سیل لینے کا یہ طریقہ جائز نہیں، کیونکہ مستقبل میں کسی نازک موقع پر کام آنا ایک موہوم سا معاملہ ہے، پتہ نہیں اسے ضرورت پڑے گی یا نہیں، اور سیل لینے میں بچہ کو خطرہ کے مرحلہ میں ڈالنا ایک یقینی اور سامنے کی چیز ہے، خواہ ایک فیصد سے کم سہی، لہٰذا موہوم نفع کی امید پر موجودہ خطرہ مول نہیں لیا جا سکتا۔

۵- احقر کو یہ صورت بھی جائز نہیں لگتی۔ اعضاء انسانی کا ابتذال لگتا ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق مسائل اور ان کے احکام

مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ☆

۱- موجودہ دور میں جدید سائنسی معلومات اور اکتشافات نے علم وتحقیق کے نئے دروازے کھولے اور بہت ساری پریشانیاں انسانوں کی دور ہوئیں، پہلے وہ جن مسائل ومعاملات میں قیاسی گھوڑے دوڑاتا تھا اور قیافہ شناسوں کی مدد لیتا تھا، جدید سائنسی تحقیقات نے اس سے زیادہ واضح اور صحیح معلومات کو یقینی بنادیا ہے، اور انسان کے لئے ممکن ہے کہ وہ ان تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر بہت سارے مسئلے کو حل کر سکے۔

انہیں مسائل میں سے ایک ثبوت نسب کا مسئلہ ہے، ایک ایسا بچہ جو کہیں پایا گیا ہے یا اسپتال میں بہت سارے بچوں کے ساتھ اس طرح مل گیا کہ اس کی شناخت مشکل ہورہی ہے، یا وہ مجہول النسب ہے یا لڑائی کے میدان سے اٹھایا گیا ہے، ان تمام صورتوں میں کئی ایک اس کے دعویدار ہیں کہ یہ ان کا بچہ ہے، لیکن ان میں سے کسی کے پاس معتبر دلیل شرعی نہیں ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ اس مسئلہ کو حل کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بعض حالتوں میں بعض ائمہ کے نزدیک ثبوت نسب میں قرینہ اور قیافہ تک کا اعتبار کیا گیا ہے اور یقیناً ڈی این اے ٹسٹ ان دونوں سے اپنے نتائج اور علم کے اعتبار سے زیادہ یقینی ہے، اس لئے ثبوت نسب اور حقیقی والدین

☆ نائب ناظم امارت شرعیہ بہار واڑیسہ، پٹنہ۔

کی تعیین میں ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، البتہ اس سلسلے میں مسائل شرعیہ میں جس طرح طبیب حاذق مسلم عادل کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح جانچ کرنے والے کا ماہر فن مسلم عادل ہونا ضروری ہے، پھر چونکہ معاملہ ثبوت نسب کا ہے، اور جانچ کی رپورٹوں کا مختلف ہوجانا عامۃ الوقوع ہے، اور ثبوت نسب کا معاملہ کافی احتیاط کا طالب ہے اس لئے کم از کم دو ماہرین کے الگ الگ جانچ کا نتیجہ ایک ہو، تب ثبوت نسب کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جب جانچ کے بعد ثبوت نسب کا فیصلہ ہوگیا، تو حقوق وراثت وغیرہ میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس کا نسب رشتہ ازدواج سے ثابت ہے، ڈی این اے ٹسٹ اگر اس کے خلاف بتائے تو نسب کی نفی کردی جائے، اس لئے کہ نفی نسب کے لئے صرف لعان مشروع ہے، اس کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہے، یہ معاملہ منصوص ہے، اس لئے اس معاملہ میں ڈی این اے کے نتائج پر اعتماد کر کے کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

۲- ڈی این اے طریقہ جانچ نے جرائم کی دنیا میں بھی مجرموں کی شناخت کے مسئلہ کو آسان کردیا ہے، اگر یہ یقین ہو کہ جائے واردات سے جو Forensic Sample فارنسک نمونہ اٹھایا گیا ہے، وہ جرم کرنے والے شخص کا ہی ہے تو ڈی این اے ٹسٹ کے نتائج یقینی ہوں گے، لیکن ہمارے پاس کوئی شرعی ثبوت اس بات کا نہیں ہوتا ہے کہ فارنسک نمونہ اسی شخص کا ہے، اس لئے جانچ کے بعد اس شخص کو جس کا نمونہ اٹھایا گیا ہے مجرم گردانا صحیح نہیں ہوگا، ایسا ممکن ہے کہ جانچ کے عمل کو غلط سمت دینے کے لئے مجرم نے کسی دوسرے کی کوئی چیز قصداً وہاں ڈال دی ہو جو امر مستبعد نہیں، خصوصاً اس شکل میں جب فنگر پرنٹس کے سلسلے میں مجرموں کے یہاں یہ طریقہ عام ہے کہ کسی سے نشانات لے کر اور اوپر سے رومال ڈال کر آلۂ قتل کا برملا استعمال کرتے ہیں اور بے گناہ شخص پھنس جاتا ہے، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہاں پر سوال یہ بھی اٹھتا ہے کہ اگر کسی شرعی ثبوت سے یہ بات متحقق ہوجائے کہ جو فارنسک نمونہ اٹھایا گیا ہے وہ اسی شخص کا ہے جس نے واردات کی ہے، تو کیا اسے قاتل مان کر سزا دی جاسکے گی؟ یہاں بھی میرا جواب نفی میں ہے۔ کیونکہ اس باب میں جانچ کے نتیجہ کی حیثیت قرائن سے زیادہ نہیں ہے، یہ کوئی شہادت نہیں ہے اور نہ ہی اس کی حیثیت نص قانونی کی ہے، البتہ یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو قاضی کو دوسرے ثبوت کے ساتھ حقیقی مجرم تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے، اس لئے تنہا اس کی بنیاد پر مجرم قرار دینا صحیح نہیں ہوگا۔

۳-الف: ڈی این اے ٹسٹ نے زانی کی شناخت کو آسان بنادیا ہے، لیکن زنا کی قسم کی تعیین ڈی این اے سے نہیں ہوسکتی، یعنی زنا بالجبر ہے یا وطی بالشبہ ہے، ٹسٹ کا نتیجہ صرف یہ بتائے گا کہ فلاں شخص نے یہ ذلیل حرکت کی ہے، اس صورت میں زانی وزانیہ کے لئے حد نہیں قائم کی جاسکتی ہے، کیونکہ زنا کا ثبوت یا تو اقرار سے ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ماعز بن مالک اسلمی اور امرأۃ عسیف کے معاملہ میں احادیث مذکور ہیں، یا پھر چار عادل گواہوں کے بیانات سے ہوتا ہے، جنہوں نے اس عمل کو دیکھا ہو، اس لئے زنا کے ثبوت میں ڈی این اے کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور اس کی بنا پر حد جاری نہیں کی جاسکتی۔

ب: اگر معاملہ اجتماعی آبروریزی کا ہو تو بھی ڈی این اے ٹسٹ کو ثبوت کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ سے ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کرسکتے ہیں، جب صورتحال یہ ہے تو اس کے نتائج پر بھروسہ کرکے کس طرح کسی کو مجرم گردانا جاسکتا ہے؟

۴- خلاصہ یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت نہ تو بینہ قاطعہ کی ہے اور نہ ثبوت مستقل کی، لیکن یہ قاضی کے اطمینان کے لئے ایک قرینہ ضرور ہے جو قاضی کو حقیقی مجرم تک پہنچنے میں دوسرے ثبوت کی موجودگی میں مدد پہنچاتا ہے، اگر کسی مقدمہ میں دلائل شرعیہ اور دوسرے امور،

فرد خاص کو مجرم گردانتے ہوں تو قاضی اپنے یقین کے لئے اس ٹسٹ کو کرا کر اطمینان حاصل کرسکتا ہے، اگر فرد خاص اس کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی حقیقت تک پہنچنے کے لئے اس پر جبر بھی کرسکتا ہے، لیکن صرف اس ٹسٹ کو بنیاد بنا کر کوئی فیصلہ صادر نہیں کرسکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- جہاں تک اس جانچ کی اجازت اور درست ہونے کی بات ہے اگر ہر دو فریق راضی ہوں تو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، اور اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، ہر دو کا قلبی اطمینان اس رشتے کو پائیدار اور مضبوط بنانے کا سبب ہوگا، لیکن اگر دونوں فریق میں سے کوئی ٹسٹ نہیں کرانا چاہتا تو اس پر جبر نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ شریعت نے نکاح سے قبل مخطوبہ کو دیکھ لینے کی اجازت دی ہے اور دیکھنے کی حدیں بھی مقرر ہیں، جنیٹک ٹسٹ کا معاملہ اس حد سے آگے کا ہے، اس کے نتیجہ میں پوشیدہ جنسی صلاحیتوں اور امراض کا علم ہوتا ہے، شریعت نے اس حد تک تحقیق کا دائرہ نکاح کے لئے وسیع نہیں کیا ہے، قوت تولید کا پایا جانا عامۃ الوقوع ہے، اور ایسا بھی ہوتا رہا ہے کہ کوئی عورت اس صلاحیت سے شروع میں محروم تھی اور عرصہ گذرنے کے بعد قادر مطلق نے اس کی گود بھر دی، یا کسی مرد کے مادہ منویہ میں جرثومے نہیں تھے، مگر دوا علاج نے یہ ممکن کردیا کہ اس کے نطفے سے استقرار حمل ہوجائے اس لئے اس جانچ کو بنیاد بنا کر جو بہر کیف ظنی ہے نکاح سے باز رہنا صحیح نہیں ہے، اور اس کے مفاسد بے پناہ ہیں۔

۲- اس ٹسٹ سے تین ماہ سے قبل ہی یہ معلوم کرنا ممکن ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا، اگر جانچ سے سائنسی طور پر یہ ثابت ہوجائے کہ جنین دنیا میں آنے کے بعد نقص عقل اور نقص اعضاء کی وجہ سے سماج پر بار ہوگا اور اپنے امراض کی وجہ سے کسی کام کا نہ ہوگا، تو تین ماہ سے قبل اسقاط حمل کی اجازت دی جاسکتی ہے اور اسے قتل نفس نہیں کہا جائے گا۔

فقہاء نے بعض صورتوں میں روح پڑنے سے قبل اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، ان ہی صورتوں میں اسے شامل کیا جاسکتا ہے۔

۳- البتہ اس ٹسٹ سے اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات کی بنیاد پر سلسلہ تولید کو روک دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۴- جنین کی خلقی کمزوریوں کا پتہ لگانے کے لئے اس ٹسٹ کی گنجائش ہے تاکہ ممکن حد تک دوا کے ذریعہ اس کمزوری کو دور کرنے کی کوشش کی جاسکے، البتہ چار ماہ کے بعد اس بنیاد پر اسقاط حمل کی اجازت نہیں ہوگی۔

۵- پہلے سے دماغی طور پر غیر متوازن شخص کو جنیٹک جانچ کے بعد جنون ثابت ہوتا ہے اور منکوحہ نے مرض جنون کی بنیاد پر فسخ نکاح کا دعوی دائر کر رکھا ہے تو اس رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، جس طرح دوسرے امراض کے سلسلے میں بھی جانچ کا اعتبار ہوتا ہے، ویسے ہی جنون کے سلسلہ میں اس خاص جانچ کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسٹم خلیے:

۱- انسانی جسم مختلف خلیوں سے تخلیق پاتا ہے، وہ بنیادی خلیات، جو مناسب غذا اور مناسب حالات میں انسانی جسم کے کسی بھی عضو مثلاً دل، جگر، گردہ، خون کے خلیات یا دماغ وغیرہ میں تبدیل ہوسکتا ہے، اسے بنیادی علقاتی خلیات یا اسٹیم سیل کہتے ہیں، اسٹیم سیل کی ایک قسم جنینی اسٹیم سیل کہلاتا ہے جس کے اندر مکمل انسان بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے اس حیثیت سے وہ عام ذی روح کی طرح ہے، لیکن بالفعل وہ انسان یا انسان جیسا نہیں ہے، اس لئے وہ اکرام انسانیت کے قابل نہیں، حکم بالفعل پر لگا کرتا ہے بالقوۃ پر نہیں، مرغی کے انڈے میں مرغی بننے کی پوری صلاحیت ہے لیکن اس پر مرغی کے احکام مثلاً ذبح

وغیرہ نہیں لگا کرتے۔

۲-　رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل لے کر کسی عضو کی تخلیق درست نہیں معلوم ہوتی، اس لئے کہ اس کام کے لئے حاملہ کو ایک غیر ضروری عمل سے گذرنا ہوگا پھر جنین کو نقصان پہنچنے کا بھی اندیشہ ہے، اور یہ حرمت انسانی کے بھی منافی ہے، اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر علاج کے لئے کسی عضو کو تیار کیا جاسکتا ہے، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

۳-　لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو کہاں بنایا جائے گا، اب تک کی تحقیقات کے مطابق کسی حیوانی جسم میں اس سیل کو ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کیا جاسکتا ہے، عضو کی تیاری کے بعد انسانی جسم میں اس کی پیوندکاری کی جاسکتی ہے، اگر حلال جانوروں کے بجائے یہ عضو سازی حرام جانور کے ذریعہ کی گئی ہو تو بھی ضرورتاً اس کی پیوندکاری درست ہے لیکن اگر حلال جانوروں کے ذریعہ یہ عمل بارآور کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔

۴-　اسٹیم سیل کا حصول کبھی ناف کے خون (Cord Blood) سے بھی کیا جاتا ہے، یہ خون اصلاً اس نومولود کے جسم کا حق ہے جسے خون کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، عام حالتوں میں اسے نال کاٹتے وقت نومولود کے جسم میں پہنچادیا جاتا ہے، اسٹیم سیل کے حصول کے لئے بچے کو اس خون سے محروم کرنا قطعی درست نہیں ہے، آئندہ کسی نازک موقع پر اس محفوظ سیل کا کام آنا موہوم ہے اور خون کے جسم میں پہنچنے کا فائدہ یقینی ہے، ایک یقینی امر کو مظنون اور موہوم نفع کے لئے قربان کرنا درست نہیں ہے۔

۵-　ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار میں زن وشو کے مادوں کے استعمال کی اجازت ہے اس کے باوجود اجنبی نطفہ کے استعمال کی حرمت اپنی جگہ ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مفتی شیر علی گجراتی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر کسی کا قبضہ ہو تو صاحب قبضہ کا اعتبار کرتے ہوئے قاضی ان کے حق میں فیصلہ کرے گا، اور اگر کسی کا قبضہ نہیں ہے تو اس صورت میں رفع نزاع کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کے بعد قاضی طبیب ماہر کی رپورٹ کے مطابق فیصلہ کرے۔

۲- قاتل کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹسٹ غیر معتبر ہوگا، البتہ مدعی یا مقتول کے ورثاء کے دعوی کے مطابق ذکر کردہ قرائن کے ساتھ ساتھ ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار صرف حبس وتعزیر کی حد تک درست ہے، ہاں اگر تعزیر یا حبس کی صورت میں مدعا علیہ خود قتل کا اقرار کر لے تو اس اقرار کی بنیاد پر قصاص کا فیصلہ کیا جائے، ورنہ محض ڈی این اے ٹسٹ کو بنیاد بنا کر قصاص کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

۳- الف: زنا کے باب میں ڈی این اے ٹسٹ شرعاً غیر معتبر ہے، اس لئے کہ زنا میں چار عینی گواہوں کا ہونا ضروری ہے، نیز زنا کے باب میں مطابق روایت ستر عیوب اولی ہے۔

"عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة" (الترمذی ۱ر ۳۱۳)۔

☆ استاذ حدیث جامعہ فلاح دارین، ترکیسر گجرات۔

نیز مذکورہ ٹسٹ کے ذریعہ زنا کی شناخت کی کوشش وسعی اس روایت کے خلاف ہے جس میں شبہ کی بنیاد پر دفع حدود کا حکم ہے۔

"عن عائشة قال رسول الله ﷺ: ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة" (الترمذی ۱/ ۲۶۳)۔

ب- مذکورہ صورت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ شرعاً معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بھی فواحش کا اظہار ہے جو عند الشرع ممنوع ہے۔

۴- محض الزام کی بنیاد پر قاضی انکار کرنے والے مجرمین کو ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور نہیں کرسکتا۔

"عن أبي هريرةؓ أن رسول الله ﷺ قال: لا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا" (رواہ البخاری ۲/ ۸۹۶)۔

لہذا بغیر عینی شہادت کے قاضی فیصلہ نہ کرے اور کسی کی ذلت ورسوائی کے درپے نہ رہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- قبل النکاح شریعت نے طرفین کو ایک دوسرے کو دیکھنے کی اجازت دی ہے تاکہ ان کے ظاہری حالات معلوم ہوجائیں، رہا باطنی امور کا مسئلہ تو اس سلسلہ میں شریعت ساکت ہے، نیز اس میں دشواریاں اور مفاسد کثیرہ کے پائے جانے کا خطرہ ہے، مثلاً اگر کسی ڈاکٹر کی تشخیص سے کسی کے بارے میں یہ علم ہوجائے کہ یہ قوت تولید سے محروم ہے تو اس کو ہمیشہ کے لئے نکاح سے محروم کرنا لازم آئے گا، نیز چونکہ باطنی امور پر مطلع ہونا تکلفات میں سے ہے اور شریعت کسی کا ان امور کی مکلف نہیں بناتی لہذا یہ ٹسٹ نہیں کرنا چاہئے۔

۲- ناقص العقل والاعضاء بچہ پیدا ہونے کے خیال سے اسقاط کرانا شرعاً ثابت نہیں ہے، نیز اس ٹسٹ کو حجت ودلیل قرار دینا بھی شرعاً ثابت نہیں ہے، لہٰذا اسقاط کرانا ارتکاب قتل نفس بلا دلیل وحجت لازم آتا ہے جو حرام ہے۔

۳- ضبط تولید کی اجازت صرف عورت کو مرض شدید یا موت کے اندیشہ کی صورت میں ہوگی، اور اگلی نسل میں پیدائشی نقصانات کے امکان کی بنیاد پر مذکورہ ٹسٹ کو اور اس ٹسٹ کی بنیاد پر ضبط وتولید کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر ودلیل نہیں ہے۔

۴- بغرض علاج مذکورہ ٹسٹ کرایا جائے تو اس کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ زچہ وبچہ کی صحت کی رعایت عندالشرع مطلوب ہے۔

۵- جنون ودماغی توازن کا علم مشاہدہ سے ممکن ہے مذکورہ ٹسٹ کی ضرورت ہی نہیں ہے، پھر اس طرح کے ٹسٹ کو جائز قرار دے کر کسی کو مجنون ٹھہرانا ناقابل فہم امر ہے۔

اسٹیم سیل:

۱- جنینی اسٹیم سیلز کو ذی روح نہیں شمار کیا جائے گا اور نہ وہ قابل احترام ہے، جیسے عورت کا حمل ضائع ہوجائے ایسی حالت میں کہ اس کی شکل انسانی نہیں بنی ہے تو شرعاً وہ قابل احترام نہیں ہوتا نہ اس پر احکام انسانی نافذ ہوتے ہیں۔

۲- مذکورہ صورت میں جنینی اسٹیم سیلز لے کر کسی عضو کو تیار کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بغرض علاج پیوندکاری کسی پرورش پانے والے ذی روح جنین کو ضائع کرنا قتل نفس کے مرادف ہے جو حرام ہے۔

۳- مذکورہ صورت میں اولاً تو جنینی اسٹیم سیلز (Stem Cells) کا حصول کسی مسلمان سے یا کسی مسلمان کا خود کسی کو دینا یا لینا شرعاً ناجائز ہے، البتہ اگر اسٹیم سیلس کہیں سے حاصل

ہو جائیں یا کسی غیر مسلم سے حاصل ہو جائیں تو مطلوبہ عضو کو تیار کرنے کی شرعاً اجازت ہوگی، بشرطیکہ وہ عضو جو حیوان کے جسم میں تیار کیا گیا ہے ایسے اعضاء سے انسانی جسم میں پیوندکاری کرنے کی صورت میں انسان کے اندر حیوانی اثرات مرتب نہ ہوں تو شرعاً اجازت ہوگی۔

۴- بچہ کی نال سے خون کو لینا ایک موجود اور محقق خطرہ ہے جس کو نظر انداز کر کے ایک موہوم فائدہ حاصل کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

مولانا ابوالعاص وحیدی ☆

چند اصولی باتیں:

جنیٹک سائنس اور ڈی این اے سے متعلق جو میڈیکل مسائل ہیں ان کے حل سے پہلے چند اصولی باتیں ملاحظہ ہوں:

الف – کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ملت سمحہ (آسان دین) ہے، ضروری ہے کہ اسلامی نظام میں وہ روح باقی رہے۔

ب – اسلامی تعلیمات اعلی دانشوروں کے علاوہ متوسط درجہ کے لوگوں اور عام انسانوں کے لئے بھی ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ اسلامی تعلیمات کا یہ عموم وشمول باقی رکھا جائے۔

ج – فوائد ونقصانات کا موازنہ کرنے کے بعد اگر نقصانات کا پہلو غالب ہے تو ایسی تحقیق سے احتراز واجب ہے، اگر فوائد کا پہلو غالب ہے تو مقصد کے اعتبار سے اسے اختیار کرنا واجب ہے اور اگر فوائد ونقصانات برابر ہوں تو احتیاط بہتر ہے، چنانچہ فقہاء اسلام نے احکام شریعت کا تتبع کرنے کے بعد یہ قاعدہ بنایا ہے کہ "**الشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة**" (القواعد والاصول الجامعۃ/عبدالرحمن بن ناصر السعدی/ص ۵)۔

☆ بلرام پور، سدھارتھ نگر، یوپی۔

مذکورہ اصولی باتوں کے بعد بالترتیب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں:

ڈی این اے ٹسٹ:

ا-ثبوت نسب اور رفع نزاع دونوں کی اسلام میں بڑی اہمیت ہے اور ان دونوں میں مصلحت انسانی بھی ہے، اس لئے اس عظیم مقصد کے حصول کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مدد لی جاسکتی ہے، اس کی مثال فقہ اسلامی میں قیافہ شناسی ہے جیسا کہ کتب حدیث میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا:

"دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور فقال: أى عائشة ألم ترى أن مجزر المدلجى دخل فلما رآى أسامة وزيدًا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فقال: ا ن هذه الأقدام بعضها من بعض ـ متفق عليه" (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، باب اللعان)۔

(رسول اللہ ﷺ ایک دن میرے پاس شاداں وفرحاں آئے اور فرمایا: عائشہ! تم کو معلوم نہیں کہ مجزز مدلجی آئے، انہوں نے اسامہ اور زید کو دیکھا جن پر ایک چادر تھی، وہ دونوں اپنے سر ڈھکے ہوئے تھے اور ان کے قدم ظاہر تھے تو مجزز نے کہا: یہ قدم ایک دوسرے کے جز ہیں)۔

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ منافقین اسامہؓ کے نسب میں شک وشبہ پیدا کررہے تھے، اس لئے کہ اسامہؓ کالے تھے اور زیدؓ گورے تھے، حالانکہ اسامہؓ کی ماں بھی کالی تھیں، تو جب قیافہ شناس مجزز مدلجی نے دونوں کے پاؤں دیکھ کر تبصرہ کیا کہ "ا ن هذه الأقدام بعضها من بعض" تو رسول اللہ ﷺ بہت خوش ہوئے، اس لئے کہ اسامہؓ کے ثبوت نسب میں قیافہ شناس کی بات سے تائید حاصل ہوئی۔

مسئلۂ ثبوت نسب میں قیافہ کا اعتبار ہے یا نہیں؟ یہ بات مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ اور

امام مالکؒ وغیرہ اس کا اعتبار کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اس کا اعتبار نہیں کرتے (لمعات بحوالہ حاشیہ ۵، مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، باب اللعان رص ۲۸۷)۔

مسئلہ مذکورہ میں امام شافعی وغیرہ کا نقطۂ نظر درست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ مصلحت انسانی کے مطابق ہے، تو اسی طرح ثبوت نسب میں ڈی این اے ٹسٹ سے مدد لی جاسکتی ہے۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار شرعاً جائز نہیں ہوگا، جیسے اگر جائے قتل کے پاس بال یا خون وغیرہ مل جائے تو معلوم نہیں کہ وہ قاتل کی نشانی ہے، سوال میں ڈی این اے ٹسٹ کی اس کمزوری کا ذکر کیا گیا ہے کہ ابھی یہ تکنیک اس درجۂ کمال تک نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہوسکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا ہے وہ اسی ملزم کا ہے، اس طرح سے شبہ پیدا ہوگیا، لہذا اس بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا اسلام کے نظام حدود کے خلاف ہے۔

دراصل حدود کے معاملہ میں اسلام کا مزاج یہ ہے کہ یقین کامل کی بنیاد پر حد جاری کی جائے گی، اگر معمولی شک وشبہ ہوجائے تو اس کا فائدہ مجرم کو ملے گا، حضرت عائشہؓ سے مروی درج ذیل حدیث سے اسلامی مزاج کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة۔ رواه الترمذي" (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، کتاب الحدود)۔

(جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو دفع کرو، اگر کوئی بھی گنجائش ہو تو مجرم کا راستہ چھوڑ دو، اس لئے کہ حاکم کا معاف کرنے میں غلطی کرنا اس بات سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کرجائے)۔

۳-الف: زنا کے ثبوت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ کا شرعی طور پر اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ٹسٹ انسانی علم وتحقیق کا نتیجہ ہے جس میں علم ویقین بدرجہ اتم موجود نہیں ہے، اس لئے وہ خود موجب شبہ ہے، پھر واقعہ زنا بھی شکوک وشبہات سے گھرا ہوا ہے، فقہ شافعی اور فقہ حنفی وغیرہ میں ان شبہات کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے، جیسے شبہ نکاح، اور زنا بالجبر کا شبہ وغیرہ، ظاہر ہے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ان تمام شکوک وشبہات کی تحقیق نہیں ہوسکتی، پھر اس کی بنیاد پر ثبوت زنا کا وہ فیصلہ نہیں ہوسکتا جو حد جاری کرنے کا واقعی وشرعی سبب بن سکے۔

کتب حدیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اگر کسی مرد نے کسی عورت سے جبر واکراہ کے ذریعہ زنا کیا ہے تو عورت پر حد نہیں جاری ہوگی، حد کا مستحق صرف مرد ہوگا، چنانچہ وائل بن حجر سے مروی ہے:

"قال: استکرهت امرأة علی عهد النبی ﷺ فدرأ عنها الحد وأقامه علی الذی أصابها، ولم یذکر أنه جعل لها مهرًا، رواه الترمذی" (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، کتاب الحدود، الفصل الثانی رص ۳۱۱)۔

(انہوں نے بیان کیا کہ عہد نبوی میں ایک عورت کے ساتھ جبر واکراہ کے ساتھ زنا کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس سے حد ساقط کردی، صرف مرد پر حد قائم کی جس نے اس کے ساتھ زنا کیا تھا، انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ آپ ﷺ نے عورت کو مہر دلوائی)۔

ب-اجتماعی آبروریزی کے کیس میں بھی ڈی این اے ٹسٹ کا بالکل اعتبار نہیں ہوگا، جب کہ سوال میں ذکر کیا گیا ہے کہ اجتماعی زنا کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ خود کمزور مانا جاتا ہے لہذا وہ موجب شک وشبہ ہوا۔

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ... انہیں ڈی این

اے ٹسٹ کے لئے مجبور کرسکتا ہے۔ مگر اس شق میں ملحوظ رہے کہ جرم کی نوعیت کا اندازہ کرنا ضروری ہے اور اس بات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ میں شکوک وشبہات کس حد تک پائے جاتے ہیں، جن کا فائدہ تمام ملزمین کو ملے گا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تاکہ معلوم ہوجائے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے شرعاً درست ہے، تاکہ اس کے علاج کی مناسب تدابیر اختیار کی جاسکیں، اسی طرح یہ ٹسٹ انسانی مصلحت کے مطابق ہوگا۔

رہا معاملہ کسی موروثی بیماری میں مبتلا ہونے کا تو اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی بیماری نہ تو بذات خود متعدی ہوتی ہے اور نہ موروثی، جو بھی بیماری کسی کو ہوتی ہے وہ حکم الٰہی سے ہوتی ہے، البتہ اس عالم اسباب میں اس کے کچھ ظاہری اسباب ہوسکتے ہیں، جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

بیماریوں کے متعدی ہونے یا موروثی ہونے کو احادیث میں اسلامی عقیدہ کے خلاف بتایا گیا ہے اور اس بحث کو عقائد کی کتابوں میں شامل کیا گیا ہے، درج ذیل حدیث ملاحظہ ہو:

''عن أبی ہریرۃؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: لا عدوی ولا طیرۃ ولا ہامۃ ولا صفر، أخرجہ البخاری و مسلم'' (کتاب التوحید: باب الطیرۃ)۔

(حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسلام میں بیماری کے متعدی ہونے، بدشگونی لینے، الو کے منحوس ہونے اور ماہ صفر کی نحوست کا کوئی تصور نہیں ہے)۔

دراصل موجودہ عالمی صورتحال فکر اسلامی کے لئے بہت خطرناک ہے، اس وقت امریکہ، برطانیہ اور یورپ وغیرہ میں سائنس، ٹکنالوجی اور میڈیکل مسائل پر بحث کرتے ہوئے خدا کے تصور کو بالکل فراموش کردیا جاتا ہے، اس لئے ہمیں ان موضوعات پر بات کرتے ہوئے

فکر اسلامی کا بڑا لحاظ رکھنا چاہئے۔

۲- اگر سائنسی طور پر معلوم ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہے تب بھی اس کا اسقاط نہیں کرایا جا سکتا، اس لئے اولاً یقینی طور پر اس کا معلوم ہونا دشوار ہے، ثانیاً اگر وہ بات معلوم بھی ہو جائے تو احوال و کیفیات کی تصریف و تقلیب اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے، ممکن ہے کہ سائنس کی موجودہ رپورٹ کے برخلاف اللہ تعالیٰ تغییر احوال کردے۔

احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل جو اگر چہ بکراہت جائز ہے، مگر رسول اللہ ﷺ نے اسے "وأد خفی" (پوشیدہ زندہ درگور کرنا) قرار دیا ہے، تو تین یا چار ماہ کے جنین کا اگر اسقاط کرا دیا جائے تو یقیناً وہ واضح طور پر زندہ درگور کرنا ہوگا، اس سلسلہ میں حدیث رسول اللہ ﷺ ملاحظہ ہو، جدامہ بنت وہب کہتی ہیں:

"......سألوه عن العزل، فقال رسول الله ﷺ: ذلك الوأد الخفی وهی "وإذا الموؤدة سئلت" رواه مسلم (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، باب المباشرۃ)۔

(لوگوں نے آپ ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ "وأد خفی" ہے اور آیت کریمہ "وإذا الموؤدة سئلت" کی وعید کے تحت آتا ہے)۔

اندازہ لگانا چاہئے کہ جب عزل آیت کریمہ کی وعید کے تحت آتا ہے تو تین ماہ یا چار ماہ کے جنین کا اسقاط بدرجہ اولی آیت کریمہ کی وعید کے تحت آئے گا، اس لئے وہ بالکل درست نہیں۔

۳- سائنسی طور پر آنے والی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات اور اندیشوں کے پیش نظر جنیٹک ٹسٹ کرانا اور سلسلہ تولید کو روک دینا شرعاً جائز نہیں، یہ اقدام تصور خدا سے بیزاری کے ساتھ افزائش نسل کے منافی ہے جو نکاح کا ایک اہم مقصد ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی کوئی ضرورت نہیں، اس سے آدمی توہمات کا شکار ہو جائے گا اور اللہ تعالی اور تقدیر پر اس کا ایمان کمزور ہو جائے گا۔

۵- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے اندر جنون ہے اور وہ بھی جنون مطبق جس کا علاج سے ٹھیک ہونا ممکن نہ ہو، تو اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱- جینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cells) جس کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا جائے گا اگر چہ وہ محدود انداز میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، اس لئے کہ انسانی عرف وعادت میں اور بہت سے فقہی مسائل میں اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنانے کی کوشش کرنا درست نہیں معلوم ہوتا، اس سے اول الذکر کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور ثانی الذکر کی بے حرمتی ہو سکتی ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کرنا بھی درست معلوم نہیں ہوتا، اس سے انسانی خصوصیات کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہے۔

۴- سوال ۴ کے تحت جو صورت حال ذکر کی گئی ہے اگر اس سے کسی نومولود کو بیماری یا خطرہ کا اندیشہ نہ ہو تو اس میں شرعی طور پر کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، چاہے ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ استعمال کیا جائے، یا کسی اجنبی کا نطفہ استعمال کیا جائے، یہ دونوں شکلیں درست نہ ہونے میں برابر ہیں۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا نعیم اختر قاسمی ☆

اس موضوع سے متعلق سوالات کا تعلق کتاب الدعوی والشہادات اور کتاب الحدود والقصاص سے ہے، جس میں فیصلہ کا سارا دارومدار شہادت پر ہوتا ہے، لہذا سب سے پہلے شہادت سے متعلق کچھ باتیں لکھی جاتی ہیں:

علامہ سید شریف جرجانیؒ نے شہادت کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"الشهادة: هي في الشريعة إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على آخر" (التعریفات)۔

(شہادت شریعت میں کہتے ہیں قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ذریعہ ایک شخص کے حق کے دوسرے شخص پر ہونے سے متعلق آنکھ دیکھی خبر دینا)۔

معلوم ہوا کہ شہادت ایک خبر ہے، جس میں خارج میں موجود ایک شئی سے متعلق خبر دی جاتی ہے، اور خبر کے اندر چونکہ صدق وکذب دونوں کا احتمال رہتا ہے اسی لئے شہادت کے معتبر ہونے کے لئے ایسی شرطیں لازم قرار دی گئی ہیں جن کی موجودگی میں کذب یا خطا کا احتمال انتہائی کم رہ جاتا ہے، البتہ بالکلیہ معدوم نہیں ہو جاتا کیونکہ یہ خبر ہے۔ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"لأن البينة دليل ظاهر وكذا الإقرار لأن الصدق فيه مرجح لاسيما

☆ کوپا گنج، مئو۔

فیما یتعلق بثبوته مضرة أو معرة والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاهر'' (ہدایہ ۲/ ۵۰۷، کتاب الحدود)۔

(اس لئے کہ بینہ ایک ظاہری دلیل ہے اور ایسے ہی اقرار بھی، اس لئے کہ صدق اس میں راجح ہے، خاص طور پر اس صورت میں جبکہ اس کے ثبوت سے (اقرار کرنے والے کو) نقصان یا عار کا سامنا کرنا پڑے، اور قطعی اور یقینی علم تک پہنچنا دشوار ہے، لہذا ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا)۔

صاحب ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے اشارۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر شہادت کی تمام شرطوں کی موجودگی کے باوجود معاملہ حقیقت میں اس کے برعکس ثابت ہو جائے، تو چونکہ علم قطعی تک پہنچنا ممکن ہوگیا، اس لئے شہادت (دلیل ظاہر) معتبر نہ ہوگی، کیونکہ اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی، چنانچہ کتب فقہ میں اس سے متعلق کچھ جزئیات ملتی ہیں، مثلاً:

''وان شهد أربعة علی امرأة بالزنا وهی بکر درئ الحد عنها وعنهم جمیعًا لأن الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارة'' (ہدایہ ۲/ ۵۲۳، باب الشہادۃ علی الزنا)۔

(اگر چار گواہوں نے کسی عورت سے متعلق زنا کی گواہی دی اور (بعد میں تحقق سے) وہ باکرہ ثابت ہوئی تو مرد وعورت پر اور ایسے ہی گواہوں پر حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ زنا بکارت کے باقی رہتے ممکن نہیں)۔

ہدایہ (۲/ ۲۲۳ کتاب النکاح) میں ہے: ایک عورت نے ایک مرد پر دعوی کیا کہ اس نے مجھ سے شادی کی ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کر دیا تو قاضی نے اسے اس کی بیوی قرار دیا، حالانکہ حقیقت میں مرد نے اس عورت سے شادی نہیں کی ہے، تو عورت کے لئے جائز ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور اسے صحبت کی قدرت دے، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابویوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے، اور ان کا دوسرا قول جو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، یہ ہے کہ مرد کے لئے اس سے صحبت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ قاضی سے فیصلہ کرنے میں غلطی ہوئی

ہے، کیونکہ گواہ یقیناً جھوٹے ہیں)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کا برقرار رہنا اصلاً انشاء عقد کی وجہ سے ہے (عنایہ علی الفتح ۳؍ ۳۵)۔

"ولو ادعت أن زوجها أبانها بثلاث فأنكر فحلفه القاضي فحلف والمرأة تعلم أن الأمر كما قالت لا يسعها المقام معه ولا أن تأخذ من ميراثه شيئاً" (ردالمحتار ۴؍ ۳۷۱، القضاء بشہادۃ الزور)۔

(اگر عورت دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اسے تین طلاق دی ہے، لیکن شوہر انکار کرے اور قاضی کے مطالبہ کے مطابق شوہر قسم بھی کھالے، اور عورت کو یقین ہو کہ حقیقت وہی ہے جو میں کہہ رہی ہوں تو اس کے لئے اس مرد کے ساتھ ٹھہرنا اور اس کی میراث سے کچھ لینا جائز نہیں)۔

۱- اب اصل سوالات کی طرف رخ کرتے ہوئے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ اگر اس سے یقینی علم حاصل ہوتا ہو تو پھر مندرجہ ذیل صورتیں پیدا ہوں گی:

۱- اگر تمام دعویداروں کے پاس بینہ ہو تو ٹسٹ رپورٹ جس کے بینہ کی تصدیق کرے اس کا بینہ معتبر ہوگا۔

۲- اگر کسی ایک کے پاس بینہ ہو اور ٹسٹ رپورٹ اس کی تصدیق بھی کردے تو فبہا، اور اگر اس کی تردید کرے اور دوسرے دعویدار کی تصدیق اس رپورٹ سے ہو رہی ہو تو ٹسٹ رپورٹ کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ اس رپورٹ کے اندر بینہ کی شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو، اور اگر ٹسٹ سے یقینی علم نہ حاصل ہوتا ہو تو پھر شرعی شہادت معتبر ہوگی۔

۳- اور اگر کسی بھی دعویدار کے پاس بینہ نہ ہو تو اس ٹسٹ رپورٹ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ علم قیافہ جو محض ظنیات پر مبنی ہوتا ہے، جمہور علماء کے نزدیک عدم بینہ کی صورت میں ثبوت

نسب کے سلسلہ میں جب اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے تو ڈی این اے ٹسٹ رپورٹ پر تو بدرجہ اولی اعتبار کیا جا سکتا ہے، ملا علی قاریؒ قاضی عیاضؒ کا قول حدیث اسامہؓ کے تحت نقل فرماتے ہیں:

''اس حدیث کے اندر اس بات کی دلیل ہے کہ ثبوت نسب کے سلسلہ میں قیافہ شناس کا قول معتبر ہے، اور صحابہ میں حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ اور انسؓ کی یہی رائے ہے، اور عطاء، مالک، شافعی، احمد اور جمہور محدثین کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ کسی مجہول النسب بچہ کے سلسلہ میں دو یا اس سے زیادہ دعویدار ہوں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو قیافہ شناس فیصلہ کرے گا، وہ جس کا بچہ قرار دے مان لیا جائے گا'' (مرقات ۶/ ۴۷۴، حدیث: ۳۳۱۳)۔

۳- قتل اور زنا کے ثبوت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ کافی نہ ہوگی، خواہ یہ ٹیکنک قاتل یا زانی کی شناخت کے سلسلہ میں درجہ کمال کو پہنچ چکی ہو، کیونکہ ''ادرء وا الحدود ما استطعتم'' (ابن ماجہ: ۲۵۴۵) کی وجہ سے فقہاء نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے: ''الحدود تندرأ بالشبهات''، فقہی جزئیات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنی سے ادنی شبہ کی بنیاد پر بھی حد ساقط ہو جاتی ہے۔

خصوصاً زنا کی شہادت کے اندر جن شرائط کا لحاظ کیا جانا لازم ہے، وہ اس ٹسٹ میں نہیں پائی جا سکتی۔

۴- حدود کے اندر ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر قاضی کا کسی ملزم کو مجبور کرنا صحیح نہیں، کیونکہ اس رپورٹ کی بنیاد پر اس پر حد جاری نہیں کی جا سکتی، لہذا اس کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔

البتہ تعزیرات کے پیش نظر اس صورت میں ملزم مجبور کیا جا سکتا ہے جبکہ اس ٹسٹ سے یقینی علم حاصل ہو۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- موجودہ دور میں جبکہ نت نئی جان لیوا اور متعدی بیماریاں تیزی سے پھیل رہی ہیں جن کا

مکمل علاج ایک متوسط طبقہ کی استطاعت سے باہر ہے، حکومت بھی ان بیماریوں کی روک تھام اوران سے محفوظ رہنے کے طریقوں سے عوام کو باخبر کرنے کی ہر ممکن کوشش کررہی ہے، بیماریوں کی پیچیدگی اوران کے پھیلاؤ کو دیکھتے ہوئے وہ دن دور نہیں لگتا جب ازدواجی رشتہ سے پہلے مرد وعورت کو جنیٹک ٹسٹ سے گزرنا معاشرتی طور پر ضروری ہو جائے اور ممکن ہے کہ بعض ممالک میں ایسا ہوتا بھی ہو۔

ایسی صورت میں نکاح سے پہلے مرد وعورت کا اس مقصد سے جنیٹک ٹسٹ کرانا بظاہر شریعت سے متصادم نہیں معلوم ہوتا، ورنہ متعدی امراض کی بناپر میاں بیوی کے درمیان تفریق کی اجازت نہ ہوتی، نہ صرف یہ کہ اس ٹسٹ میں کوئی حرج نہیں بلکہ ضرورت کے وقت یہ فرمان رسول ﷺ ''فرّ من المجذوم کما تفر من الأسد'' (مشکوۃ رص ۳۹۱، باب الفال والطیرۃ بحوالہ بخاری) کے تحت آتا ہے۔

اسی طرح اس بات کو معلوم کرنے کے لئے ٹسٹ کرانا بھی جائز معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر قوت تولید موجود ہے یانہیں، کیونکہ نکاح کا سب سے بڑا مقصد اولاد کا حصول ہی ہے، دیگر مقاصد اس سے فروتر اوراسی ضرورت کی تکمیل کا ذریعہ ہیں، امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

''الفائدة الاولی: الولد، وهو الأصل وله وضع النكاح'' (إحیاء علوم الدین ۲ر ۱۹)۔

(نکاح کا پہلا فائدہ اولاد کا حصول ہے، اور یہی اصل ہے اوراسی کے واسطے نکاح مشروع ہے)۔

۱- ٹسٹ کے ذریعہ جنین کی خلقی کمزوریوں کا علم ہونے پر چار ماہ سے پہلے اس کا اسقاط کرایا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مدت میں اسقاط کرانا دودھ پیتے بچہ کی رعایہ۔ جب جائز ہے (قاضی خان علی الہندیہ ۳ر ۳۳۶) تو خود اس جنین کی رعایت میں جس میں ابھی جان بھی نہ پڑی ہو، اسقاط کرانا بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔

اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے صرف امکان ہونے کی وجہ سے سلسلہ تولید روک دینے کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے، جب تک کہ اس کا یقین نہ ہو جائے۔

چار ماہ سے قبل جنین کا جنیٹک ٹسٹ کرانے میں چونکہ نقص معلوم ہونے کے بعد اسقاط کی گنجائش ہے اس لئے ٹسٹ کرانا جائز ہوگا، چار ماہ کے بعد چونکہ اسقاط کی گنجائش نہیں ہے اس لئے ٹسٹ کرانا بھی بے سود ہوگا، البتہ بغرض علاج ٹسٹ کرانے میں کوئی حرج نہیں۔

شوہر کے جنون کی بنیاد پر فسخ نکاح کا حکم امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/ ۱۸۱، ۱۹۶، ۱۹۸)، اور امام محمدؒ کے قول پر فتوی بھی ہے (ہندیہ ۴/ ۵۲۶)، البتہ جنون ایسا ہونا چاہئے کہ عورت کے لئے ایسے شوہر کے ساتھ رہن سہن ناممکن ہو (مجموعہ قوانین اسلام: حکیم تنزیل الرحمن ۲/ ۴۳۴، دفعہ ۳۴) اور اس کا فیصلہ علاقہ اور ماحول کو سامنے رکھ کر کیا جا سکتا ہے۔

اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی توازن کا قطعی اور صحیح علم حاصل ہوتا ہو تو اگر رپورٹ کے مطابق اس درجہ کا جنون ہے جس کی بنیاد پر عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے، تو اس رپورٹ کے غیر معتبر ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق مسائل

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی ☆

۱- ایک مجہول النسب بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں اور اس بچہ کے متعلق تمام دعویداروں کے دلائل مساوی درجہ کے ہوں، تو دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے جنیٹک نشان پر اعتماد کرتے ہوئے بچہ کا نسب ثابت کرنا جائز ہے (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے ، ص ۳۴۸)۔

۲- جرائم کی تفتیش میں جنیٹک علامتوں سے استفادہ کرنے میں کوئی شرعی مانع نہیں، ایسے جرائم کے ثبوت میں اس کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے جن میں حد شرعی اور قصاص نہ ہو، کیونکہ حدیث میں ہے:

"ادرؤوا الحدود بالشبهات"

(حدود کو شبہات کی بنیاد پر ساقط کرو)۔

اس سے سماج میں امن وامان اور انصاف پھیلے گا، مجرم اپنے کیفر کردار تک پہنچے گا اور بے قصور کو بچایا جاسکے گا جو شرع کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے۔ لیکن تکنیک ابھی اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی جس سے معلوم ہوسکے کہ جو فارنسک نمونہ جائے واردات سے اٹھایا گیا ہے وہ اسی ملزم کا ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر قاتل کی شناخت کر کے بغیر شرعی شہادت اس کو سزاوار قرار دینا درست نہیں ہے۔

☆ جامعہ خیر العلوم، بھوپال۔

۳-الف: صرف ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر بغیر شرعی شہادت زانی پر حد جاری نہیں کی جاسکتی، کیونکہ حدود شبہات سے دفع ہو جاتی ہیں، اور ڈی این اے کے ذریعہ جزئیت معلوم ہو جائے تب بھی زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، حضرت مفتی نظام الدین صاحب تحریر فرماتے ہیں:

بے شوہر والی عورت کا بچہ اسی عورت کا کہلائے گا جس کے شکم سے وہ بچہ پیدا ہوا، جس کو شریعت کی اصطلاح میں منسوب إلی اُمہ کہا جاتا ہے، اور شوہر والی عورت کے بچہ کا نسب تو صرف اس کے شوہر سے ہی ثابت ہوگا، حدیث شریف میں ہے: "الولد للفراش" (نظام الفتاوی ۱/ ۲۳۹)۔

ڈی این اے ٹسٹ سے صرف جزئیت ظاہر ہوتی ہے اور شریعت میں محض یہ بات نسب ثابت ہونے کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جز بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ بچہ اپنی تخلیق میں جس مرد وعورت کا جز بنا ہو جائز وحلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا حالانکہ مولود زانی کا جز ہوتا ہے (جدید فقہی مسائل ۵/ ۱۵۴)۔

ب- اجتماعی آبروریزی کیس میں ڈی این اے ٹسٹ کرتے وقت ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کر سکتے ہیں، اس لئے اجتماعی آبروریزی کیس میں ڈی این اے ٹسٹ بالکل معتبر نہیں۔

۴- قاضی کے فیصلے کی اصل بنیاد شرعی شہادت پر ہوگی، اس لئے جو ملزمین ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو تیار نہ ہوں، قاضی انہیں دی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور نہیں کر سکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح کا اہم مقصد اولاد حاصل کرنا ہے، اور حدیث شریف میں زیادہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، لہذا قوت تولید کا اندازہ کرنے کے لئے جنیٹک

ٹسٹ کرانے کی اجازت اس شرط کے ساتھ دینا چاہئے کہ ممکن ہوتو ٹسٹ کرنے والی مسلم خاتون ہو ورنہ غیر مسلم خاتون ،اور وہ بھی نہ ہوتو قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر، ورنہ غیر مسلم معالج اور زیر علاج خاتون کے درمیان خلوت جائز نہیں، علماء مکہ نے بھی یہ شرط لگائی ہے(مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے رص ۲ ۱۷-۱۷۳)۔

۲- اگر حمل پر ایک سوبیس دن نہ گذرے ہوں اور ماہر قابل اعتماد اطباء کی کمیٹی کی رپورٹ اور تجرباتی وسائل اور آلات کے ذریعہ فنی تحقیقات کی بنیاد پر یہ ثابت ہو رہا ہو کہ بچہ خطرناک طور پر ایسا ناقص الخلقت ہے جو نا قابل علاج ہے، اگر وہ باقی رہ کر اپنے وقت پر پیدا ہوتا ہے تو اس کی زندگی ایک بوجھ ہوگی اور اس کے اور گھر والوں کے لئے الم رساں رہے گا، تو ایسی صورت میں والدین کے مطالبہ پر اس کا اسقاط جائز ہے، اطباء اور والدین اس معاملہ میں اللہ کا خوف اور احتیاط ملحوظ رکھیں۔

۳- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ اگر یہ بات معلوم کرلی جائے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں تو اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید کو روکنے کی گنجائش ہے، کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں اس کمتر نقصان کو گوارہ کر کے اس سے بڑے دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچے کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی (جدید فقہی مسائل ۵ ر ۳۰)۔

۴- چار ماہ سے پہلے جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے۔

۵- شواہد و قرائن کے ساتھ جنیٹک ٹسٹ رپورٹ سے بھی کسی شخص کے دماغی طور پر

غیر متوازن ہونے کی تائید ہو تو اس کے نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱- سائنس دانوں کی تحقیق کے مطابق اگر جنینی اسٹیم سیل مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، تو وہ ذی روح وجود کی طرح قابل احترام ہوگا۔ علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

"ثم الماء في الرحم مالم يفسد فهو معد للحياة فيجعل كالحي في ايجاب الضمان باتلافه كما يجعل بيض الصيد في حق المحرم كالصيد في ايجاب الجزاء عليه بكسره (مبسوط ۲۶/ ۸۷)۔

(عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس کو ضائع کرنے پر ضمان واجب کرنے کے بارے میں وہ زندہ شخص کے حکم میں قرار دیا جائے گا، جیسا کہ حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑنے پر شکار کو مار ڈالنے کی جزا (تاوان) کو واجب کیا جاتا ہے)۔

شامیؒ نے مشہور فقیہ علی بن موسیٰؒ سے نقل کیا ہے:

"فان الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم ونحوه في الظهيرية" (شامی ۲/ ۳۸۰)۔

(عورت کے رحم میں نطفہ جا کر انجام کار زندگی اختیار کر لیتا ہے، لہذا اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا جیسا کہ حرم کے شکار کا انڈا توڑ دینا، شکار کو مار ڈالنے کی طرح ہے)۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے یا بغیر شرعی عذر ساقط کئے گئے جنین سے اسٹیم سیل لینا اور اس کو عضو بنا کر استعمال کرنا جائز نہیں، البتہ جو جنین خود بخود ساقط ہو جائے یا کسی علاجی سبب سے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو ساقط کیا جائے اور والدین کی اجازت حاصل ہو تو اس

سے جذعی خلیے حاصل کرنا اوران کو ڈیولپ کر کے علاج کے لئے ان کو استعمال کرنا جائز ہے (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے رص ۳۷۸)۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو کو تیار کرنے سے اس حیوان کے مضر اثرات اگر انسان میں سرایت کرنے کا خطرہ ہو یا وہ حرام جانور ہو تو اس حیوان میں مطلوبہ عضو کی پرورش اور نشو ونما جائز نہیں ہوگا۔ مکہ فقہ اکیڈمی کے اجلاس نے کمپنیوں اور طبی اور غذائی سامان تیار کرنے والے ان کارخانوں سے جو جنیٹک انجنیئرنگ سے حاصل شدہ مواد کا استعمال کرتی ہیں مطالبہ کیا ہے کہ وہ استعمال ہونے والے تمام مواد کی تفصیل درج کرلیں تا کہ ان سامانوں کے استعمال کرنے والے پوری طرح آگاہ رہیں اور ضرر رساں اور حرام اشیاء سے بچ سکیں (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے رص ۳۱۸)۔

۴- حبل السرہ نافہ آنول نالی سے خون لینے سے نومولود کو ضرر ونقصان نہ ہو تو نال کے خون سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی اجازت ہوگی۔

۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی پروجیکٹ کے فاضل بارآور لقیحے، بشرطیکہ موجود ہوں اور والدین رضا کارانہ فراہم کریں تو ان سے جذعی خلیوں کو حاصل کرنا جائز ہے۔

لیکن کسی رضا کار مرد کے مادہ کو لے کر بالقصد بارآوری کی گئی ہو تو جذعی خلیوں کو حاصل کرنا اور ان کو استعمال کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس میں اجنبی نطفہ کی آمیزش ہوگی جو جائز نہیں۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر بچہ مجہول النسب ہو یا لقیط ہو اور اس کے سلسلہ میں چند اشخاص دعویدار ہوں کہ یہ میرا بچہ ہے اور ان میں سے کسی کے پاس کوئی شرعی بینہ جو نسب کے ثبوت کے لئے شریعت میں مقرر و متعین ہیں، موجود نہ ہو، تو قرینہ کی بنیاد پر کسی ایک کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، سب سے زیادہ قابل قبول قرینہ موجودہ دور میں ڈی این اے ٹسٹ ہوسکتا ہے۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے بینہ ضروری ہے، یعنی اقرار یا شہادت۔ اس کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کافی نہیں ہے، اس کی وجہ خود سوال میں مذکور ہے۔

۳- (الف): زنا کے سلسلہ میں شریعت پردہ پوشی کو پسند کرتی ہے، جان و مال سے زیادہ عزت و آبرو اور نسب کی حفاظت کا اہتمام کرتی ہے، چنانچہ قتل کے ثبوت کے لئے دو شاہد کافی ہیں، جبکہ زنا کے ثبوت کے لئے چار شہادتیں ضروری ہیں۔ اگر قتل کا دعوی ثابت نہ ہوسکے تو مدعی اور گواہوں کو کوئی سزا نہیں دی جاتی، اور اگر زنا ثابت نہ ہو تو مدعی اور گواہوں پر حد قذف جاری کی جاتی ہے، نیز حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں، اس لئے زنا کے ثبوت کے لئے شرعاً ڈی این اے ٹسٹ کافی نہیں ہے۔

☆ قاضی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ، پٹنہ۔

ب– اجتماعی زنا میں بھی اس کے ثبوت کے لئے اس ٹسٹ کا اعتبار نہیں ہوگا، اس کی وجہ خود سوال میں موجود ہے۔

۴– جرم سے کیا مراد ہے؟ سوال ۲ و ۳ میں قتل اور زنا بھی جرم ہیں، ان کے بارے میں حکم معلوم ہو گیا، جرم کی نوعیت معلوم ہو تو اس کے بارے میں غور کیا جا سکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱– شریعت اسلامیہ نے نکاح کے سلسلہ میں یہ ضابطہ دیا کہ فلاں فلاں عورتوں سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس کے بعد کہا گیا: ان کے علاوہ جس مسلمان عورت سے نکاح کرنا چاہے کر سکتا ہے، لیکن چونکہ یہ رشتہ زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اس لئے شریعت نے کچھ اور بھی رہنمائی کی ہے کہ ایسے مرد و زن میں نکاح ہو کہ پوری زندگی رشتہ کامیاب رہنے کی امید ہو، چنانچہ عمر، تعلیم، مال، سماجی وقار وغیرہ کی رعایت کا بھی حکم دیا، جس کو فقہاء کفاءت سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے اگر زوجین اس رشتہ کو مستحکم کرنے کے لئے ایک دوسرے کی جانچ کرا کر مطمئن ہونا چاہیں تو منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ہے، مگر آج کل کے اس دور میں جہاں لڑکی والے روپیوں کی تھیلی لے کر اپنے لئے ایک عدد داماد کی خریداری کے لئے در در کی ٹھوکریں کھاتے پھرتے ہیں، وہ اس پوزیشن میں کہاں رہتے ہیں کہ لڑکا یا اس کے گھر والوں سے اس طرح کی جانچ کا مطالبہ کر سکیں، بہر حال اگر کہیں ایسا ممکن ہو تو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

۲– ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کے امکان کی وجہ سے اسقاط کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، حدیث میں عورت کو ناقص العقل ہی کہا گیا ہے، تو اگر ناقص العقل ہونے کے امکان کی بنیاد پر اسقاط کی اجازت دی جائے تو کوئی عورت پیدا ہی نہ ہوگی، پھر اس کے نتائج کیا ہوں گے، پوشیدہ نہیں ہے۔

۳- اس کی گنجائش بھی نہیں ہونی چاہئے۔

۴- اگر علاج کے لئے ٹسٹ کرانا ہو تو اس کی گنجائش ہوسکتی ہے، لیکن اگر اسقاط کے لئے ہو تو اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

۵- جنون کا ثبوت قرائن کے ذریعہ ہی ہوتا ہے، جنیٹک ٹسٹ بہت قوی قرینہ ہوگا، اس لئے اس ٹسٹ کے ذریعہ اگر شوہر کا جنون معلوم ہو جائے تو اس کی بنیاد پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

نوٹ:

معاملات، بیع وشراء، نکاح وغیرہ میں عیوب کی تحقیق کے لئے ماہرین میں جن صفات وشرائط کا ہونا ضروری ہے، جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے، ان صفات وشرائط کی رعایت یہاں ٹسٹ کرنے والے میں بھی ضروری ہوگی۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا فاخر میاں☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- مذکورہ حالات میں ڈی این اے ٹسٹ سے بچے کی ولدیت معلوم کرنا درست ہے، شوافع قاضی قیافہ شناسی کو جائز کہتے ہیں۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ قابل اعتبار نہیں، اور اس طرح کسی کو قاتل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۳-الف: زنا کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ قطعی جائز نہ ہوگا، صرف گواہی پر اعتبار کرنا درست ہے۔

ب- اجتماعی آبروریزی میں ڈی این اے ٹسٹ پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔

۴- جرم کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹسٹ پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے قاضی اس کا حکم بھی نہیں دے سکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے قبل دونوں کا ایک دوسرے کے بارے میں معلومات حاصل کرنا درست

☆ فرنگی محل، لکھنؤ۔

ہے، اگر مذکورہ ٹسٹ قابل بھروسہ ہے تو اس کو کرانا شرع کے خلاف نہ ہوگا۔

۲- تین ماہ کے اندر اسقاط ضرورت شدیدہ پر کرایا جاسکتا ہے، اس کے بعد جائز نہ ہوگا۔

۳- کسی قسم کی جراحی سے سلسلہ تولید روکنا جائز نہیں ہوگا۔

۴- اس شخص کو علاج کا موقع دے کر اس کے بعد قاضی فسخ نکاح کر سکتا ہے۔

اسٹیم سیل:

۱- اگر وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو زندہ وجود مانا جائے گا۔

۲- اگر پورا عضو الگ بنایا جائے تو اس کے کارآمد رہنے کی امید نہیں، اور اگر کسی زندہ وجود میں بنایا جائے تو اس عضو کو الگ کرنے سے اس وجود کی موت ہو جائے گی، اور اس صورت میں وہ قتل ہی کے حکم میں آئے گا۔

۳- ایسی کوئی مثال موجود نہیں، لیکن اگر اشد ضروری ہو تو حلال جانور ہی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۴- صرف کسی آئندہ ضرورت پر استعمال کے لئے بچہ کا خون لینا درست نہیں، اس کی کمزوری کسی مرض کا باعث بھی بن سکتی ہے۔

۵- اگر صرف شوہر اور بیوی کا نطفہ استعمال کیا جائے تو اس میں کوئی عیب نہیں، کسی دوسرے کا نطفہ زنا کے حکم میں آئے گا۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس اور نئے مسائل

مولانا محمد ارشد فاروقی ☆

۱- جب وہ تمام ذرائع جن کو ثبوت نسب کے باب میں فقہی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے مفقود ہوں (جیسے فراش، شہادت اور تخمینی ذریعہ قیافہ وغیرہ) تو ڈی این اے رپورٹ کی بنیاد پر طبی ماہرین وفقہاء کی مشترکہ کمیٹی فیصلہ کرسکتی ہے اس لئے کہ آج کے دور میں میڈیکل سائنس علم قیافہ پر فوقیت رکھتی ہے۔ رابطہ عالم اسلامی اکیڈمی کے فیصلہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس اکیڈمی نے ثبوت نسب کے باب میں ڈی این اے ٹسٹ کو قبول کیا ہے (مقالہ ڈاکٹر احمد یوسف الزعابی، منار الاسلام، صفر ۱۴۲۷ھ)۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ:

آج جرائم کی شرح بڑھتی جارہی ہے، عینی شاہدین کو راستے سے صاف کردیا جاتا ہے جیوری تک کی خرید وفروخت ہورہی ہے، اس پس منظر میں ڈی این اے ٹسٹ بھی مخدوش ہوجاتا ہے اس کے ذریعہ بے قصور کو قاتل بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، طبی رپورٹوں کے بارے میں آئے دن انکشاف ہوتا رہا ہے کہ غلط رپورٹ کی بنیاد پر غلط فیصلے ہوئے، ان احوال کا احکام پر اثر فقہی اعتبار سے پڑے گا۔

☆ سرائے میر، اعظم گڑھ۔

بہر حال مجرم تک پہنچنے کے لئے اور جرائم کے سد باب کے لئے بطور قرینہ ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ اس کے نتیجہ میں محض تعزیری کارروائی ہوسکتی ہے۔ قصاص یعنی قتل کے بدلے قتل یا پھانسی کی سزا کا فیصلہ نہیں ہوسکتا۔

"واعتبارها وسيلة اثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص" (فتوی من مجمع رابطۃ العالم الاسلامی)۔

۳-الف: ڈی این اے کے ذریعہ زانی کی شناخت:

بدکاری کے سد باب کے لئے زانی کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے لیکن شناخت کے بعد بھی یقینی طور پر زانی قرار دے کر زنا کی حد بغیر دیگر شرعی ثبوت کے جاری نہیں کی جائے گی (چار گواہ یا اقرار) لیکن تعزیری احکام اس رپورٹ کی بنیاد پر جاری ہوں گے۔

ب-اجتماعی آبروریزی اور ڈی این اے ٹسٹ:

اس بارے میں ڈی این اے ٹسٹ کی مزید ترقی یافتہ صورت تک پہنچنے کا انتظار کیا جائے، سردست غیر معتبر ہے۔

۴- جب ایک جرم کے ارتکاب کا الزام متعدد اشخاص پر ہے اور تفتیشی صورت حال کا سامنا ہے تو ہر ایک شخص سے جس طرح پوچھ تاچھ کی جاتی ہے اور دیگر حربے استعمال کئے جاتے ہیں اسی طرح جب تمام ملزموں کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے تو جو شخص انکار کرے قاضی اسے مجبور کرسکتا ہے تاکہ اپنا فرض منصبی عدل انجام دے سکے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱-نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ:

رشتہ ازدواج کو مطمئن و پائیدار بنانے کے لئے اگر طرفین ایک دوسرے کے ٹسٹ

سے مطمئن ہونا چاہیں تو کوئی حرج نہیں ہے بلکہ مختلف نصوص سے ترغیب ثابت ہوتی ہے۔

"فانکحوا ماطاب لکم من النساء" میں فقہی اصطلاح کے مطابق "ما" عموم پر دلالت کرتا ہے، جس میں موروثی مضر امراض سے بری ہونا اور اس کے بارے میں امکانی حد تک معلومات فراہم کرنا بھی داخل ہے۔

"تنکح المرأة لجمالها" جمال میں ظاہری جسمانی خوبصورتی اور امراض سے جسم کا محفوظ ہونا بھی داخل ہے۔

"فاظفر بذات الدین" دینی کامیابی کا راز بھی بدنی صحت میں مضمر ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا ایک صحابی سے استفسار کہ کیا مخطوبہ کو دیکھ لیا؟ اور یہ اطلاع کہ کچھ انصاری عورتوں کی آنکھیں مرض یا عیب کا شکار رہتی ہیں (مشکاۃ المصابیح)۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کے متعلق ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کا پتہ سائنسی طور پر کر لینا یقینی نہیں ہے، ہمارے علم میں ممبئی کے اسپتالوں کی ایسی رپورٹیں ہیں کہ بتایا گیا کہ جنین کے سر نہیں ہے اس لئے اسقاط کرانا ضروری ہے لیکن جب مدت حمل مکمل ہوئی تو بچہ صحیح سالم پیدا ہوا۔ اسی طرح جنین کے نر و مادہ کے بارے میں طبی رپورٹیں آئے دن غلط ثابت ہوتی ہیں۔ اس لئے سائنسی رپورٹوں کو جنین کے باب میں ظنی تسلیم کریں گے اور اسقاط کے ذریعہ جنین کا ضیاع یقینی ہے، ظن کے مقابلہ میں یقین پر عمل کیا جائے گا اور اسقاط کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

"لا تقتلوا أولادکم" میں یہ تمام صورتیں داخل ہیں۔

۳- نکاح کے منجملہ مقاصد میں سے ایک اہم مقصد افزائش نسل ہے، اگر جنیٹک سائنس کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں تو صرف اس علم کی بنیاد پر اصل مقصد افزائش نسل سے صرف نظر کرتے ہوئے عمل تولید کو روکنا درست نہیں ہوگا،

کیونکہ اس اقدام سے اس خاندان کا نام ونشان مٹ جائے گا اور افزائش نسل کا مقصد فوت ہوگا۔ مان لیا کہ اگلی نسل میں کچھ نقائص ہوئے بھی تو نقائص کے ساتھ افزائش نسل کا سلسلہ جاری رہے گا جو دوسری نسل میں نقائص دور ہو جائیں گے، جیسا کہ اندھے پن کے بارے میں مشاہدہ ہے۔

۴- اگر اس مرحلے میں ٹسٹ کا مقصد جنین کی خلقی کمزوریوں کا معلوم کرنا اور احتیاطی تدابیر ومعالجاتی مقاصد بروئے کار لانا ہے تو اس صورت میں ٹسٹ کرانا درست ہے، اور "اغتنم خمساً قبل خمس من صحتك قبل مرضك" خود صحتمند رہنا اور موجود ہونے والی اولاد کی صحت کی فکر رکھنا مطلوب ہے۔

۵- بیوی فسخ کا دعوی کرے اور جینیک ٹسٹ کی رپورٹ پیش کرے جس میں شوہر کو مجنون بتایا گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی دیگر شواہد وقرائن تلاش کرے، اگر ثابت ہو جائے تو فسخ کرے۔ صرف رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نہیں کر سکتا۔

اسٹیم خلیے:

۱- میڈیکل سائنس اسٹیم خلیے کی اہمیت وافادیت کو اجاگر کرتی ہے اور ذی روح بھی تسلیم کرتی ہے۔ شریعت اپنے عام اصولوں کی روشنی میں ان تحقیقات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، البتہ یہ تو حقیقت ہے کہ طب ذی روح کو اپنے عام معنی میں نہیں لیتی تو اسی درجہ کا احترام بھی کیا جائے گا۔ یہ ایک مفید شئی ہے اس کی حفاظت ضروری ہے۔

۲-الف: اگر رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کو خطرہ لاحق ہوئے بغیر اسٹیم سیلس کے ذریعہ عضو سازی ممکن ہو تو طبی ضرورت کے تحت درست ہے۔

ب- اسقاط شدہ جنین سے بھی اسٹیم سیلس حاصل کئے جا سکتے ہیں تا کہ عضو سازی کے لئے

انسانیت کے احترام کوملحوظ رکھتے ہوئے کہ دیگر جاں بلب مریضوں کے لئے گردے اور دیگر اعضاء تیار کئے جائیں تو یہ ضائع شدہ جنین کے معمولی سیلس دیگر لوگوں کو ضائع ہونے سے بچا سکتے ہیں جو عین احترام انسانیت ہے۔

۳- معالجاتی ضرورت کے پیش نظر انسانی اسٹیم سیل کو عضو سازی کے لئے کسی حیوان میں ڈالا جا سکتا ہے اور مطلوبہ عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جا سکتی ہے، بہتر تو یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے حلال جانور کا انتخاب کیا جائے، دستیاب نہ ہونے کی صورت میں علاجی ضرورت کی وجہ سے حرام جانور سے تیار عضو کی پیوندکاری بھی جائز ہوگی۔

۴- اگر نومولود کی صحت کو خطرہ لاحق نہ ہو تو نافہ آنول نال سے اسٹیم سیلس حاصل کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اگر خطرہ ہو تو اجازت نہیں ہوگی۔

۵- اگر زوجین کی اجازت سے سیلس حاصل کئے گئے تو کوئی حرج نہیں، البتہ ٹسٹ ٹیوب طریقہ کار میں اجنبی کا نطفہ شامل کرنا غلط ہے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل

مولانا سلطان احمد اصلاحی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- صورت مسئولہ میں ایک بچے کے کئی دعویدار ہوں تو اصلی ماں باپ کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، اس شناخت کے لئے ازروئے شرع اس ٹسٹ کا پوری طرح اعتبار کیا جائے گا، اور اپنی اصلی اولاد کی نسبت سے ماں باپ کے جو فرائض، ذمہ داریاں اور حقوق ہوتے ہیں وہ سب اس ٹسٹ کے ذریعہ ثابت ہونے والے ان کے بچے کی نسبت سے ان پر مرتب ہوں گے۔ اس لئے کہ اس طرح کے تمام معاملات میں اب تک کی معروف روایت میں دلائل وشواہد کے آجانے کے بعد قاضی اور جج کی طرف سے فیصلہ اپنی صوابدید اور ظن غالب کی بنیاد پر ہی ہوتا ہے۔ زیر نظر مسئلہ میں اس ٹسٹ کے ذریعہ ظن غالب سے اوپر یقین کی بصیرت حاصل ہوتی ہے، بنابریں اس کو بدرجہ اولی فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے گا۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے اس کے بال اور ناخن وغیرہ کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے اور اس کی بنیاد پر اس کو مجرم ٹھہرایا جاسکتا ہے، البتہ فورنسک نمونے کے کسی اور کے ملزم ہونے کے احتمال کی صورت میں اصل مجرم کی پہچان کے لئے اس کے معروف طریقوں کا استعمال کیا جائے گا، اور اس کی بنیاد پر اس کو کیفر دار تک پہنچایا جائے گا۔ پہلی صورت میں بھی ثبوت کو مکمل

☆ ادارہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔

کرنے کے مقصد سے ڈی این اے ٹسٹ کے ساتھ شناخت جرم کے دیگر وسائل و ذرائع کو استعمال کیا جاسکتا ہے، یہ مسئلہ ایک حد تک اسلام کے نظام سراغ رسانی سے جڑتا ہے، ڈی این اے ٹسٹ کے ساتھ ان مسائل میں اس سے استفادہ بھی ضروری ہے، اس سلسلے میں ماضی کی تحقیق کے ساتھ اس سے متعلق حال کی ترقیات سے بھی اسی طرح فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

۳-الف: عورت کے جسم کے مادہ منویہ کو حاصل کر کے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت کی جاسکتی ہے، زنا کے ثبوت میں اس ٹسٹ کو شرعی اعتبار حاصل ہوگا، مزید اطمینان کے لئے ثبوت جرم کے مذکورۃ الصدر طریقوں کا استعمال بھی مناسب ہوگا۔

ب- اجتماعی آبروریزی کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ سے جس حد تک مدد لی جاسکتی ہو لی جائے گی، ملے جلے سگنل کے احتمال کے نقص کو ثبوت جرم کے دیگر قرائن کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

۴- ایک جرم کے ئی ملزمین میں اگر کچھ کا ڈی این اے ٹسٹ کرالیا جائے تو دیگر ملزمین جو اس کے لئے تیار نہ ہوں قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- جن معاشروں میں اس طرح کے ٹسٹ کا عام رواج ہو اور اس کی وجہ سے ہونے والے شوہر اور بیوی میں تلخی اور بدمزگی پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، وہاں نکاح سے پہلے مرد وعورت کا اس طرح کا ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۲- فقہ میں بن چاہے حمل کو چار ماہ کے اندر ساقط کرانے کی گنجائش ہے، عورت اس حمل کو شوہر کی اجازت کے بغیر ساقط کرا سکتی ہے، اس کی روشنی میں صورت مسئولہ کے اندر ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہونے کی صورت میں جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ تین ماہ سے پہلے کے حمل کو ساقط

کرایا جاسکتا ہے۔

۳- حضرات شوافع کے نزدیک مرد وعورت دونوں کے لئے مستقل طور پر سلسلہ تولید کو روکنے کی گنجائش ہے، اس کے لحاظ سے صورت مسئولہ میں اگلی نسلوں کو پیدائشی نقائص سے محفوظ رکھنے کے لئے سلسلہ تولید کو روکا جاسکتا ہے۔

۴- اس ٹسٹ کے ذریعہ جنین کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو حمل کے دوران خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۵- نہیں، جب تک جنون ظاہر نہ ہوجائے اور سطح پر نہ آجائے اس رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح نہیں کیا جاسکتا۔

اسٹیم خلیے:

۱- نہیں، جینی اسٹیم سیل کو ذی روح نہیں مانا جائے گا، اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہیں ہوگا۔

۲- اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر علاج کے مقصد سے عضو بنایا جاسکتا ہے، رحم میں پرورش پانے والے جنین سے یہ سیل اسی صورت میں لیا جاسکتا ہے جبکہ اس کی وجہ سے اس کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔

۳- انسانی اسٹیم سیل کے ذریعہ حیوانی جسم میں تیار کئے گئے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جاسکتی ہے، اس عضو کا حلال جانور کے ذریعہ تیار کیا جانا ہی مناسب ہوگا۔

۴- نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل اسی خون سے لیا جائے جو نال کاٹتے وقت اپنے آپ باہر گرجائے، نال کے حصے کا وہ خون جس کی نومولود کو ضرورت ہو اس کو اس کے جسم میں پہنچا دیا جائے، متوقع ضرر سے امکانی مصلحت کا حصول مناسب نہیں ہوگا۔

۵- صورت مسئولہ میں، میاں بیوی اور اجنبی نطفہ دونوں ہی صورتوں میں انسانی عضو کی تیاری میں ٹسٹ ٹیوب کی مدد لی جاسکتی ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا محی الدین غازی فلاحی، نئی دہلی

ڈی این اے ٹسٹ ایک طاقتور دلیل ہے، بعض پہلوؤں سے یہ انسانی گواہوں پر بھی فائق ہے، اسے شہادت کا درجہ حاصل ہونا چاہئے، مجمع الفقہ الاسلامی کے پندرہویں سمینار میں اس کو جس قدر اعتبار دیا گیا ہے اسے باقی رکھتے ہوئے اس پر مزید کچھ اضافہ ہونا چاہئے۔

۱- بچہ کے سلسلہ میں متعدد دعویداروں کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، اور اس ٹسٹ کو فیصلہ کن مانا جائے۔ مجمع الفقہ الاسلامی کا فیصلہ بھی یہی ہے۔

۲- حد، قصاص اور حد زنا کے سلسلہ میں مجمع الفقہ الاسلامی نے **"ادرء وا الحدود بالشبهات"** کے اصول کے تحت اس ٹسٹ کو معتبر شہادت تسلیم نہیں کیا ہے۔

راقم کا خیال ہے کہ اگر گواہ موجود ہوں مگر گواہی نامکمل ہو تو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ گواہی کے نقص کو دور کیا جاسکتا ہے، بطور مثال اگر واقعہ زنا کے دو ہی گواہ ہوں اور ڈی این اے ٹسٹ ان کی تائید کررہا ہو تو گواہی مکمل سمجھی جائے۔

اس طرح روایتی شہادت کے ساتھ ایک طاقتور جدید تکنیک کی شہادت شامل رہے گی۔

۳- اجتماعی آبروریزی کی صورت میں اس ٹسٹ کی حیثیت ایک قرینہ کی ہوگی، جس سے تحقیق وتفتیش کے عمل میں مدد لی جاسکے گی۔

۴- قاضی کسی بھی ملزم کو ٹسٹ کرانے پر مجبور کرسکتا ہے، اس میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اگر قاضی قیام عدل کے لئے ایسا کرنا ضروری سمجھے۔

جنیٹک ٹسٹ:

اس ٹسٹ کے دونوں پہلو ہیں، لا ضرر ولا ضرار کے تحت متوقع نقصان سے بچنے کے لئے ایسے ٹسٹ کا کرانا اور اس کے بموجب عمل کرنا خواہ وہ اسقاط کی صورت میں ہو درست معلوم ہوتا ہے۔

مگر ایمانیات کے نقطہ نظر سے بھی اور سماجی مصالح کے پہلو سے بھی (کہ اس کا دروازہ کھولنا بہت سارے مفاسد کو درآنے کا موقع دے گا) اس کا جواز محل نظر ہے۔

مزید برآں اس ٹسٹ کا حتمی ہونا ابھی اس طرح ثابت نہیں ہے جس طرح ڈی این اے ٹسٹ کا۔

لہذا راقم کی رائے ہے کہ اس مسئلہ پر ابھی توقف ہی کیا جائے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق میڈیکل مسائل

مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی ☆

۱- اگر ایک بچہ کے کئی دعویدار ہوں تو اصلی باپ کی شناخت اور رفع نزاع کے لئے D.N.A چیک اپ کا سہارا لیا جاسکتا ہے، المجمع الفقھی الاسلامی مکہ مکرمہ نے اپنے سولہویں کانفرنس میں ''البصمة الوراثية''(D.N.A) کی بابت سات قراردادیں پاس کی تھیں ان میں سے پانچویں قرارداد کے تین جزء ہیں، جزء اول صورت مسئولہ ہی سے تعلق رکھتا ہے، اس شکل میں جواز کی گنجائش ہے، قرارداد میں ہے:

''اگر کسی کا نسب غیر معلوم ہے اور اس بابت وہ تنازعہ ہے جس کی مختلف صورتوں کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے۔ نسب کی جہالت چاہے عدم دلیل کی بنا پر ہو یا اثبات ونفی کی دلیلیں مساوی ہوں یا شبہ کے جماع میں اشتراک کی وجہ سے''۔

قیافہ شناسی کو کسی حدتک اس کے لئے دلیل بنا سکتے ہیں۔

مجزز مدلجی نے جب حضرت اسامہ بن زید اور زید کو سر ڈھانپے ہوئے ایک ہی چادر میں دیکھا تھا جبکہ ان کے پیر کھلے ہوئے تھے تو کہا تھا کہ یہ ایک دوسرے سے ہیں یعنی باپ بیٹے ہیں۔اس سے نبی ﷺ خوش بھی ہوئے تھے۔

اثبات نسب کے لئے قیافہ پر اعتماد مختلف فیہ بھی ہے۔ بہر حال مذکورہ صورت

☆ اسلامک دعوت سینٹر، ڈومریا گنج، سدھارتھ نگر۔

میں D.N.A چیک اپ کا استعمال درست ہے۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے D.N.A چیک اپ کا شرعاً اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ جائے حادثہ پر ملنے والی نشانیاں قاتل کی بھی ہوسکتی ہیں اور شاطر قاتل دوسرے کا بال، تھوک یا بلغم چھوڑ سکتا ہے تاکہ تفتیش کاروں کا ذہن دوسروں کی طرف جائے، اس چیک اپ سے جرائم کی تحقیق کی جاسکتی ہے، لیکن اس سے حدود جاری نہیں کئے جاسکتے، کیونکہ ملنے والی نشانی مشکوک ہے اور شک وشبہ کی صورت میں حد نافذ نہیں ہوگا، حدیث میں ہے: "ادرؤوا الحدود بالشبھات"، "ادرؤوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم"۔

۳- زنا کے ثبوت میں بھی D.N.A چیک اپ کا اعتبار نہیں ہوگا، شریعت نے چار گواہوں، اعتراف یا قائم مقام اعتراف کو دلیل مانا ہے، مذکورہ چیک اپ میں غلطی کا احتمال ہے، ٹسٹ میں منی بدل سکتی ہے، نتیجہ اخذ کرنے میں غلطی ہوسکتی ہے۔ اس لئے یہ موجب شبہ ہے۔

۴- صورت مسئولہ میں قاضی یا متعلقہ محکمہ ملزم کو D.N.A چیک اپ کروانے پر مجبور کرسکتا ہے۔ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے اس بابت علماء کا جو متفقہ فیصلہ شائع کیا ہے۔ اس کی پہلی شق میں ہے: "بنا حدود اور قصاص والے جرائم کی تفتیش میں D.N.A چیک اپ پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں (جدید طبی ایجادات اور احکام: نیاز احمد عبدالحمید مدنی طیب پوری رص ۳۰)۔

جنیٹک چیک اپ:

۱- یہ شرعاً درست ہے، منفی نتیجہ آنے پر آسانی سے علاج کیا جاسکتا ہے۔

۲- اگر معلوم ہوجائے کہ جنین مشوہ الخلقت، ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہے تو اس بابت میری رائے یہ ہے کہ ۲۰ دن سے قبل اس کا اسقاط جائز ہوگا۔

۳- یہ درست نہیں ہے۔

۴- اس کی کوئی حاجت نہیں، اس سے تقدیر پر ایمان کمزور ہوگا اور آدمی توہمات کا شکار ہوسکتا ہے۔

۵- اگر اس چیک اپ کے ذریعہ یقینی طور پر معلوم ہوجائے کہ فلاں کے اندر جنون ہے اور اس کا علاج ناممکن ہے تو اس رپورٹ پر نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

اسٹیم خلیہ:

۱- اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ انسانی عرف و عادت میں بہت سے فقہی مسائل ہیں جن میں اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔

۲- بعض عرب علماء نے کلوننگ کی تو مخالفت کی ہے لیکن مشوہ الخلقت اعضاء کی پیوند کاری کے لئے اعضاء کو بنانے کا فتوی دیا ہے۔

ویسے یہ اللہ کی تخلیق میں مداخلت اور مشابہت ہے، اس کو شریعت نے مضاہاۃ کہا ہے، مشابہت ہی کی وجہ سے شریعت نے ذی روح کی تصورکشی حرام قرار دی ہے، اس بابت "الذین یضاهؤون خلق الله" کا لفظ آیا ہے، مصورین کو شدید عذاب کی دھمکی دی گئی ہے، اگر یہ جائز نہیں ہے تو وہ کیسے جائز ہوگا۔

۳- یہ عمل بھی درست نہیں معلوم ہوتا۔

۴- بظاہر اس میں کوئی قباحت نہیں محسوس ہوتی۔

۵- ایسا کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا، سیلس چاہے زوجین کے ہوں یا اجنبی کے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل

مفتی تنظیم عالم قاسمی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر کسی بچہ کے بارے میں مختلف دعویدار ہوں تو ڈی این اے ٹسٹ کرانے سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ کیا اس کے لئے فراش ثابت ہے یا نہیں؟ اگر فراش ثابت ہو تو بچہ صاحب فراش کی طرف منسوب ہوگا، اگرچہ ڈی این اے ٹسٹ اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ثبوت نسب کے لئے رسول اللہ ﷺ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے:

"**الولد للفراش**" (صحیح بخاری ۲/ ۱۰۰۱)۔

(نومولود صاحب فراش کے لئے ہے)۔

حدیث کا مفہوم ظاہر اور سہل اصول پر مبنی ہے، جس میں کوئی پیچیدگی نہیں، یعنی جس عورت کا شوہر موجود ہو اس عورت سے پیدا ہونے والے تمام بچے اسی شوہر کی طرف منسوب ہوں گے، خواہ عورت زنا سے ہی حاملہ کیوں نہ ہو، البتہ اگر شوہر انکار کردے تو پھر لعان کے احکام جاری ہوں گے۔ مگر یہ مسئلہ اس وقت پیچیدہ ہو جاتا ہے جب کسی بچہ کا فراش ثابت نہ ہو، جیسے کوئی نومولود بچہ کسی جھاڑی میں پایا جائے، یا سیلاب اور سونامی لہروں کے نتیجہ میں کوئی بچہ حاصل ہو اور بعد میں اس بچہ کے مختلف دعویدار پیدا ہو جائیں، تو ایسے وقت میں ڈی این اے ٹسٹ قابل اعتبار

☆ استاذ دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

ہوگا، جس کے بارے میں ماہرین اطباء، سائنسدانوں نے اطمینان کا اظہار کیا ہے کہ خلیات کی یکسانیت سے بچہ کے باپ کا پتہ لگایا جا سکتا ہے، عدم ثبوت فراش کے وقت ڈی این اے ٹسٹ فراش کا قائم مقام ہوگا، اور ٹسٹ جس کے حق میں ہو اسی کو بچہ سپرد کر دیا جائے گا۔

۲- قتل کی سزا اسلام میں قتل ہے، اسکے ثبوت کے لئے شریعت نے واضح اور بین دلیل کا مطالبہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ صحت عقل کے ساتھ قاتل خود قتل کا اقرار کر لے، یا دو مرد گواہ قاضی کے سامنے اس کی شہادت دیں تو جرم ثابت ہوگا ورنہ نہیں، سورہ بقرہ/ ۲۸۲ میں ارشاد ہے:

"واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان"۔

(اور مردوں میں سے دو گواہ مقرر کرلو، اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے)۔

حدود کا مسئلہ چونکہ بہت اہم ہے اس لئے اس کے ثبوت کے لئے شریعت کے مقرر کردہ نصاب شہادت (دو مرد) کا ہونا ضروری ہے، اگر نصاب شہادت نہ پایا گیا تو حد جاری نہیں کی جائے گی، اور نہ ہی جرم ثابت ہوگا، اور اس باب میں شریعت کا مقرر کردہ اصول ہی معتبر ہوگا، ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ شناخت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، چونکہ اس میں غلط ہونے کا بھی امکان ہے، اور شبہات سے حدود و جرائم کا لعدم ہو جاتے ہیں، لہذا اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست نہیں ہے۔

۳ (الف): اسی طرح زنا کے ثبوت کے لئے شریعت نے چار عینی گواہوں کا ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

"فاستشهدوا عليهن أربعة منكم" (سورۂ نساء: ۱۵)۔

اگر شہادت کا نصاب مکمل نہ ہو، یا شاہدین میں شہادت کی شرطیں نہ پائی جائیں تو زنا

ثابت نہیں ہوگا، چونکہ شریعت کی طرف سے یہ اصول متعین ہے اس لئے اسی پر عمل ہوگا، یہ طریقہ نہایت سہل اور بے شمار حکمتوں پر مبنی ہے، اس لئے زنا کے ثبوت کے لئے قاضی گواہوں کے مطالبہ کی طرف متوجہ ہوگا، اس باب میں ٹسٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ہاں البتہ ٹسٹ سے تائید اور جانچنے کا کام لیا جاسکتا ہے، ٹسٹ بذات خود مثبت یا منفی کا کام نہیں کرسکتا ہے، اگر گواہوں کے ذریعہ کسی زانی کا پتہ چلے اور ٹسٹ کسی دوسرے شخص کے بارے میں نشاندہی کرے تو ایسے موقع پر ٹسٹ کالعدم سمجھا جائے گا، خلاصہ یہ کہ جہاں شریعت کی طرف سے کوئی اصول متعین ہے وہاں اس اصول پر عمل کیا جائے گا، اور اگر کسی موقع پر اصول دستیاب نہ ہو تو پھر ایسی جگہ تکنیکی اور مشینی ٹسٹ وغیرہ کا سہارا لیا جائے گا۔

زنا کے باب میں اس طرف بھی نظر رہنی چاہئے کہ اس جرم کی پردہ پوشی عام حالت میں مستحب ہے تاکہ ایک مسلمان عورت بے حیائی سے موسوم نہ ہوجائے، اس سے زندگی اور معاشرہ کے بہت سارے امور متعلق ہیں، یہ تمام اس کے نتیجہ میں متاثر ہوگا، چار عینی گواہی کے شرط لگانے میں یہی حکمت پوشیدہ ہے۔

"ولأن فی اشتراط الأربعة یتحقق معنی الستر وھو مندوب ا لیه والا شاعة ضده" (ہدایہ ۲/ ۴۸۷)۔

اور اگر زنا کے ثبوت کا معیار ٹسٹ کو قرار دیا جائے تو ہر کسی شخص کو فوراً مجرم ثابت کردیا جائے گا اور یہ مزاج شریعت کے خلاف ہے، یہی وجہ ہے کہ سکر، نشہ، جنون، خطا وغیرہ کے ذریعہ احکام بدل جاتے ہیں۔

ب- اجتماعی آبروریزی میں ٹسٹ چونکہ خود کمزور ہوتا ہے، اس لئے بدرجہ اولی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

۴- جن امور میں ٹسٹ معتبر ہے ان میں بعض وہ ملزمین جو ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہیں

انہیں قاضی ڈی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور کرسکتا ہے، اور اگر ٹسٹ معتبر نہیں ہے تو مجبور بھی نہیں کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا: یا رسول اللہ! انصار کی ایک عورت سے میں نکاح کرنا چاہتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نکاح سے پہلے اس عورت کو دیکھ لو، اس لئے کہ انصار عورتوں کی آنکھوں میں کچھ خرابی ہوتی ہے (مشکوۃ رص ۲۸۶)۔

نکاح کا اہم مقصد زوجین کو خوشگوار زندگی فراہم کرنا اور دونوں کے مابین تعلقات کو بہتر بنانا ہے، تاکہ دونوں سکون کے ساتھ باہمی زندگی گزار سکیں اور آپسی رنجش کی وجہ سے ازدواجی زندگی متاثر نہ ہو، اس لئے نکاح سے پہلے آپ ﷺ نے لڑکی کو دیکھ لینے کی ہدایت دی تاکہ نکاح دیرپا ثابت ہو اور ازدواجی تعلقات بہتر سے بہتر ہو سکیں، اگر غور کیا جائے تو جنیٹک ٹسٹ سے یہ مقصد اعلی پیمانہ پر حاصل ہوتا ہے، آنکھ سے دیکھنے میں صرف چہرہ کی شکل معلوم ہو سکتی ہے لیکن اس ٹسٹ کے ذریعہ موروثی بیماری یا قوت تولید سے محروم ہونے اور نہ ہونے کا پتہ چل جاتا ہے جو دائمی نکاح کا بنیادی عنصر ہے، اگر ٹسٹ نہ کرایا گیا اور نکاح کے بعد ان امراض یا عدم قوت تولید کی وجہ سے طلاق دے دی گئی تو عورت کی زندگی مزید خراب ہو جائے گی، ساتھ ہی شوہر اور دوسرے ارکان خاندان پریشان ہوں گے، اس لئے بہتر ہے کہ پہلے ہی روک لگادی جائے اور ناخوشگوار حالات سامنے نہ آئیں، گویا یہ ٹسٹ مذکورہ حدیث کے مقصد کے لئے مؤید ہے مخالف نہیں، اس لئے یہ ٹسٹ نکاح سے پہلے درست ہے۔

۲- جسم میں روح ڈالنے سے قبل حضرات فقہاء نے بعض اعذار کی بنیاد پر اسقاط حمل کو جائز قرار دیا ہے، جیسے ولادت کے بعد فوراً حمل ٹھہر گیا ہو اور حمل کی وجہ سے دودھ خشک ہونے کا

اندیشہ ہو، یا عورت اتنی کمزور ہو کہ اس کی صحت حمل یا ولادت کا متحمل نہ ہو، یا دو بچوں کے درمیان مناسب فاصلہ مقصود ہو، تو حمل میں جان پڑنے یعنی چار مہینہ سے پہلے پہلے حمل کو ساقط کرایا جا سکتا ہے، ظاہر ہے کہ بچہ کا ناقص العقل ہونا اور ناقص الاعضاء ہونا یہ مذکورہ اعذار سے ہزار درجہ بڑا عذر ہے، اس کی تکلیف اور مشقت والدین کو تا حیات ہوتی رہے گی، اس لئے اگر سائنسی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ کسی موروثی مرض کا شکار ہے، ناقص العقل یا ناقص الخلقت ہے تو اس کو چار ماہ سے قبل تک ساقط کرانے کی گنجائش ہے۔ شامی میں ہے:

"وفی الذخیرة: لو أرادت ا لقاء الماء بعد وصوله ا لی الرحم قالوا ا ن مضت مدة ینفخ فیه الروح لا یباح لها وقبله اختلف المشائخ فیه والنفخ مقدر بمائة وعشرین یوما بالحدیث" (شامی ۵/ ۴۲۹)۔

درمختار میں ایک جگہ ہے:

"ویکره أن تسقی لا سقاط حملها وجاز لعذر حیث لا یتصور (درمختار مع الشامی ۵/ ۳۷۹)۔

۳- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ اگر یقینی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگلی نسل میں خطرناک موروثی امراض مثلاً اپاہج ہونا، ذہنی ناکارہ پن، جسم کا عمر کے اعتبار سے نشو ونما نہ پانا وغیرہ کے امکانات ہیں تو ان امراض سے تحفظ کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے اور عارضی طور پر سلسلہ تولید کو روک دینے کی گنجائش ہوگی، اس کی نظیر وہ صورت ہے جب ماحول کے بگاڑ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو بعض فقہاء کرام عزل کی اجازت دیتے ہیں:

"رجل عزل عن امرأته بغیر ا ذنها لما یخاف من الولد السوء فی هذا الزمان فظاهر جواب الکتاب أن لا یسعه وذکر هنا یسعه لسوء هذ الزمان کذا فی الکبری" (عالمگیری ۴/ ۱۱۲)۔

ظاہر ہے کہ جب لڑکے کے اخلاقی فساد کے خوف سے عزل کے ذریعہ ولادت کو روکنے کی اجازت دی ہے تو ماقبل میں مذکور خوفناک امراض کی بنیاد پر بدرجہ اولی اس کی اجازت ہوگی جو باپ کے لئے مستقل ذہنی الجھن، کوفت اوراذیت کا سبب ہوگا۔

۴- چار ماہ سے قبل یا اس کے بعد جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ جنین کی کمزوری معلوم کی جاسکتی ہے، البتہ چار ماہ سے قبل اسقاط کی گنجائش ہے اور چار ماہ کے بعد اسقاط قطعاً حرام ہے۔

۵- جنون کی تعریف علامہ جرجانیؒ نے ان الفاظ میں کی ہے:

"هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً" (التعریفات / ۱۰۷)۔

یعنی عقل اس درجہ فاسد ہوجائے کہ اس کے اکثر اقوال وافعال عام انسانی عقلوں کے خلاف واقع ہوں، وہ ایسی حرکت کرے یا ایسی بات بولے جس میں مبتلا شخص کو عرف میں پاگل تصور کیا جاتا ہے، جنون اور پاگل پن کے ظاہری علامات اگر دکھائی دیں تو جنیٹک ٹسٹ کو مؤید قرار دے کر فسخ نکاح کے شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے قاضی فسخ نکاح کرسکتا ہے۔

لیکن اگر ٹسٹ کے ذریعہ پاگل پن کا اظہار ہو اور ظاہری طور پر اس کے حرکات وسکنات اور اقوال سے جنون کا پتہ نہ چلتا ہو تو محض ٹسٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا نعمت اللہ قاسمی ☆

۱- فراش، شہادت، استلحاق اور لعان کے ماسوا بہت سی صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار ہوگا، ماسوا صورتیں جو نزاعی ہوں یا شبہات کی صورتیں ہوں۔

۲- قاتل کی شناخت میں ڈی این اے ٹسٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

۳- زنا کے ثبوت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، خواہ زنا انفرادی ہو یا اجتماعی۔

۴- جرم (زنا، قتل) اجتماعی ہو یا انفرادی جب جرم کے ثبوت میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار ہی نہیں ہے تو بعض متہم کے ٹسٹ کرالینے سے دوسرے بعض پر ٹسٹ کرانا لازم نہیں ہوگا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے مقصود توالد وتناسل کے ساتھ عفت و پاکدامنی، سکون واطمینان، ہمدردی وغمخواری اور ایک دوسرے کا سہارا بننا بھی ہے، اگر نکاح سے قبل جنیٹک ٹسٹ کرانے کی ترغیب دی جائے تو یہ انسانیت کے لئے تباہ کن ثابت ہوگا، اس لئے اس ٹسٹ کی حوصلہ افزائی نہ کی جائے، بلکہ اسے ناجائز قرار دیا جائے۔

☆ جامعہ اسلامیہ دارالعلوم، ملیا، گوگری جمالپور، کھگڑیا، بہار۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کا ٹسٹ کرانا اس کے علاج کے مقصد سے ہو تو جائز ہے اور اگر اس کے اسقاط کے مقصد سے ہو تو ناجائز ہے، ہاں اگر جنین سے حاملہ کے جان کو خطرہ ہو تو چار ماہ سے قبل قبل اسقاط کی اجازت ہے۔

۳- سلسلہ تولید کو روک دینے کے مقصد سے جنیٹک ٹسٹ کرانا قطعاً ناجائز ہے۔

۴- اگر جنون کی کیفیت بھی مشاہد ہو تو مزید اطمینان کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرایا جا سکتا ہے، لیکن بر بنائے جنون فسخ نکاح کے جو شرائط ہیں انہیں ملحوظ خاطر رکھنا ہوگا۔

جنینی اسٹیم خلیے:

۱- رحم میں داخل منی اور انڈا کے مانند جنینی اسٹیم سیلز (خلیے) میں اگرچہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت ہے لیکن بالفعل وہ انسان نہیں ہے، اس لئے بالفعل وہ ذی روح اور قابل احترام تسلیم نہیں کیا جائے گا، یہ علاحدہ بات ہے کہ جرائم کے سد باب کے لئے اسٹیم خلیے رحم میں داخل شدہ منی اور انڈا کے اتلاف کی صورت میں تاوان لازم کیا جائے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنا انسانی حرمت کے خلاف ہے، ساتھ ہی جنین کے وجود کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، اس لئے یہ صورت تو قطعاً جائز نہیں ہے۔ رہے اسقاط شدہ جنین تو اس سے بھی اسٹیم سیل لینا جائز نہیں ہے کہ یہ بھی انسانی حرمت کے خلاف ہے، نیز اگر یہ سلسلہ دراز ہوا تو نہ صرف یہ کہ جنین (جو مردہ پیدا ہوا) بلکہ زندہ پیدا ہو کر مر جانے والے بچے کی تجہیز و تکفین کا قصہ بھی ختم ہو جائے گا، کہ ایسے بچوں کی خرید و فروخت شروع ہو جائے گی، علاج کے مقصد سے دوسرے جائز وسائل فراہم کرنے کی سعی کر[illegible] چاہئے۔

۳- انسان سے اسٹیم سیل کے حصول کا جواز، جزو انسانی کی خرید و فروخت کا دروازہ کھولے گا، اس لئے اس عاجز کے فہم نارسا کے مطابق یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔

۴- بچہ کے نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے تعلق سے سوال میں درج ہے کہ ایک فیصد سے بھی کم بچہ کی جان کو یا اسے مرض ہونے کا خطرہ رہتا ہے، اگر یہی صورت حال ہے تو پھر نال سے اسٹیم سیل لینا درست ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کا استقرار ناجائز نطفہ سے تو جائز ہی نہیں ہے، تاہم ٹسٹ ٹیوب (خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز) میں پرورش پانے والے جنین سے متعلق بھی وہی حکم ہوگا جو مادر رحم میں پرورش پانے والے جنین سے متعلق بیان کیا گیا۔

☆☆☆

مناقشہ :

جنیٹک سائنس

مولانا عتیق احمد بستوی:

الحمد لله و كفى وسلام على عباده الذين اصطفى، اما بعد!

جنیٹک سائنس کا موضوع بہت ہی فنی موضوع ہے، اور پہلا کام تصور مسئلہ کا ہے کہ سمجھا جائے کہ فنی لحاظ سے سوال کیا ہے اور جنیٹک سائنس، ڈی این اے ٹسٹ وغیرہ کیا چیزیں ہیں، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ فقہ اکیڈمی کا یہ دستور رہا ہے کہ جب بھی اس طرح کے موضوعات ہمارے سمینار میں زیر بحث آئے ہیں، تو ان موضوعات سے متعلق کچھ فنی معلومات علماء کو فراہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور یہ بھی سعی کی گئی ہے کہ اجلاس کے موقع پر اس موضوع کے بعض ماہرین بھی موجود رہیں تا کہ ان کے ذریعہ سے ہم اس مسئلہ کو سمجھ سکیں کہ صورت حال کیا ہے؟ اور جس مسئلہ پر ہمیں غور کرنا اور حکم شرعی ثابت کرنا ہے اس مسئلہ کی پوری تفہیم ہمارے سامنے ہو جائے، ظاہر بات ہے کہ یہ بہت بنیادی کام ہے، مسئلہ کی صحیح صورتحال سمجھنے کو تصویر مسئلہ کہا جاتا ہے، اور اس میں ہم کو اس فن کے ماہرین سے بہت تعاون ملتا ہے، پہلے زمانہ میں علوم وفنون بھی اتنے مبسوط اور شاخ در شاخ نہیں تھے، ہر مسئلہ کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات علماء کو بھی ہوا کرتی تھیں، لیکن اب جنیٹک سائنس کے مسائل ہوں یا میڈیکل سائنس کے مسائل یا سماجیات کے مسائل ہوں، اس میں اتنی شاخیں پیدا ہوگئی ہیں کہ ایک عالم ان تمام چیزوں پر براہ راست تخصص یا ان کا براہ راست مطالعہ کرے یہ بہت مشکل ہے لیکن اس کے باوجود یہ کوشش ہوئی

چاہئے کہ ہمارے کچھ علماء فراغت کے مرحلہ کے بعد جن کو اللہ نے ذہانت دی ہے عزم وحوصلہ ہے خود ایسے موضوعات کو اپنا موضوع بنا کر اس کا مطالعہ کریں اس کو پڑھیں، ایک عالم اگر کسی موضوع کو سوچ کر براہ راست اس کو پڑھ کر علماء کے سامنے اس کو پیش کرے تو اس کا سمجھنا بڑا آسان ہو جاتا ہے لیکن جب تک یہ صورت حال نہیں ہے اس وقت تک یہ ضروری ہے کہ اس طرح کے پیچیدہ مسائل میں ہم ماہرین سے مدد لیں، اور صورت حال کو سمجھنے کے لئے ان سے رابطہ قائم کریں، اس وقت آپ کے درمیان دو ماہرین موجود ہیں، ڈی این اے ٹسٹ کے اور جنیٹک سائنس وغیرہ کے موضوعات کے تعلق سے دنیا کی باتیں آپ کے سامنے پیش کریں گے، ان کی گفتگو کے بعد انشاء اللہ آپ کو سوالات کا کچھ موقع ہوگا، آپ ماہرین سے وضاحت کرواسکتے ہیں۔

میں پہلے جناب پروفیسر سید مسعود احمد صاحب علی گڑھ کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ اس موضوع کے بارے میں فنی معلومات علماء کے سامنے پیش فرمائیں:

پروفیسر سید مسعود احمد:

میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبہ بایوکمیسٹری میں استاد ہوں، اور میرا ریسرچ کا موضوع (Molecular Level) یعنی سالماتی اسکیل پر حیات کا تجزیہ کرنا ہے۔ اور علم التوارث جنیٹک کے تعلق سے جو جدید تحقیقاتیں ہیں، ان کو پیش کرنا ہے۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تین موضوعات پر علماء کرام کے سامنے کچھ گفتگو کروں، پہلا موضوع جو آج کل پریس میں بہت چھایا رہتا ہے، وہ ہے ڈی این اے ٹسٹ، مختلف قسم کے قانون، کیسیز ہمارے سامنے آئے ہیں اور اس میں اس ٹسٹ کی مدد لی گئی ہے، مغرب میں یہ بہت عام ہے۔

ایک دوسرا موضوع ہے جس کو ہم جنیٹک ٹسٹ یا جنیٹک کاؤنسلنگ کہتے ہیں، اس میں ایک تو خاندانی منصوبہ بندی ہوتی ہے لیکن وہ نہیں جو کہ ہمارے ہندوستان میں مشہور ہے یا جو معنی

لئے جاتے ہیں، منصوبہ بندی کے یہ معنی یہاں بالکل نہیں، بلکہ یہ سمجھئے کہ جنیٹک سائنس کے مطابق اپنی نسل کو بہترین انداز میں قائم رکھنے کے لئے جو منصوبہ بندی کی جاتی ہے اس کی بات میں کر رہا ہوں، اس میں کاؤنسلنگ کی جاتی ہے، ماہرین فن اس پر بات کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ زوجین کے آگے آنے والی نسلوں میں کیا کیا امراض پیدا ہونے کے امکانات ہیں، وہ بالکل نہیں کہتے آپ سے کہ آپ کیا کریں گے، بلکہ وہ آپ کے سامنے مسئلہ کو رکھ دیتے ہیں کہ یہ آپ کا ٹسٹ ہوا، اس ٹسٹ کی روشنی میں آپ کے اندر فلاں فلاں بیماریوں کے امکانات پائے جاتے ہیں اور ہیں، تو آپ اگلی نسل میں بھی اس کو منتقل کریں گے، تو اب آپ جیسا چاہیں ویسا کیجئے، وہ آپ کو مجبور نہیں کرتے، اور اگر آپ اس کے لئے یعنی اگلی نسل کو ان بیماریوں کے باوجود بھی چاہتے ہیں کہ دنیا میں آئے تو پھر وہ بتاتے ہیں کہ ان پر کیسے ہم قابو پا سکتے ہیں، ان کے کس قسم کے علاج یا کس طرح کے مشورے اور تدابیر آپ اختیار کر سکتے ہیں، یہ ہے کاؤنسلنگ، یہ تھا موضوع نمبر دو اور محور نمبر ۳ جو میں اپنے آرٹیکل میں لکھا بھی ہے وہ ہے اسٹیم سیل کے ریسرچ کے تعلق سے، اسٹیم سیل مغرب میں اس وقت موضوع بحث بن گیا ہے، اور قانونی بہت سی پیچیدگیاں ہیں اور خاص طور سے چرچ کی طرف سے اس پر قسم قسم کے سوالات پیدا ہوئے ہیں، محض چھوٹی سی بات یہ ہے کہ اسٹیم سیل کا مقصد یہ ہے کہ اگر ایک خلیہ لے لیا جائے اور اس سے پورا عضو بنایا جائے، وہ خلیہ کہاں سے لیا جائے، اس کے جواز کے کیا موزوں طریقے ہوں گے، اور اس خلیہ کے عضو بنانے میں جو پروسیس ہوتا ہے وہ جائز ہے یا ناجائز، اس کی روشنی میں ہم لوگ گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

بنیادی طور پر جنیٹک سائنس علم التوارث ہے، وہ اللہ کی اس صفت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اللہ تعالی نے ہر چیز کو اندازے سے پیدا کیا، "[ا]ن کل شیٔ خلقناہ بقدر بہت سی قرآن پاک کی آیتیں ہیں، سوال یہ ہے کہ وہ تخمینہ وہ اندازہ وہ نیچر کیا ہے، سائنس داں مادی طور پر ان چیزوں کو دیکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ وہ چیز خارج میں نہیں ہوتی بلکہ داخل میں ہوتی ہے،

بہر حال مجھے اس سے بحث نہیں ہے، اللہ تعالیٰ تو ہے ہی اس میں دورائے نہیں ہے، وہ خارج میں ہے یا داخل میں ہے، اس سے آپ کے نفس مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ یہاں پر بحث کا موضوع نہیں ہے، سائنس داں جو یہ کہتے ہیں، وہ داخل میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جو کلمہ کن کہا جو امر کیا، بچہ کے ذریعہ سے اس سے وہ پہلے ہی خلیہ میں جس وقت وہ نطفہ مرکب بنا، اسی وقت اللہ تعالیٰ نے ڈال دیا، تو مادی کوئی چیز ہوگی، وہ کہتے ہیں وہ جس شکل میں ہے، اس کو ڈی این اے کہتے ہیں، یہ وہ سالمہ جو کہ انسان بلکہ تمام جانداروں کی ساری خصوصیات کا علم رکھتا ہے، اپنے اندر، ہم اپنے شکل کیسے ہیں، اپنے مزاج میں کیسے ہیں، اپنی قد وقامت میں کیسے ہیں، ہماری نفسیات کیا ہیں بہت سی چیزیں ہیں اور ہم اپنے والدین سے مشابہت رکھتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ ہمارے والد اور ہماری والدہ دونوں جو ہیں ایک ایک سالمہ ہمیں دے دیتے ہیں، تو اسی کو علم التوارث کہا گیا ہے، چونکہ یہ والدین سے اولاد سے منتقل ہوتا ہے، شاید میرا آرٹیکل آپ لوگوں کے پاس ہوگا اس میں ملاحظہ کیجئے گا کہ جینیک کاؤنسلنگ کے تعلق سے سوال رکھا تھا کہ ایک تو شادی سے پہلے کا مسئلہ ہے اور ایک شادی کے بعد کا مسئلہ ہے، اس وقت میں اتنا واضح نہیں کر پایا تھا لیکن اب واضح کر رہا ہوں۔ شادی سے پہلے کاؤنسلنگ اس کے بعد، میں نے جو کہا تھا وہ شادی کے بعد کی کاؤنسلنگ مراد ہے، اسی لیے میں نے زوجین کا لفظ لکھا تھا، اور اسلامی نقطہ نظر سے زوجین با قاعدہ نکاح کے بعد ہی ہوتے ہیں کچھ لوگوں نے نکاح سے پہلے کی کاؤنسلنگ کے بارے میں سوال کیا ہے تو مولانا نے اس کا جواب دیا، بہر حال ہمارے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ نکاح سے پہلے ہم زوجین نہیں کہتے ہیں۔ بہر حال میں نے یہ سوال اٹھایا ہے اس میں کہ اگر کاؤنسلنگ کی جائے تو بذات خود کاؤنسلنگ جائز ہے یا نہیں؟ ایک فیملی پلاننگ ہے، وہ فیملی پلاننگ نہیں جو ہندوستان میں ہوتی ہے بلکہ وہ فیملی پلاننگ جس کے ذریعہ سے اگلی نسل کے ہونے یا نہ ہونے کے تعلق سے منصوبہ بندی کی جاتی ہے، اور اس کے اندر جو کمزوریاں ہو سکتی ہیں اس کی روشنی میں اس کے پرورش کے مسائل کے تعلق سے، اور اس کے پری ونشن یعنی روک تھام کے

تعلق سے بھی، اور یہ حق زوجین کو ملتا ہے، چاہیں تو وہ بالکل مانع حمل تدابیر اختیار کریں، چاہیں تو آگے جا کر کے جب کنسپشن ہو جائے تو اس کو اسقاط کرادیں یہ ان کا معاملہ ہے۔ تو دو سوال ہوئے: ایک سوال ہے کہ جنیٹک سائنس کیا جائز ہے کہ ناجائز۔ (۲) دوسرا سوال ہے کہ مانع حمل تدابیر اختیار کرنا اس کاؤنسلنگ کی روشنی میں جائز ہے کہ ناجائز۔ پھر یہ کہ جنیٹک سائنس اتنا آگے پہنچ چکا ہے کہ وہ جنین جو ابھی ایک مہینہ کا ہے، تین مہینے کی بات نہیں کر رہا ہوں، اس کے ہر مرض کو اس وقت بھی ٹسٹ کر کے بتا دیتی ہے، اسقاط کی تو بعد میں چار مہینوں تک اجازت دیتے ہیں، میں کہہ رہا ہوں کہ ایک مہینے میں ہی ہونے والا بچہ 20 سال بعد یا 10 دس سال بعد یا 5 سال بعد فلاں مرض کا شکار ہو جائے گا، بظاہر آپ کے اصول کے مطابق جنین بالکل ٹھیک ہے، حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ ان روشنیوں میں جس کو اسلامی شریعت کہتی ہے بالکل نارمل ہوتا ہے، بچہ دو تین سال تک بھی نارمل رہتا ہے۔ اچانک اس پر مرض کا حملہ ہوتا ہے یا ہلکے ہلکے اس کے اندر مرض ہوتا ہے پتہ نہیں چلتا اور پھر وہ مرض بڑھ جاتا ہے اور اس کے بعد انتقال کر جاتا ہے، یا سر وغیرہ بڑا ہونے لگتا ہے یا نفسیاتی، جسمانی، خلقی بیماری پیدا ہو جاتی ہیں۔ تو اب میرا سوال یہ ہے کہ کیا اس جنین کا اسقاط جائز ہے جو بظاہر بالکل نارمل ہے لیکن 3 سال 4 سال 5 سال یا پھر 6 سال بعد اس کے اندر مرض پیدا ہوگا۔ ایک سال تک وہ بچہ بظاہر ٹھیک ہوگا پیدائش کے بعد بھی، اب کیا اسقاط جنین جائز ہے۔ اس پر بھی سوچنے کی ضرورت ہے۔

اسٹم سیل کے تعلق سے میں نے بات رکھی تھی، اس میں میں نے چند ایک سوال رکھے ہیں، اس میں یہ ہے کہ کوئی ناجائز چیز، ناجائز طریقہ، چیز اور طریقے دو چیزیں ہیں: ناجائز چیز لی جائے، یا ناجائز طریقہ اختیار کیا جائے اور پھر عضو بنایا جائے جیسے گردہ اور دل وغیرہ تو اسلام میں اضطرار کی وجہ سے تو جواز کا فتویٰ آپ لوگ دیں گے۔

میں نے جو سوالات آپ حضرات کے سامنے رکھے ہیں اس کو پڑھ کر سنا دیتا ہوں۔

اس کائنات میں ہر شخص اپنے والدین سے مشابہت رکھتے ہوئے اپنی انفرادیت

رکھتا ہے، اس انفرادیت اور مشابہت کی تفصیل علم التوارث یعنی جنیٹک کا موضوع ہے، اس علم نے گذشتہ 50 سالوں سے خاصی ترقی کی ہے اور اسی علم کا استعمال D.N.A. ٹسٹ میں ہوتا ہے۔

لہذا اس ٹسٹ میں غلطی کے امکانات بہت ہی کم ہیں، یہی وجہ ہے کہ دور حاضر میں مغربی ماہرین قانون نے اس ٹسٹ کی اہمیت وسند تسلیم کرلی۔ اس کو قانونی طور پر معتبر مانتے ہیں، چنانچہ قانونی نزاعات اور جرم وسزا کے معاملات میں اس ٹسٹ کو بنیاد بنا کر فیصلے کئے جارہے ہیں مغرب میں اس پس منظر میں شریعت اسلامی تفتیش جرم میں تکنیکی طریقوں کو کیا حیثیت دیتی ہے۔ پھر تکنیکی خوبی وخرابی کے ذیل میں ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ وہ تکنیک بذات خود کس حد تک غلطی سے مبرا ہے، اس لیے ٹسٹ کرنے والا پوری ایمانداری کے باوجود وہ سمپل جو لگاتا ہے اس میں لیبلنگ کرتا ہے، پروسیسنگ کرتا ہے، وغیرہ وغیرہ، مگر اس میں غلطی سے غلطی ہوگئی اور ہو بھی جاتا ہے کہ ایک سمپل دوسرے سے مل جاتا ہے، اس کو ہم لوگ جانتے اور مانتے بھی ہیں، اور تیسرے یہ کہ سمپل کی وافر مقدار کیا ہونی چاہئے اور اس مقدار کی کمی بیشی سے ٹسٹ کے نتیجہ پر کیا اثر پڑتا ہے جیسے وقوع واردات پر ایک بال ملا، اس کو اٹھالیا، اس کو ٹسٹ کرتے ہیں، اب کیا اس بال کے اندر جو D.N.A. آیا وہ بھی وافر مقدار ہے یا اس کو صحیح ٹسٹ کرے گا یا نہیں کرے گا، اس کو بھی ہم لوگ بتادیتے ہیں کہ اس میں اتنی غلطی کے امکانات ہوسکتے ہیں۔ اگر زیادہ سمپل لیا جائے تو امکانات کم ہیں، اور اگر کم لیا ہے تو زیادہ امکانات ہیں۔ اس کو بھی ہم لوگ ٹیکنیکلی بتاتے ہیں، بلکہ ان کی کمی کا ہم لوگ بھی خیال رکھتے ہیں۔ ٹیکنیکل طور پر سد باب کا طریقہ کہ اس میں اتنی اتنی غلطی کے امکانات ہیں۔ ان تمام تکنیکی خامیوں کو اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے، پوری طرح نہیں، کہ فورنسک سمپل کہ ایک کے بجائے دو الگ الگ جگہوں پر جانچ کے لیے دئے جائیں، وہی سمپل ہے دو الگ الگ پوٹلی میں الگ الگ طریقوں سے دیئے جائیں۔ پھر ملزم اپنے سمپل کی جانچ اپنے طریقہ سے کرتا ہے۔ اگر تینوں جانچیں ماہرین فن کے نزدیک پوری طرح یکساں ہوجائیں تو سمجھا جائے گا کہ جانچ میں کوئی تکنیکی سقم نہیں رہا۔ تو تکنیکی سقم کو دور کرنے کے ہمارے پاس

طریقے ہیں۔آپ ان سے سوال کیجئے کیا ایسا ہوا یا نہیں۔

جینیک ٹسٹ کے بارے میں میں بتا چکا ہوں کہ اب وہ اتنی ترقی کرگئی ہے کہ وہ رحم مادر میں نشو ونما پانے والے جنین بلکہ اس سے پہلے کی حالت علقہ کے وقت ٹسٹ کے ذریعہ یہ معلوم کرنا ممکن ہوگیا ہے کہ وہ جنین نارمل طریقے سے عالم وجود میں بحیثیت انسان آکر بلکہ چند سالوں تک بظاہر صحت مند رہنے کے بعد بھی فلاں موذی اور دائمی اور خلقی بیماری کا شکار ہو جائے گا، اس علم کی روشنی میں مغربی ممالک میں جینیک کاؤنسلنگ کا طریقہ مروج ہوا۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ اولاً کسی موہوم یا حقیقی اندیشے کے پیش نظر کیا اسقاط جنین جائز ہے، موہوم بھی ہوسکتا ہے وہ حقیقی بھی ہوسکتا ہے، لیکن مرض ولادت کے کئی سال بعد ظاہر ہوگا، مگر بچہ پیدائش کے وقت صحت مند ہوگا۔ ثانیاً کیا کسی دور افتادہ بیماری کے پیش نظر اسلام منع حمل کی اجازت دیتا ہے۔ بیماری آگے ہوگی، ابھی نہیں، ثالثاً والدین کو ان کے بچوں میں ان موروثی بیماریوں کے منتقل ہونے کے امکانات معلوم کرنے کے لیے کیا جینیک کاؤنسلنگ کی اجازت اسلام دیتا ہے؟۔ خصوصاً یہ ذہن میں رکھتے ہوئے کہ ماہر فن حفظ ماتقدم اور بچاؤ کی تدابیر سے بحث کرتا ہے اور وہ صرف مشورہ دینے کا مجاز ہے، فیصلہ کلائنٹ خود کرتا ہے، مزید برآں اس سلسلے میں زوجین کے فیصلے میں شریعت کن اخلاقی حدود کی یاددہانی ضروری سمجھتی ہے، یعنی اگر مان لیجئے یہ بات بہت اہم ہے کہ شریعت ان بنیادی اصولوں کو کاؤنسلر کے سامنے رکھتی ہے وہ بتائیں، یہ چیزیں ذہن میں ہونی چاہئیں، جیسا کہ آجکل دنیا میں پاپولیشن کم ہو کیونکہ کھانے پر مسئلہ پڑ رہا ہے، تو اسلام اس بنیاد پر پاپولیشن کم کرنے کی اجازت دیتا ہے؟، یہ بتانا مقصد تھا یہاں پر کہ وہ ہمارے ذہن میں جو سوالات ہیں کہ ان میں یہ نقصانات اور یہ نقصانات ہوں گے وغیرہ وغیرہ، تو کیا اسلام ان کی روشنی میں بھی اجازت دیتا ہے، یا وہ پیمانے مادی ہیں جن کی بناء پر آج سے وہ لوگ فیصلہ کر رہے ہیں تو ہمیں مادی پیمانے کے علاوہ اخلاقی اور روحانی پیمانوں کو خاص طور سے کلائنٹ کے سامنے رکھنا ہوگا کہ دیکھو فیصلہ تمہیں کرنا ہے لیکن اخلاقی پیمانے یہ ہیں۔

اسٹیم سیل کے تعلق سے بنیادی طور پر یہ بتانا ہے کہ یہ تین قسم کے ہوتے ہیں:
(۱)امبر یونک یعنی جنینی ، (۲) آنول نال سے حاصل شدہ ،(۳) بالغ افراد سے حاصل شدہ۔
تین قسم سے وہ سیل لئے جاسکتے ہیں، یا تو جنین سے لئے جاسکتے ہیں جو ابھی صرف پانچ دن کا ہے، اور یا پھر وہ پیدائش کے وقت آنول نال کاٹا جاتا ہے تو تھوڑا خون اس میں رہ جاتا ہے اس کا خون بھی تھوڑا سا لے لیا جائے اس میں سے سیلز حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

تیسرا وہ ہے جب کہ ہر انسان کے اندر خود اللہ رب العزت نے خود اس کے ٹھیک ہونے کا سامان بھی رکھا ہوا ہے ۔ جیسے لیور ہے لیور کے اندر وہ اسٹیم سیل ہوتے ہیں کہ اگر لیور خراب ہو جائے تو کچھ خراب ہونے تک وہ خود بخود دوبارہ ری کور ہو جاتا ہے لیکن اگر تہائی سے زیادہ ہو جائے تو ری کور نہیں ہوتا۔

ایسے وقت میں لیور ٹرانس پلانٹ ہی اس کا علاج ہے لیکن لیور میرے اور آپ کے پاس ایک ہی ہے تو میں دے نہیں سکتا آپ دے نہیں سکتے کسی اور کو، تو اب کہاں سے حاصل کیا جائے ،اس کی جان کا مسئلہ ہے، یہ سوال ہے، تو عضو کہیں اور سے لیا جائے ۔ دوسرے سے لیا جائے وہی تو ہوگا ،اس کا تو بیکار ہو چکا ہے۔ اسٹم سیل اس امکانات کے پیش نظر ریسرچ ہو رہی ہے کہ ایسا عضو باہر سے مصنوعی طور پر بنا دیا جائے اور اس کو ٹرانس پلانٹ کر دیا جائے اس میں پیوند کاری کر دی جائے۔ تو یہ تین قسمیں ہیں اس میں جواز عدم جواز آپ سوچیں گے ۔ میں یہ کہہ رہا تھا کہ ان خلیات کو کسی ناقص و ناکارہ عضو کی پیوند کاری میں استعمال کر لیا جاسکتا ہے ایسا گمان غالب ہے، اگر اسمیں کامیابی مل گئی تو مزید سوالات درج ذیل ہیں ابھی اتنی کامیابی نہیں ملی ہے اس میں ریسرچ جاری ہے، اولاً اگر اس عضو کی تیاری و پیوند کاری کے لیے غیر اسلامی یا حرام طریقے یا شئی استعمال کی گئی تو اس میں کراہت وحرمت کا پہلو ہے۔ اس کی بنیادی تفصیل ہمیں معلوم ہونی چاہئے ،مثلاً عضو مقصود بذات خود یعنی لیور، جگر، ناجائز طریقے سے تیار کیا جائے ۔ مگر اس کو مریض اپنی جان بچانے یا صحت کی بحالی کے لیے استعمال کرتا ہے تو اسمیں جواز اور عدم جواز

کی کیا شرائط ہیں، کیا مندرجہ ذیل فقہی اصطلاحوں کا جنیٹک سائنس میں عموماً اور عضو کی پیوند کاری میں خصوصاً کوئی رول ہے۔ یہ جو فقہی اصطلاحیں ہیں: أهون البليتين دفع مضرت کو جلب منفعت پر ترجیح کا اصول۔ اور اضطرار وقتی اور دائمی، یہ تین خاص طور سے مجھے محسوس ہوئیں کہ ان اصطلاحوں کا استعمال آپ لوگ کرتے ہیں۔ مرحوم کی کتاب مباحث فقہیہ میں نے پڑھی تھی اس میں لکھا تھا کہ طبی اصول کی بناء پر اسقاط چار مہینے سے پہلے جائز ہے، تو میں نے یہ سوچا کہ علماء کرام کے سامنے بات میری والی نہیں آئی، کیونکہ انہوں نے یہ لکھا ہے کہ طبی اصول سے، جیسے انہوں نے کہا کہ بچہ بیمار ہوگا، بچہ بیمار نہیں ہوتا، وہ بالکل ٹھیک ہوتا ہے، لیکن یہ کہتے ہیں کہ پیدائش کے بعد ایک سال بعد چار سال بعد ایسا ہو جائے گا، تو ہمارے علماء کرام کے سامنے بات ایسی رکھی ہوگی تو انہوں نے جواز کا فتویٰ دے دیا تھا۔ تو آپ غور کر لیجئے گا۔ یہی چند باتیں تھیں۔

ڈاکٹر افضال احمد:

میں یہ بات کہنا چاہ رہا ہوں کہ ہمارے فاضل مقرر نے یہاں پر اپنی بات اچھے انداز سے پیش کی ہے۔ لیکن میں یہاں پر مزید اشارہ کروں گا اور اس پر بحث بھی کی جائے گی، وہ یہ ہے کہ آج ان ٹسٹوں کی ضرورت کس وجہ سے پیش آ رہی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ پرانے زمانے میں بچوں کی پیدائش کافی تعداد میں ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بات آتی تھی کہ زیادہ تر بیماریاں انفکشن کے طور پر ہوتی تھیں اور بچے، ڈائریا، ٹی بی، وغیرہ مرض سے مر جاتے تھے، مگر آج کل ایسی دوائیاں آ گئی ہیں کہ ان کو مرنے سے بچا لیا جاتا ہے اور وہ بچے بڑے ہوتے ہیں لیکن ان کے اندر جو جنین والی بیماریاں ہوتی ہیں وہ بیماریاں اثر انداز زیادہ ہوتی ہیں، خاص طور سے جو بچے ان بیماریوں سے بچ جاتے ہیں، اس لئے یہ بیماریاں زیادہ رونما ہو رہی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جن کے پاس آج کل کم بچے ہیں، ایک یا دو بچے چاہ رہے ہیں دو سے زیادہ نہ ہوں، اور یہ کہ ہمارا بچہ تندرست ہو، تو اس کے لیے بھی وہ چاہتے ہیں کہ جو بچہ پیدا

ہواس میں آگے جا کر کوئی بیماری نہ پیدا ہو،اس کے لیے گورنمنٹ ہوسپٹل میں انگلینڈ میں کمپلسری فری ٹسٹ ہوتا ہے، گورنمنٹ ہوسپٹل میں اس کا ایک ڈراپ خون لے لیتے ہیں، اور موروثی بیماریوں کی ایک لسٹ ہوتی ہے جس میں پانچ چھ طرح کی بیماریاں درج ہوتی ہیں جیسے دماغ کا کند ذہن ہوجانا، یا میں نے بتایا کہ ان کی جنسی شخصیت پر اثر پڑتا ہے اور کچھ کینسر کی بیماریاں ہیں، ان چیزوں کا پہلے سے تشخیص کرتے ہیں۔ اور پھر اس بچے کو اسی حساب سے ان کے کھانے پینے کا رہنے سہنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے، کچھ جگہوں پر جہاں کچھ بیماریاں بہت زیادہ پائی جاتی ہیں، ان کے یہاں جینیوم ان کے آباؤ واجداد سے غلط قسم کی بیماریوں والی ہوتی ہیں جیسے ایک بیماری تھیلا سیما کی ہے جس میں خون بننا کم ہوجاتا ہے اوراس میں بچے جو پیدا ہوتے ہیں ان میں خون چڑھایا جاتا ہے، اوراس کے بعد ہی بچہ بچایا جاسکتا ہے، تو یہ بیماری بھی بڑے آسانی سے پیدائش کے قبل ان خاندانوں پر جہاں کوئی اس طرح کا مرض پہلے ہوا ہو وہاں بھی ٹسٹ کرالیا جاسکتا ہے۔

تیسری بات کچھ عورتیں ایسی ہیں کہ وہ حاملہ ہیں، 45 سال سے زیادہ عمر کی ہیں ان کا آخری بچہ ہے، یا دیر سے شادی ہوتی ہے تو ۴۵ سال کے بعد پہلا ہی بچہ آرہا ہے، تو وہاں پر دیکھا گیا ہے کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ دماغی طور پر کمزور ہوتا ہے، تو ان عورتوں کو 45 کے بعد جیسے ہی رحم میں بچہ ٹھہرتا ہے، فوراً ٹسٹ شروع کر دیتے ہیں، اگر کروموزوم میں جو دھاگہ ہے 46 کے بجائے 47 ہے تو اس بچہ کو غائب دماغی کی بیماری ہوتی ہے، وہ اسی بیماری کیساتھ پیدا ہوتا ہے، تو ایسے بچے کی پیدائش سے لیکر اسکے افزائش پر بہت زیادہ خرچ کرنا پڑتا ہے، تو وہاں پر ان سے اجازت لی جاتی ہے کہ آپ اس بچے کو چاہتے ہیں یا نہیں چاہتے ہیں، اگر نہیں چاہتے ہیں تو ان کو اسقاط کی اجازت دی جاتی ہے، یہاں پر سو فیصد والی بات ہے کہ وہ ۴۷ کروموزوم والا بچہ جو ہے وہ مینٹلی ریٹائرڈ پیدا ہوگا اس لیے اس کو ہٹا دیا جاتا ہے، کیونکہ اس کا علاج نہیں ہے، لیکن آپ کو تعجب ہوگا کہ ایک انگریز لیڈی ڈاکٹر نے کہا کہ مجھے یہ بچہ چاہئے، میں اس کو پالوں گی، اس نے

اپنے ہی بچے کو پیدا ہونے دیا اور اس طریقے سے اس کی افزائش کی اور کہا کہ یہ خدا کی مرضی ہے تو ہم کیا کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ جیسے میں نے بتایا کہ یہودیوں کے اندر خاص کر کے جیوز جو ہیں، ان کے اندر بہت طرح کی بیماریاں ہیں، دیکھا گیا ہے کہ ان کے اندر جینن والی بیماری بہت زیادہ ہوتی ہے، ان کے یہاں جو ربی علماء ہوتے ہیں وہ شادی کے بعد سے ان بچوں کے لیے کاؤنسلنگ شروع کر دیتے ہیں کہ ایسا خراب بچہ پیدا نہ ہو اور ڈاکٹر کیساتھ مل کر ٹسٹ کرایا جاتا ہے۔ اگر حاملہ عورت ہے تو اس کے حمل سے کچھ خلیہ نکال کر یا خون کا حصہ نکال کر ڈی این اے ٹسٹ، کروموزوم ٹسٹ کرایا جاتا ہے، اور پھر اس کا اسقاط کرایا جاتا ہے۔ تو اب یہاں پر یہ چیزیں سامنے آگئی ہیں کہ اس کے فائدے کے پیش نظر لوگ اس میں انفرادی طور پر حصہ لے رہے ہیں، جو ماں باپ ہیں ان کو فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ دوسری چیز ہندوستان میں بھی بڑے شہروں میں ہو رہا ہے، اور میں آپ کو بتاؤں کہ دہلی میں بھی کانفرنس ہوئی، اس کے پرچے وغیرہ ہمارے پاس موجود ہیں تو دہلی اور بمبئی میں یہ ٹسٹ خوب ہو رہے ہیں، اور اس کے لیے قانون مرتب کیا جا رہا ہے سرکار کے حساب سے، اور کچھ چیزیں بنائی بھی گئی ہیں۔ ہمارے یہاں ان چیزوں پر کیا اثر ہونا چاہئے، کیسے لینا چاہئے؟ اس کو یہاں پر دیکھا جا سکتا ہے، اور جن کو بچے نہیں ہوتے وہ دوسرے کی منی لیکر بچہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کو اسلامی طریقے سے ناجائز کہا گیا ہے، اگر قدرتی طور پر حمل قرار نہیں ہو رہا ہے تو شوہر ہی کا مادہ لے کر اس کی بیوی کے رحم میں ڈالا جائے اس کی اجازت دے دی گئی ہے، چونکہ یہ جائز ہے، ٹسٹ کی جو شکلیں، طریقے اور اس کے نکات پیش کئے گئے کہ یہ کہاں تک، ہو رہے ہیں اور اس میں کہاں تک گنجائش ہے جائز اور ناجائز ہونے میں، ان باتوں پر ذرا غور و خوض کرنے کی ضرورت ہے۔

یہاں پر میں یہ کہوں گا کہ یہ علم جو ہے اس میں کچھ چیزوں میں کافی تبدیلی بھی آرہی ہے، چار ہزار بیماریاں ہیں اس طرح کی تقریباً جو جنیٹک بیماریاں ہیں، اور یہ بیماریاں زیادہ تر تین چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ جسم سے، دماغ سے، اور افزائش نسل سے۔ اور بھی بہت طرح

کے مرض کے امکانات اس سے ہیں، ذیابیطس ہے، کینسر ہے، اور سانسوں کی بیماریاں ہیں، تو میں یہ کہنا چاہ رہا ہوں کہ ان بیماریوں کی جو بنیاد ہے اس کی اسٹڈی ہو رہی ہے اور اس کے ٹسٹ کرنے کا طریقہ بھی پتہ لگایا جا رہا ہے، زیادہ تر غلطی سے پاک طریقے آگئے ہیں۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ یہاں پر کچھ بیماریاں ایسی ہیں جن کا علاج ممکن نہیں ہے پیدائش کے بعد، وہ انفکشن والی بیماریاں نہیں ہیں وہ طرح طرح کی بیماریاں ہیں۔ کچھ بیماریاں ایسی ہیں جن کا علاج ممکن ہے جو جین والی بیماری ہے ان کا علاج ممکن ہے جس کو ہم کہتے ہیں کہ اسقاط کرایا جائے وہاں پر ہم نہیں کراتے، وہاں پر ہم دوائیاں دیتے ہیں۔ اور ڈاکٹر وہاں خود منع کرتا ہے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، لیکن کچھ بیماریاں ہیں جہاں پر رکاوٹ نہیں بنتیں جیسے دماغ ہے، تو دماغ کے ڈیولپمنٹ میں بہت مشکلات ہوتی ہیں، اس کو صحیح نہیں کیا جا سکتا، جیسے ہم نے آپ کو بتایا کہ اسٹم سیل ریسرچ آرہا ہے اس سے کچھ علاج ممکن ہے یعنی جیسے ہم نے مان لیا کہ ہمارا کوئی عضو بیکار ہو گیا جنیٹکلی، اگر اس کی جگہ ہم اسی انسان کے جسم سے خلیے نکال کر اور اس کو ایک مرتبان میں بڑا کر کے اس کا عضو تیار کریں یا عضو کا حصہ تیار کرلیں اور اس کو پھر اسی جگہ پر ٹرانس پلانٹ کر دیں تو علاج ہو جائے گا، تو اسٹیم سیل علاج کی طرف بہت بڑا قدم ہے، اگر اسٹیم سیل ریسرچ کامیاب ہو جاتا ہے تو میرے خیال سے ان بیماریوں کے لئے اسقاط کی ضرورت نہیں رہے گی کچھ چیزوں میں، لیکن وہ چیزیں ابھی اس حد تک کامیاب نہیں ہو پائی ہیں۔

دوسری طرف یہ ہے کہ اسٹیم سیل ریسرچ کا غلط استعمال بھی کیا جا سکتا ہے اور ان چیزوں کی طرف بھی اشارے کئے جانے چاہئیں کہ اسٹیم سیل سے عضو جو پیدا ہوگا، کیا اس کی خرید وفروخت کی جائے گی یا نہیں کی جائے گی، تو یہ جو قدرت کا عطیہ ہے اس کو جانوروں، پیڑ، پودوں کی طرح خرید وفروخت کی جانے والی چیزیں مانی جائے یا نہیں؟ لیکن اسی انسان کے لئے اسٹیم سیل اگر استعمال کیا جائے کہ اس کے مرض کو دور کیا جائے اسی کے جسم کے سیل سے تو یہ ممکن ہے اور اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

تیسری بات جو میں کہنا چاہوں گا کہ کچھ مرض جو ہے، جین انسان میں موجود ہے اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہ دبا ہوا رہتا ہے، کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے، ایک بات جان لیجئے کہ ہر جین کی دو شکلیں ہوتی ہیں، ایک اچھی والی اور ایک بری والی (جین کا مطلب ہے موروثی اکائی)، تو جو ہمارے اندر جین ہے وہ ہمارے بچوں میں منتقل ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہمارے جسم کے پورے عضو بنتے ہیں اور اس کے خراب ہونے سے بیماری ہوتی ہے، تو سمجھ لیجئے کہ جیسے کل پرزے ہیں مشین کے، مشین کے کل پرزے سے تو پوری مشین بنادی جاتی ہے، انسان میں، جانوروں میں، پودوں میں ایسا نہیں ہے، اس کے کل پرزے جو ہیں پہلے کچھ جواہر ہوتے ہیں، ان کی مدد سے یہ کل پرزے بنتے ہیں، یہ جواہر جو ہیں یہ جین ہیں جو ماں باپ سے نطفہ کے ذریعہ والد سے اور والدہ سے آتے ہیں اور دونوں مل کر کے ایک بنتا ہے جو رحم میں پرورش پاتا ہے اور اسی سے تمام جسم بنتا ہے، تو میں یہ کہہ رہا تھا کہ ہر جین کی دو شکل ہوتی ہے، ایک اچھی اور ایک بری، تو ایک آدمی کے اندر میں ایسا ہوتا ہے کہ عموماً چھ خراب جین موجود رہتے ہیں لیکن وہ اچھے جین سے دبے ہوئے رہتے ہیں، اس لیے آپ دیکھئے کہ دو بھائی بہنوں کی شادی کی اجازت کیوں نہیں دی گئی ہے، یہ اسلام، حدیث وقرآن اور وحی کے ذریعہ سے منع ہے لیکن آپ دیکھئے کہ اگر دو بھائی بہن مل کر شادی کریں گے تو ان کے خراب جین مل جائیں گے اور بچے کے اندر خرابی پیدا ہوگی۔ اسی طرح سے جب تھوڑی دوری پر جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ چچازاد بھائی بہنوں کی شادی کی اجازت ہے لیکن میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کبھی کبھی کسی خاندان میں مہلک کوئی مرض، موروثی کوئی مرض اگر ہے تو وہاں پر چچیرے بھائی بہن کی شادی اگر ہوتی ہے تو اس میں چار بچوں میں سے ایک بچے میں وہ مرض لاحق ہونے کا چانس ہوتا ہے، جیسے کہ میں ہوں میری چچازاد بہن ہے، میرے اندر بیماری نہیں ہے لیکن وہ خراب جین موجود ہے، میری بیوی کے اندر بیماری نہیں ہے اس کے اندر بھی وہ خراب جین موجود ہے، ہم دونوں نے شادی کی ہمارے تین بچے صحیح ہوں گے چوتھا بچہ جو ہے ہو سکتا ہے کہ پہلے ہی بچہ میں وہ بیماری ہو جائے، تخمینہ ہے کہ 25 فیصد ایک چوتھائی بچے میں وہ

خطرناک بیماری ہوگی۔ اب یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ کیا ہم شادی نہیں کریں؟ نہیں شادی کریں آپ! اس کے بعد بچہ نہیں ہوگا؟ ہاں بچہ بھی ہوگا، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ بچہ مادر رحم میں پرورش پا رہا ہے اس وقت اگر بیمار بچہ ہے تو جسم میں تکلیف ہوگی پریشانی ہوگی۔ ڈاکٹر کے یہاں جائے گی وہ ڈاکٹر وہاں اس کو دیکھے، الٹرا ساؤنڈ وغیرہ کرے گا تو اس کو بیماری کا شک ہو جاتا ہے اس پیٹ میں پل رہے بچے کے بارے میں، پھر اس کا اب ٹسٹ کریں گے، .D.N.A یا کروموزوم کا ٹسٹ کریں گے، اور اگر وہاں پر اس بچے میں وہ خرابی موجود ہے تو آپ اس ٹسٹ کے بعد کم کر سکتے ہیں جیسا کہ باہر کے ممالک میں ہوتا ہے، ہمارے یہاں ہندوستان میں بھی ہو رہا ہے۔

آج کل کلوننگ کے متعلق بھی باتیں شروع ہوگئی ہیں، اس پر بھی روشنی ڈالی جائے گی۔

میں سمجھتا ہوں کہ جو جنیٹک ٹسٹ ہے اس کے اندر جو انہوں نے اشکال کا پہلو نکالا ہے کیا یہ ٹسٹ غلطی سے پاک ہوتا ہے یعنی اس پر کوئی اندیشہ ہے کہ بچہ اگر بیمار پیدا ہوگا اور وہ پیدائشی طور پر نارمل ہے اور ہوتا یہ ہے کہ بیماری بھی بڑے ہو کر ظاہر ہوتی ہے تو ان کے بارے میں ہم کیا کریں گے۔ اس کے لیے بیماریوں میں فرق ہوتا ہے، کچھ بیماریوں میں غلطی سے پاک موجود ہے، اور کچھ بیماریوں میں اندیشے کئے جاتے ہیں، جہاں پر ٹسٹ پوری طرح سے نہیں ہوتا تو وہاں پر ہم فیصلہ لے سکتے ہیں کہ کس طرح ہم اس کو اپنی رائے دیں۔

ایک تیسری چیز جو انہوں نے بتایا تھا کہ شادی سے پہلے ٹسٹ کر سکتے ہیں۔ اس کی بھی بہت جگہوں میں شروعات ہوئی ہے ہمارے یہاں اس کی کیا صورت ہوگی ہم نہیں بتا رہے ہیں، یہ آپ کا موضوع ہے۔ میں نے بتایا کہ کچھ خاندان ہیں جہاں پر یہ بیماری پہلے سے موجود رہی ہے یا کچھ ایسی نسلیں ہیں، کچھ صوبے، جگہیں ہیں جہاں وہ بیماری زیادہ موجود ہے، مثلاً بلڈ کیتھیلا سیما کی بیماری زیادہ تر وہ میڈیٹیرین اور گریپ لوگوں میں ہے، ہندوستان میں سندھی، پنجابی میں زیادہ پایا جاتا ہے تو وہاں پر اس کو ٹسٹ کر لینا چاہئے، یا کچھ ایسے قبائل ہیں جیسے بکسر ہے، جہاں پر

غیر مسلم زیادہ تر ہیں، یا وہ ٹرائبس ہیں جو قبائل کہلاتے ہیں ان کے یہاں ملیریا بہت زیادہ ہے، تو وہاں پر انیمیا ایک طرح کی ہے، اور وہ بیماری وہاں بہت عام ہے، تو وہاں بھی ٹسٹ کر سکتے ہیں۔ ایک بات میں یہ بہت وضاحت سے بتاتا ہوں کہ کیریا ڈکلشن یعنی انسان جس کے اندر موجود ہے وہ جین یہ جراثیم نہیں ہے معاف کیجئے گا جراثیم تو بیکٹر یا ہوتے ہیں یا وائرس ہوتے ہیں جو ایک جاندار شکل ہے، یہ جین انسان جسم کا ہی حصہ ہے لیکن اس کے اندر بیماری پیدا کرنے کی طاقت ہوتی ہے، تو یہ جین اگر اس کے اندر موجود ہے وہ کیریر ہے کہ اس کے اندر بیماری نہیں ہے لیکن جین دبی ہوئی شکل میں موجود ہے کیونکہ برا جین اچھے جین سے دبی ہوئی ہے، اگر دو برے جین مل جائیں گے تو وہ بیماری ہو جائے گی، اگر دونوں اچھے جین ہیں تو بیماری نہیں ہوگی، اور جین کی خاص بات یہ ہے کہ وہ پوری زندگی اسی شکل میں رہتا ہے جس میں وہ ماں باپ سے آیا ہے یعنی یہ بدلتا نہیں ہے۔ خراب ہے تو خراب ہی رہے گا، اچھا ہے تو اچھا ہی رہے گا۔ تو اس طریقہ سے اس کی اگر ہم پہلے سے ٹسٹ کر لیں کہ یہ کیریر ہے، تو دو کیریر کے شادی کرنے سے ایک خراب بچہ پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے اور وہ بھی چار میں ایک ہے۔ اور اگر دو اچھے میں شادی ہوتی ہے تو نہیں ہوگا، اور ایک بالکل اچھا ہے اور ایک کیریر ہے تب بھی نہیں ہوگا، تب بھی سب بچے صحیح ہوں گے، لیکن دو اگر کیریر ہیں تو ان میں چار میں ایک کا امکان ہے، ہو سکتا ہے کہ ایک ہی بچہ ہو اور وہی ہو جائے، اس لیے ٹسٹ کرا لینا چاہئے، گورنمنٹ ہوسپٹل میں اس کا فری ٹسٹ ہوتا ہے۔

لہذا آپ حضرات اس پر غور کریں گے مسائل کی روشنی میں کہ کہاں تک یہ صحیح ہے، ویسے کچھ چیزیں تو جائز ناجائز میں آجاتی ہیں۔ وہاں تو فیصلہ کرنا آسان ہے، مگر کچھ چیزیں ایسی ہیں جہاں ہمیں فیصلہ کرنا آسان نہیں تو اس کی بھی وضاحت کی جائے تو بہتر ہوگا۔ اور بچوں کی صحت کی ذمہ داری بہت بڑی ہے، لہذا سوچیں کہ کیسے اس کی صحت کی بحالی ممکن ہے، اس کا کیا نظام ہو سکتا ہے؟

مولانا عتیق احمد بستوی:

ہمارے دونوں ماہرین نے ہم لوگوں کی زبان میں گفتگو کی، اور ہمارے علماء کو بھی ان کی گفتگو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوئی ہوگی، اور جو فنی نکات جن کی وضاحت ضروری تھی انہوں نے ان کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے، ان کی معلومات کی روشنی میں آپ کو حکم شرعی ثابت کرنے میں آسانی ہوگی اور آپ ان سے مزید معلومات حاصل کر سکتے ہیں، جن معلومات کا کوئی اثر پڑتا ہے حکم شرعی کو جاری کرنے میں، ان معلومات کے تعلق سے آپ سوالات کریں۔ ڈی این اے ٹسٹ کے بارے میں ایک بنیادی بات تو یہ ہے کہ وہ کس حد تک یقینی ہے، ڈی این اے ٹسٹ جو ہوتا ہے اور اسکی بنیاد پر جو یہ بات کہی جاتی ہے کہ یہ بچہ فلاں کا ہے، اس میں کس حد تک قطعیت اور یقینی بات پائی جاتی ہے اس کی وضاحت بھی انہوں نے تھوڑی بہت کی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں غلطی کے امکانات کیا کیا ہیں اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، اور یہ پہلو خاص طور سے ہمارے ہندوستان میں اور بھی بہت زیادہ اہم ہے کہ فنی غلطیوں کے علاوہ آج کل جو ہمارے یہاں ڈاکٹرز ہیں اور جو بہت سے ادارے اس طرح کے ہیں ان میں جو چیزیں چل پڑی ہیں کہ مال کی محبت کی وجہ سے غلط رپورٹ کر دینا اور پیسہ لے کر غلط رپورٹ دے دینا، حکم شرعی صادر کرنے میں اس کا بھی ہمیں خیال کرنا پڑے گا، میں سمجھتا ہوں کہ امریکہ اور یورپ کی بات الگ ہے لیکن ہمارے یہاں بہت مختلف صورتحال ہے، قتل کے واقعات ہوتے ہیں، ڈی این اے ٹسٹ کے لئے جو چیزیں جاتی ہیں تو باقاعدہ وہ لوگ رابطہ قائم کر کے اپنے حق میں یا کسی کے خلاف رپورٹیں حاصل کرتے ہیں، اس پہلو کو بھی ہمیں معلوم کرنا ہے، اس طرح آپ کا دوسرا مسئلہ ہے جنیٹک ٹسٹ والا، اس میں بھی بہت اہم مسئلہ یہی ہے، اس میں تیقن کس حد تک ہے، فنی لحاظ سے جو باتیں آپ ہمیں بتاتے ہیں یا جو اندازے قائم کئے جاتے ہیں وہ صرف اندازے ہیں، امکان ہیں، یا کوئی یقینی بات ہے، اس میں تیقن کتنا ہے، دس فیصد ہے، بیس فیصد ہے، پچاس فیصد ہے حکم شرعی صادر کرنے کے لئے، اس کی تعیین بہت ضروری ہے، اب میں آپ حضرات سے

درخواست کرتا ہوں کہ جن حضرات کو ان ماہرین سے کوئی سوال کرنا ہو وہ سوال کریں۔

مفتی زاہد صاحب، علی گڑھ:

ہمارے عزیزوں میں ایک کیس ہوا تھا کہ ایک لڑکی اور لڑکے دونوں چچازاد بھائی بہن تھے، دونوں میں شادی ہوگئی، شادی کے بعد ٹسٹ کرایا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں کی جو شادی ہوئی ہے ان کے یہاں پہلے سے خراب جین موجود ہے، اور اس میں صورت حال یہ ہوگی کہ جو کوئی بھی لڑکا پیدا ہوگا وہ تو مینٹلی ریٹائرڈ ہوگا، اور جو لڑکی ہوگی وہ صحیح ہوگی جب کہ انہوں نے یہ ٹسٹ غالباً دوسرے یا تیسرے بیٹے کے بعد کرایا تھا، اور ابھی مسعود صاحب نے بتایا کہ چار میں سے ایک خراب ہوسکتا ہے، حالانکہ تین میں سے دو لڑکے مینٹلی ریٹائرڈ تھے، اور تیسرا بچہ جو ابھی زندہ ہے وہ بھی مینٹلی ریٹائرڈ ہے، اور چوتھا بچہ لڑکی پیدا ہوئی وہ بالکل صحیح ہے، تو یہ لڑکا لڑکی میں بھی فرق ہوتا ہے یا یہ چار تین کا جو فارمولہ آپ نے بتایا ہے یہ سب جگہ چلے گا؟

پروفیسر افضال احمد:

یہ جو انہوں نے بتایا صحیح کہا کچھ کیس میں ایسا بھی ہے کہ لڑکے اور لڑکی میں فرق ہوگا۔ میں بتاؤں کہ جیسے میں نے 46 دھاگے کروموزوم کے بنائے، اس میں لڑکے پیدا کرنے کے لیے ایک x اور ایک y ہوتا ہے اور لڑکی میں دونوں x ہوتا ہے، میں نے یہ بتایا کہ ہر جین کی دو شکل ہوتی ہے، تو جین کی جو شکلیں ہوتی ہیں وہ جوڑے ہوتے ہیں، اور ایک کروموزوم پر x ہوتا ہے اور دوسرے پر اس کا مقابل ہوتا ہے، دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، ایک صحیح ایک خراب ہوسکتا ہے۔ لڑکی میں چونکہ دو x ہوتا ہے تو ایک صحیح ہے اور خراب ہے تو لڑکی صحیح ہو جائے گی، چونکہ ایک صحیح تھا، اور لڑکے پاس ایک ہی x کروموزوم ہے، اس کے پاس غلط والا آیا تو وہ بیمار ہوگا، کیونکہ اس کے پاس دوسرا y ہے، y پر کوئی دوسرا مقابل اچھا جین موجود نہیں ہے۔

اگر کوئی بیماری ایسی ہے جو x کروموزوم سے تعلق رکھتی ہے تو اس میں لڑکیوں کے اندر

بیماری کم پائی جائے گی۔ لڑکیوں کے اندر دو x ہوتا ہے تو اگر ایک خراب ہے تو دوسرے کا اچھا ہونے کا امکان ہوتا ہے، میں نے یہ بتایا کہ لڑکیاں کیریر ہوتی ہیں، یعنی بیماری تو اس کے اندر موجود ہوتی ہے لیکن وہ بیمار نہیں ہوتی کیریر ہوتی ہے، ایک جین خراب موجود ہوتا ہے۔ لڑکا جو ہے وہ x کے لیے ہمیشہ بیمار ہوتا ہے یا اچھا ہوتا ہے، اگر اچھا والا x ہے تو وہ لڑکا اچھا ہے، اور اگر بیمار والا x ہے تو وہ بیمار ہوگا۔ تو لڑکیاں کیریر ہوں گی لیکن اپنے بچوں کو وہ بیماری والا جین دیدے گی خاص کر بیٹے کو دیدے گی، کیونکہ ماں کا x بیٹے کو جاتا ہے باپ کا نہیں جاتا، باپ کا y جاتا ہے۔ باپ میں x اور y ہے، ایک ہی دے سکتا ہے، دونوں ماں باپ اپنے بچے کو اگر x دیں گے تو y نہیں دیں گے، والد جو ہے وہ اپنا x لڑکی کو دیتا ہے اور والدہ کا x لڑکی اور لڑکے دونوں کو ایک ایک جاتا ہے، یہ صورت ہے جنیٹکس کی، اس کے اندر تھوڑی سی وضاحت کی ضرورت ہے، کہ ہمارے اندر x اور y ہے اس میں لڑکے، لڑکی میں فرق پایا جاتا ہے، باقی چیزوں میں سب ٹھیک ہے۔

مولانا اختر امام عادل:

ڈاکٹر افضال صاحب نے ایک بات کہی کہ 47 کروموزوم ہوں تو وہ بچہ مجنون یا مینٹل ریٹائرڈ مانا جائے گا۔ ایک بات ڈاکٹر مسعود صاحب نے کہی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پیدائش کے بعد کئی سال تک بیماری کا ظہور نہیں ہوتا، مجھے معلوم کرنا ہے کہ جس بچے کے بارے میں یہ تحقیق ہوئی کہ 47 کروموزوم اس بچے کے اندر پائے جاتے ہوں اس کے جنون کا ظہور پیدائش کے کتنے دنوں بعد عام طور پر ہوتا ہے، یا کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کبھی زندگی بھر ظاہر نہ ہو۔ دس سال، بیس سال ظاہر نہ ہوں، زندگی بھر ظاہر نہ ہو، اس کے جنون کا ظہور یقینی ہے، یا اس میں بھی کسی فیصد کا تعین ہوسکتا ہے تحقیق کے وقت میں۔

ڈاکٹر افضال احمد:

47 کروموزوم سے جو بچہ پیدا ہوگا اس کی جنونی کیفیت کا اظہار فوراً پیدائش کے وقت

تو نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ بچہ معصوم ہوتا ہے، ہر بچہ ایک ہی جیسا ہوتا ہے، کچھ بچوں کا سر بڑا ہوتا ہے تو اس سے پتہ لگایا جا سکتا ہے، لیکن 47 والے میں سر بڑا نہیں ہوتا، اور اس کا اظہار چھ مہینے سال بھر بعد شروع ہو جاتا ہے کہ اس کا دماغی نشو ونما ٹھیک نہیں ہو پا رہا، ہارٹ وغیرہ کے مرض کا شکار ہوتا ہے، کچھ مرض ایسے ہیں جن میں کافی دیر سے وہ بیماری ظاہر ہوتی ہے، 47 کروموزوم میں یہ ہونا ضروری نہیں ہے 46 میں بھی یہ چیز ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اندر بیماری کی جین ہوتی ہے، اس کا ظہور 20 سال پر ہوتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو D.N.A ہوتا ہے اس میں جو کچھ ان کے سگنل ہیں اس سے کنفرم ہے کہ 18-19 یا 20 سال میں بیماری ظاہر ہو جائے گی، عمر آگے پیچھے تھوڑی ہو سکتی ہے، ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ بیماری اگر والد یا والدہ کے اندر 40 سال میں ظاہر ہوا تو بیٹے کے اندر 20 میں ظاہر ہو جائے، پوتے میں 10 سال میں ظاہر ہو، بڑھتا چلا جاتا ہے، یہ بھی ایک کیفیت ہے، تو اس میں جو .D.N.A ہوتا ہے اس کے حساب سے بیماری سیریس ہوتی ہے، اگر .D.N.A کا زیادہ بیماری کی طرف اشارہ کر رہا ہے تو کم وقت میں بیمار ہوگا، بچہ دس ہی میں بیمار ہو جائے گا، 15 سال میں ہو جائے، اور اگر ہلکا ہے تو 20، یا 25 سال میں بیماری کا ظہور ہو سکتا ہے لیکن ظہور ہوگا۔

محمد کامل قاسمی دہلی:

پولیو کی جو بیماری ہے بہت مشہور ہے، اور اس سے جو آدمی یا بچہ متاثر ہے اس کا ہاتھ یا پیر متاثر ہو کر خراب ہو گیا ہے تو کیا اسٹیم سیل کے ذریعہ متاثرہ عضو تیار کیا جا سکتا ہے اور اس کے تیار کرنے میں کتنا وقت لگ سکتا ہے۔

پروفیسر مسعود احمد:

آپ کو یہ بتانا مناسب رہے گا کہ پولیو ایک جراثیمی مرض ہے، موروثی مرض نہیں ہے، پہلی بات تو یہ ہے، تو علاج کے تعلق سے اسٹیم سیل کا استعمال بہت سے امراض میں ہو سکتا ہے لیکن

پولیو کا علاج اس سے بہت بعید ہے، جہاں تک بات ہے عضو بننے کی تو ابھی کوئی بھی عضو نہیں بن سکا ہے، ابھی تو صرف ریسرچ ہی ہو رہا ہے لیکن جس دن یہ کام پورا ہو جائے گا تو میرے خیال سے جتنا ٹائم جگر کے بننے میں لگے گا اتنا ہی ٹانگ میں لگے گا، لیکن جگر ایک ہی ہوتا ہے اور اس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا جب کہ بغیر ٹانگ کے انسان جی سکتا ہے، رہ سکتا ہے بس یہ فرق ہے۔

مولانا صباح الدین ملک:

ابھی اسٹم سیل سے کوئی عضو تیار نہیں ہوا ہے، جب کہ سوال نامے میں بطور فرض ایک افتراضی بات ہوئی کہ ایسا ہوسکتا ہے ہو جائے گا، لیکن سوالنامے میں گفتگو آئی کہ سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جا سکتا ہے، یہ بطور فرض نہیں بلکہ بطور واقعہ ہے اور اسی حساب سے ہم لوگوں کو غور کرنے کو کہا گیا ہے، تو گویا کہ یہ فقہ افتراضی ہوا، تو اسی پہلو سے دیکھیں گے اور ہمارا جواب وہی ہوگا، دوسری بات کہ وہ مرض بالقوۃ موجود رہتا ہے، بالفعل ہوسکتا ہے کبھی ظہور ہو لیکن کیا بالفعل بھی جو ہے اس میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ بالفعل وہ یقینی ہے یا وہ بھی امکانی ہے؟

پروفیسر مسعود احمد:

بالقوۃ میں یقینی ہے، جو ٹسٹ کرتے ہیں بالقوۃ کرتے ہیں۔ یہ سارے ٹسٹ بالقوۃ ہیں، بالفعل بالکل ہم نہیں بتا سکتے کہ ہوگا کہ نہیں ہوگا۔

پروفیسر افضال احمد:

بالفعل کے متعلق یاد رکھئے گا کہ بالفعل میں ظہور زیرو (0) سے ہنڈریڈ (100) تک ہوسکتا ہے اور بالکل نہیں بھی ہوسکتا ہے، بالفعل میں بالکل نہیں ہوگا، ہنڈریڈ (100) میں پوری شکل ہے، 50 فیصد کی شکل بھی ہوسکتی ہے 25 بھی 75 بھی ——— کہیں پر ان چیزوں کا جو

بالقوۃ اور بالفعل کا جوفرق بتارہے ہیں کچھ بیماریوں میں تو سو فیصدی ہوگا، کچھ بیماریوں میں زیرو(0) سے ہنڈریڈ(100) پرسنٹ تک فرق ہوسکتا ہے، کچھ بیماریاں ایسی ہیں جو آدمی میں بہت ہلکے طور پر رونما ہوگی، لیکن ہوگی کسی میں بالکل نہیں ہوگی، کسی میں بہت زیادہ خطرناک طور پر ہوسکتی ہے، لیکن بالقوۃ سب میں موجود ہے اور برابر طریقے سے موجود ہے، لیکن بالفعل جو ہے اس کا ظہور الگ الگ طریقے سے بھی ہوتا ہے۔

ایک آواز:

ایک چیز یہ پوچھنی تھی کہ جیسے قریبی رشتہ داروں کا مسئلہ تھا کہ آپس میں شادی کرنے سے خراب موروثی جین منتقل ہوجاتی ہے، تو کیا دور کی رشتہ داریوں میں یا غیر رشتہ داروں میں شادی کرنے سے یہ خراب جین منتقل نہیں ہوسکتی ہے، کیا ایسا ہے۔

پروفیسر افضال احمد:

دور میں یا قریب کے شادی میں اگر ایک طرح کے جین ملیں گے تو ایک ہی طرح کی بیماری ہوگی کوئی فرق نہیں، لیکن میں نے جیسا کہ آپ کو بتایا کہ قریبی رشتہ داری میں ایک ہی آباء واجداد ہوتے ہیں تو ان کے اندر ایک خراب جین موجود ہوگا جو اس خرابی کو پیدا کردے گا، دور والوں میں یہ ہوگا کہ ایک کے اندر میں ایک طرح کی بیماری کی خراب جین ہے تو وہ آپس میں ملیں گے تو کوئی اثر انداز نہیں ہوگا، قریب والے میں ایک طرح کے خراب جین آجاتے ہیں اس لیے وہاں اثر زیادہ ہوگا۔

پروفیسر مسعود احمد:

بات یہ ہے کہ جدامجد ایک ہی ہے، دادا، پردادا، لکڑ دادا، یہ سب ایک ہوجاتے ہیں تو وہ اسکے بعد وہی جین شوہر اور بیوی پر چلا جاتا ہے، اور آپ کا ناقص جین ہے تو اس ناقص جین کے

ملنے کے چانسز زیادہ ہوجاتے ہیں۔اور جو الگ الگ ہیں ان میں الگ الگ ناقص جین ہوں گے تو اس میں ایک جین اچھا ہی اچھا ہوتا ہے تو اچھا برے کو دبالیتا ہے، اس لیے بیماری کا ظہور نہیں ہوتا۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

موجود کا نام بالفعل ہے یعنی جو چیز ظہور میں آجائے اس کا نام بالفعل ہے اور ظہور میں نہیں امکان ہے، صلاحیت ہے تو اس کا نام بالقوۃ ہے، تو بالفعل تو یقینی چیز ہوا کرتی ہے، کیونکہ وہ وجود میں آچکی ہوتی ہے۔

دوسری بات میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اسٹم سیل سے عضو بنانے کی گنجائش بتائی جاتی ہے، تو یہ عضو کہاں بنایا جائے گا؟۔

پروفیسر مسعود احمد:

بالقوۃ جو کہہ رہا تھا وہ ٹسٹ کی بات کررہا تھا کہ بالقوۃ اس کے اندر صلاحیت ہے یا نہیں ہے، اس کے بارے میں ہم یقینی طور پر بتاتے ہیں کہ اس کے اندر بالقوۃ یہ بیماری موجود ہے، آپ کا منطقی سوال الگ ہے، وہ ایک منطق ہے کہ جو بالفعل ہوگی وہ یقینی ہوتی ہے۔ میں اس کی بات نہیں کررہا تھا، میں کہہ رہا تھا کہ اس مرض کا اظہار کب ہو رہا ہے وہ یقینی نہیں ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

منطقی کا سوال نہیں ہے، یہ ہماری زندگی سے متعلق ہے کہ جیسے ہمارے اندر صلاحیت ہے کھڑے ہونے کی، اس وقت بالفعل نہیں ہے لیکن بالقوۃ موجود ہے، اسی طرح ہمارے اندر صلاحیت ہے کہ ہم ہنسیں، قہقہہ لگائیں، بالفعل کسی کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے، لیکن بالقوۃ ہے، تو جو چیز وجود میں آجاتی ہے حقیقت کا جامہ پہن لیتی ہے اس کو بالفعل کہتے ہیں، اور جس کا امکان ہوتا ہے ظہور ہونے کا اس کو بالقوۃ کہتے ہیں۔

پروفیسر مسعود احمد:

یہ زندگی کی منطق ہے۔ رہی بات دوسرے سوال کے جواب کی تو وہ لیبار یٹری میں بنیں گے، یہ جین تو لئے جائیں گے کسی جاندار ہی سے لیکن وہ لیبایٹری میں بنیں گے، اور پھر اس کو جہاں چاہیں پیوند کاری کی جائے گی۔

مولانا محی الدین غازی:

جرائم کے سلسلے میں D.N.A ایک سے زائد مرتبہ کرانے کے بعد کیا وہ غلطی سے پاک ہو جائیں گے؟ آپ نے تین ڈی این اے ٹسٹ کی بات کہی تو خود اس میں غلطی کا امکان کتنا رہے گا۔

پروفیسر مسعود احمد:

غلطی کا امکان تو بہر حال رہتا ہے، ہمارے یہاں سائنس یہ کہتی ہے اور میتھ میٹکس یہ کہتا ہے کہ زیرو (0) اور ون (1) نہیں ہوتا، جہاں دنیا میں چانس ہے ایسا نہیں کہ بالکل نہ ہو کیونکہ ہم لوگ وقوع اور چانس کے درمیان کی بات کرتے ہیں فیصدی اس کی یہ ہے کہ غلطی کا امکان پوائنٹ زیرو، زیرو، ون پرسنٹ ہے — یا پوائنٹ زیرو، زیرو، ون پرسنٹ ہے یعنی ایک سے کم ہی ہوگا۔

مولانا خالد صدیقی:

(۱) علاج ومعالجے کی غرض سے جو جین کی منتقلی ہوتی ہے وہ کیا انسانی اوصاف بالفاظ دیگر انسانی عادات واطوار پر بھی اثر انداز ہوتی ہے؟ (۲) جنیٹک کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے کہ فلاں، فلاں بیماری ہوگی اور وہ لا علاج ہوگی یا قابل علاج ہوگی۔ تو کیا ان کی وضاحت ہو سکے گی کہ کن امراض کو ہم قابل علاج کہہ سکیں گے؟ اور کن امراض کو نا قابل علاج کہیں گے؟

پروفیسر افضال احمد:

کچھ امراض ایسے ہیں جن کا ٹسٹ ہو جاتا ہے کہ یہ ظاہر ہوگا اور اس کا علاج بھی ہو سکتا ہے، جیسے ڈائبٹیز اور اس کا علاج ہے۔ یاولسنڈ ایک بیماری کہلاتی ہے جو آنکھ میں تانبے کی ذرات بڑھ جاتے ہیں، آنکھ اندھی ہونے لگتی ہے، اور دماغی طور پر آدمی کمزور ہونے لگتا ہے، لیکن اس کی شرح بہت کم ہے یہ ہزار پندرہ سو میں ایک کو ہو سکتی ہے لیکن یہ ہوتی ہے اور اس کے لئے بھی علاج ہے کہ اس کو بلڈ سے ہٹا دیا جاتا ہے، اور اس طرح کی کچھ بیماریاں ہیں جیسے طاقت کی کمی تو اس کو دواؤں سے پورا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کچھ ایسی ہیں جس کا علاج صرف اسٹم سیل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے اور اس کا ریسرچ ابھی نہیں ہو پایا ہے تو وہاں پر جہاں علاج ممکن نہ ہو یا علاج جو ہے پورا دماغ کو بدلنا کیونکہ دماغی ڈیولپمنٹ نہیں ہو سکتا، اس میں بہت زیادہ چیزیں ہیں نہ اس کا آپریشن کیا جا سکتا ہے نہ اس کو کسی ایک دوائی سے صحیح کیا جا سکتا ہے، تو دماغ میں 30 ہزار جین کام کرتا ہے تب ہمارا دماغ کام کرتا ہے جب کہ ہمارے سیل میں 35 ہزار کل جین ہیں۔ 30 ہزار جین دماغ میں ہی کام کرتے ہیں، تو ایسی حالت میں اس سے بچنے کے لیے ٹسٹ کر کے بچہ کو پیدائش سے قبل ہی اس کا اسقاط کر دیا جاتا ہے، لیکن جو صحیح ہو سکتا ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کا علاج ہی کیا جائے گا۔

مفتی رحمت اللہ کشمیری:

D.N.A. ٹسٹ میں چونکہ جین کا ذکر آیا جو کہ والدین اور آباء واجداد کی طرف سے ملتے ہیں تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ اس جین کی بنا پر پتہ کیا جائے کہ کیا حضرت عیسیٰ اپنی قبر میں ہیں یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ ہمارا مذہب اس کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ ہم ان کے اٹھا لئے جانے کے قائل ہیں۔

پروفیسر افضال احمد:

ایک تو یہ کہ آپ حضرت عیسیٰ کے .D.N.A کا تقابل کس سے کریں گے، اس وقت حضرت مریم کا وصال ہو چکا ہے، اور بہت دن گذر چکے ہیں، لہذا ان کی قبر سے کچھ بھی نہیں حاصل کیا جا سکتا ہے، اس لئے اس کا کوئی سگنل نہیں مل سکتا، اگر حضرت مریم کی قبر سے D.N.A لینے کی اجازت دی جائے اور وہ وہاں موجود ہو تو اس سے یہ بات بائی جاسکتی ہے، مگر ایسا نہیں ہوسکتا کہ حضرت مریم کا D.N.A مل ہی جائے۔

مولانا ذکاء اللہ صاحب شبلی اندور:

ان سب ٹسٹوں کے اندر جس طرح بیماری کا پتہ لگتا ہے کیا اس سے جنین کی صحت پر بھی فرق پڑتا ہے؟ اس لیے کہ بہت پہلے سائنس دانوں نے لکھا تھا کہ ٹی، وی کا فوکس، ایکسرے کا فوکس، فوٹوگرافی کے فوکس وغیرہ سے بچے کی قوت پر بھی فرق پڑتا ہے، تو کیا ان سب ٹسٹوں سے پیدا ہونے والے بچہ کی صحت پر بھی فرق پڑسکتا ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا بیماری پیدائش سے پہلے رحم کے اندر ہی ہونے پر منتقل ہوتی ہے یا والدین کے بچپن میں ظاہری طور پر کوئی بیماری آ گئی اس کا اثر بچہ پر پڑا ہو، جیسے ایک خاتون بچپن میں گرم پانی میں گر گئی تو اس کی دو انگلی چپک گئی اور اسی طرح ہمیشہ چپکی رہی تو اس کی جتنی اولادیں ہوئیں ان سب کی انگلی بھی ایسی ہی ٹیڑھی ہوئیں، اس کی وجہ کیا ہے؟

ہمارے اندور میں ایک عورت نے مہندی لگائی تھی، اس کی بچی جب پیدا ہوئی تو اس کی انگلیوں کے انگوٹھے پر بھی مہندی کے نشان تھے، اس کی وجہ کیا ہے؟

پروفیسر افضال احمد:

یہ سوال جو آپ بتا رہے ہیں اسے دو طرح سے ہم لوگ بتاتے ہیں کہ اگر ظاہری طور پر کسی آدمی کے جسم پر کوئی اثر پڑے، جیسے کہ گرم پانی میں گر گیا اور انگلیاں چپک گئیں تو ان کے

بچوں میں یہ منتقل نہیں ہوگا۔ دوسرا مہندی کا تو یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ جیسے کوئی حادثہ ہوگیا، ہاتھ یا پیر میں چوٹ لگی، انگلی کٹ گئی، یہ چیزیں منتقل نہیں ہوں گی۔ وہ .D.N.A جو باپ منتقل کرتا ہے صرف وہ اثر انداز ہوگا۔

ایک آواز:

اس طرح ٹسٹوں سے نر و مادہ کا فرق بھی لوگ معلوم کر رہے ہیں۔ اس میں لڑکیوں کو گرانے کا اور لڑکوں کو باقی رکھنے کا عمل بہت زیادہ ہو رہا ہے، تو اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟۔

پروفیسر افضال احمد:

قانونی طور پر اس پر پابندی ہے لیکن اس کو دبے انداز میں غلط طریقہ سے کیا جا رہا ہے، جو خاص طور پر لڑکیوں کے لیے نقصان دہ ہے اور یہ چیز صحیح نہیں ہے، لیکن اس میں یہ کہا جاتا ہے کہ نر و مادہ کی تفتیش اس لیے کر رہے ہیں کہ کچھ بیماریاں لڑکوں میں زیادہ اثر انداز ہوتی ہے اس لیے اسے ہم دیکھنا چاہتے ہیں، لیکن وہ اس کا غلط استعمال کر جاتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب جنین کا ٹسٹ کیا جاتا ہے تو اس کی صحت کو خطرہ لاحق رہتا ہے، کیونکہ الٹرا ساؤنڈ یا زیادہ تر ایکسرے کی وجہ سے اس کی خراب جین میں تبدیلی آجاتی ہے، اس لیے وہ ٹسٹ کچھ خطرے کا باعث ہے، اسی طرح جب ماں کے رحم سے ٹسٹ کے لیے میٹریل نکالا جاتا ہے تو اس میں کافی زخم آنے کا ڈر رہتا ہے، لیکن اس میں اچھے اوزار کی مدد سے کم سے کم نقصان کی صورت میں نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے، لیکن اس کا بہر کیف بچوں پر اثر پڑتا ہے، نوزائدہ بچہ جو ابھی رحم میں ہے جب پیدا ہوگا تو اس پر بھی اثر پڑے گا اور ماں کی صحت پر بھی تھوڑا اثر پڑتا ہے یعنی یہ غلطی سے پاک نہیں ہے اور الٹرا ساؤنڈ کا بھی تھوڑا سا اثر ہوتا ہے، کیونکہ اس کی شعاؤں کا اثر بچوں پر پڑتا ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو بچہ ہے وہ خطرے میں آگیا، اور جو آئندہ بیماری ہے وہ بھی

موہوم ہے، یہ بات سامنے آگئی۔ انشاء اللہ یہ بات شرعی مسئلہ کو حل کرنے میں معاون ہوگی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

جو مسائل زیر بحث ہیں وہ بہت ہی اہمیت کے حامل ہیں، عجلت میں کوئی فیصلہ بغیر تیاری کے نامناسب ہوگا، اور ہر لحاظ سے پوری تیاری اور صدر کے فیصلہ کے بعد ہی کوئی فیصلہ کیا جا سکتا ہے، ورنہ اکیڈمی کی روایت یہ رہی ہے کہ جن موضوعات پر معلومات مکمل نہ ہو سکی ہوں یا تحقیقات نہیں ہو سکی ہے تو ضرورتاً ان کو ملتوی بھی کیا گیا ہے۔ نوعیت یہ ہے کہ یہ علم وتحقیق کا کارواں اپنے علمی میدانوں میں رواں دواں ہے، چاہے کوئی بھی تحقیقات کی لائن ہو، بے شمار مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ اسلام علم وتحقیق کی ہمت افزائی کرتا ہے، دوسرے مذاہب کے بارے میں یہ رہا ہے کہ وہ علم وتحقیق کے کارواں کو روکتے ہیں، اور انسانی تحقیق کو اس طرح محدود کر دیتے ہیں کہ انسان علمی ترقی کے بجائے منجمد ہو جائے۔ لیکن ایک طرف ہمیں اس کا خیال کرنا ہے کہ ہمارے فیصلوں سے، ہمارے اظہار خیال سے یہ تاثر نہ جائے کہ اسلام بھی بعض دوسرے مذاہب کی طرح علم وتحقیق کے مفید کاموں کو روکتا ہے یا تحقیق کے اوپر قدغن لگاتا ہے، لیکن ایک دوسرا پہلو جو ہمارے لئے اہم ہے وہ یہ ہے کہ اسلام نے علم کی جو تقسیم کی ہے وہ علم نافع اور علم ضار ہے، یہ تقسیم تو احادیث نبویہ اور نصوص سے ثابت ہے، اس علم وتحقیق کی باگ ڈور اگر ایسے لوگوں کے ہاتھ ہوتی ہے جو بنیادی اقدار کے بھی قائل نہیں ہیں، وہ بنیادی اقدار، بنیادی عقائد وایمانیات جو اسلام میں طے شدہ ہیں، اور اس علم وتحقیق کے نتیجہ میں بجائے انسانیت کے نفع کے اس کا نقصان ہو رہا ہے اور ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے تو علم وتحقیق کے لیے کچھ اصول وضوابط مقرر کرنا بہت ضروری ہے، اس کا احساس صرف ہم کو نہیں ہے بلکہ خود امریکہ کو یورپ کے اہل علم وتحقیق ہیں، ان کو بھی اب یہ احساس ہو چلا ہے کہ علم وتحقیق کو، علم کے سفر کو ایک تجارتی ذریعہ بنا دیا گیا ہے، کمانے کے لیے اور دنیا کے حصول کے لیے جو راستہ ہم کھول سکتے ہیں اس کو ہم کھول رہے ہیں، اور بہت

سے لوگوں کو، بہت سے اداروں کو، بہت سے ریسرچ کرنے والوں کو اس کی ذرا پرواہ نہیں ہے کہ ہمارے اس ریسرچ سے، ہماری تحقیق سے انسانی اقدار کو کیا نقصان پہنچے گا، بہر حال اس کے لئے حدود وقیود بھی مقرر کرنا ضروری ہے، ان دونوں پہلوؤں کا لحاظ کرتے ہوئے، اور جو ذمہ داری علماء کرام پر ہے اس کا احساس کرتے ہوئے، ان حساس مسائل کے بارے میں اظہار خیال کریں اور کچھ حل نکالیں۔

مولانا محی الدین غازی:

پہلے محور کے سلسلہ میں عرض کرنا تھا کہ شریعت نے جرائم کے سلسلہ میں شہادت کا جو نصاب متعین کیا ہے تو وہ گمان غلاب کا فائدہ دیتا ہے، اور یہ ظن غالب اتنا کم ظن غالب ہوتا ہے کہ چار گواہوں کی جہاں شرط ہے وہاں اگر چار گواہ کی جگہ صرف تین گواہ ہوں تو ظن غالب شریعت کی رو سے نہیں ہوتا ہے اور جو شخص چار کے بجائے صرف تین گواہ پیش کرسکا وہ قاذف کی سزا کا مستحق ہوسکتا ہے اور چار گواہ ہونے کی صورت میں پھر وہ قاذف کے درجہ سے ہٹتا ہے، اس طرح دوسری طرف وہ حد ثابت ہوتی ہے، تو میں کہہ رہا تھا کہ گواہی کا جو نصاب ہے یہ ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے اور ظن غالب بھی 51% اور 60% یعنی کہ اس طرح 70% فیصد تک ہوتا ہے، گواہوں میں جھوٹ کا احتمال ہوتا ہے، چار گواہوں میں غلطی کا بھی احتمال ہوتا ہے، اور تین گواہوں کی گواہی بالکل ہی غیر معتبر ہوتی ہے، اس کے بالمقابل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ D.N.A ٹسٹ کے اندر غلطی کا احتمال بہت کم ہوتا ہے اور اس احتمال کو دور کرنے کی شکلیں بھی سامنے آئی کہ خود ملزم کو اس بات کا اختیار دیا جاسکتا ہے کہ وہ جہاں جہاں چاہے .D.N.A ٹسٹ کرائے، تو اس پہلو سے اگر ہم دیکھتے ہیں تو باوجود اس کے کہ شریعت میں جو منصوص ثبوت اور ذریعہ ہے وہ شہادت ہی ہے لیکن .D.N.A شہادت کے مقابلہ میں زیادہ ثبوت کا فائدہ اور یقینی فائدہ دیتا ہے، تو اس پر غور کرنا چاہئے۔ اور میں کہہ رہا تھا کہ D.N.A کو شہادت کا درجہ دیا جائے، یہ تو بہت

آگے کی بات ہے، اس پر سوچنے کے لیے کئی مراحل ہیں، اور اس سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شہادت کا نصاب پورا نہیں ہو رہا ہے، چار کی شرط ہے، مگر ایک ملا، دو ملا، یا تین ملا، تو اس نصاب کو مکمل کرنے کے لیے اگر .D.N.A ٹسٹ کو استعمال کیا جائے اور .D.N.A ٹسٹ میں جو غلطی کا احتمال ہے اس غلطی کے پوائنٹ زیرو، زیرو یا جو بھی ہے اس کو اس گواہ کی موجودگی میں پورا کیا جائے، اور گواہوں میں جو غلطی اور جھوٹ کا احتمال تھا .D.N.A ٹسٹ اس کی تلافی کرے اور اس طرح سے ہمارے سامنے مکمل ثبوت کا ذریعہ موجود ہے۔

مولانا صباح الدین ملک:

.D.N.A کو تسلیم کیا جائے، اس کے بارے میں تو ذکر ہوا کہ مغربی ممالک میں قانون کی حد تک یہ بات آگئی ہے کہ .D.N.A قانون کے ذریعہ قاتل اور مجرم کو اس کے جرم کے ثبوت کے لیے کافی سمجھا جا رہا ہے، ابھی ہمارے ملک نے وہاں تک ترقی نہیں کی، تو ابھی لگتا ہے کہ قانونی دائرہ میں یہ انٹرنیشنلی اور شریعت کے درمیان مستند ذریعہ ثبوت جرم نہیں بن سکا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو شاید حلال کہا جاتا مگر معلوم ہوا کہ یہاں بھی غور ہو رہا ہے، تو ہمیں ذرا انتظار کرنا چاہئے کیونکہ جو منصوص ذریعہ ہے خاص طور پر جو جرائم کا ذکر کیا جا رہا ہے، مثال کے طور پر 'زنا' میں جو شہادت کا مسئلہ ہے خصوصاً چار شہادات کا، اس میں یہ ثابت ہے کہ بدل کے طور پر اس کو استعمال کیا جائے یا نہیں، چار شہادت ہو، یا ایک شہادت ہو بدل کے طور پر اس کو استعمال کیا جائے تو ایک دوسرے مسئلہ سے جڑتا ہے منصوص یعنی کسی ذریعہ کو وسیلے کی جگہ پر کوئی بدل قبول کیا جائے یا نہیں کیا جائے، منصوص جو بطور ذریعہ ہے اس قابل ہے کہ بدل کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے کہ نہیں وہ بدل خود منصوص ہو اور اس کا کوئی ذریعہ شارح کے نزدیک معتبر نہ ہو بدل ایسے بھی ہیں، مسائل ایسے بھی ہیں جس میں بدل اختیار کرنے کی بھی گنجائش موجود ہے، لیکن چونکہ یہ قرآن میں موجود ہے، یعنی یہ بہت سوچنا پڑے گا کہ اس کے لیے بدل کے طور پر .D.N.A ایک علت ہے

کسی چیز کی علت کو محدود کرنے کا بھی ہمارے پاس ذریعہ ہونا چاہئے ہمیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ شہادات کو بطور وسیلہ اختیار کرنے کی متعین طور پر یہ کیا علت ہے، یہ علت کہیں پائی جارہی ہے، یا نہیں اور وسیلے میں بھی بدل اختیار کرنے کے لیے اس علت کی اگر توسیع کی جائے تو علت معتبرہ یعنی جو اوصاف ہوتے ہیں علت کے لئے وہ بھی ثابت کرنا ہوگا، تو یہ بھی ایک چیز ہے۔ میں یہیں پر اپنی بات ختم کرتا ہوں۔

قاضی عبدالجلیل قاسمی:

شہادت سے جو ظن غالب ہونے کی بات اٹھائی گئی ہے، اصل یہ ہے کہ اگر مدعی کوئی دعویٰ کرتا ہے اور مدعیٰ علیہ اس کا اقرار کر لیتا ہے تو پھر شہادت کی ضرورت نہیں رہتی ہے، لیکن جب مدعیٰ علیہ دعویٰ کا انکار کرتا ہے تو شہادت کی ضرورت ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ جب مدعی اور مدعیٰ علیہ کا قول الگ الگ ہوتا ہے تو کون اس میں سچا ہے کون جھوٹا ہے؟ اسکا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے اور ان دونوں کا مفاد اپنے دعوی میں اور اپنے انکار میں ہوتا ہے، اس لیے وہاں جھوٹ کا امکان زیادہ ہوتا ہے لیکن جب گواہ گواہی دیتا ہے تو اس کا اپنا مفاد اس میں نہیں ہوتا، اسی وجہ سے جہاں مفاد میں امکان اشتراک کا ہوتا ہے وہاں شہادت بھی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس لیے جب ایک گواہ گواہی دیتا ہے تو اس کا مفاد اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے اس لیے وہاں سچائی کا گمان زیادہ ہوتا ہے، اور ایک گواہ کے بجائے دو گواہ کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اس میں سچائی کا گمان زیادہ بڑھ جاتا ہے اور اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، لیکن ڈی این اے ٹسٹ میں گواہ جس چیز کی گواہی دیتا ہے اس سے علم یقینی حاصل ہونا چاہئے اس گواہی سے قاضی کو ظن غالب حاصل ہو جائے گا لیکن گواہ خود جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اس کو اس بات کا علم نہیں حاصل ہونا چاہئے، اسی وجہ سے سماعی شہادت کو نا قابل قبول قرار دیا گیا ہے۔ D.N.A میں ہمارے فاضل ماہر نے یہ بات بتائی کہ خود ٹسٹ کرنے والے میں غلطی کا امکان موجود رہتا ہے، یعنی وہ جان بوجھ کر غلطی نہ کرے بلکہ

پوری ایمانداری سے ٹسٹ کرے، لیکن پھر بھی غلطی ہوسکتی ہے اس لیے خود ٹسٹ کرنے والے کو اس درجہ کا یقین حاصل نہیں ہوتا ہے جس درجہ کی یقین کی بناء پر شہادت کی اجازت دی جاتی ہے، اس لیے D.N.A کرنے والے کی شہادت سے ظن غالب حاصل ہونا میرے خیال میں اس درجہ کا نہیں ہے، جو درجہ عام شہادت میں حاصل ہوتا ہے۔

مفتی ظہیر احمد صاحب کانپور:

جب تین گواہ ہوں تو .D.N.A کے ذریعہ سے اس میں مدد حاصل لی جاسکتی ہے، سب سے پہلی بات یہ ہے کہ شریعت نے حدود کے سلسلہ میں یہ اصول بتایا کہ "الحدود تندر بالشبهات"، اگر ذرہ برابر اس میں شبہ ہوتو حد جاری نہیں ہوسکتی، ظاہر ہے کہ D.N.A کی مدد شہادت کو پورا کرنے کے لئے نہیں لی جاسکتی، اس لئے کہ DNA ٹسٹ میں شبہ یقینی ہے، لہذا حد جاری نہیں کی جاسکتی، لیکن ہاں دیگر ایسے حدود ہیں ان میں D.N.A کی مدد لی جاسکتی ہے وہاں پر حد جاری نہ کرکے تعزیر کی جاسکتی ہے، لیکن زنا وغیرہ میں دیگر اور قرائن ہوں جن کے ذریعہ سے زنا کا ثبوت نہیں ہورہا ہے لیکن اگر زنا سے کمتر درجہ کا کوئی ثبوت ہوتا ہے تو اس میں بھی تعزیر کی جاسکتی ہے، لیکن اگر اس نے زنا کا الزام لگایا تو اس پر حد قذف نافذ کی جائے گی۔ اس لئے D.N.A ٹسٹ کے سلسلہ میں چونکہ شبہ ہے، لہذا کسی بھی درجہ میں اگر یقین ہو جو کہ شہادت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، تو سزا دی جائے گی کیونکہ اسلام نے بالخصوص حدود کے سلسلہ میں یہ بات واضح طور پر کہی ہے کہ، شریعت کسی کو سزا دینا نہیں چاہتی ہے، بلکہ شریعت بہانہ ڈھونڈتی ہے کہ اس کو سزا سے کیسے بچایا جائے، تو یہ کیسے ہوگا کہ ہم زبردستی شریعت کے منشاء کے خلاف اسے سزا دے سکتے ہیں۔

مفتی زاہد صاحب علی گڑھ:

.D.N.A کے سلسلے میں جو چار پہلو اٹھائے گئے ہیں اس سلسلے میں دوسری بات عرض

کرنا چاہوں گا ،وہ یہ ہے کہ .D.N.A کے بارے میں دو چیزیں ہمارے سامنے موجود ہیں، ایک تو جھنجو کے کیس کے سلسلے میں سزا دی گئی تھی، اس میں ایک بڑی بنیاد .D.N.A بھی تھا، دوسری بات یہ ہے کہ گجرات میں جو قتل عام ہوا تھا، اس گجرات کے قتل عام کے سلسلے میں میرے سامنے واشنگٹن کورٹ میں منیزہ نقوی صاحبہ کا مضمون ہے جو دہلی کے تمام اخبارات میں ۳۱ردسمبر ۲۰۰۵ءکوزیر بحث آیا تھااور انھوں نے 1 جنوری کو واشنگٹن پر مضمون لکھا ہے، اس میں وہ تمام تفصیل بتائی ہے کہ کس طرح میرے بھائی بھی اس میں شامل تھے، لونا واڈا، گاؤں میں چالیس لوگوں کو مار دیا گیا تھا، ان چالیس لوگوں میں سے بیس لوگوں کو ایسے ہی چھوڑ دیا گیا تھااور ان پر ویسے ہی مٹی ڈال دی گئی تھی، ان کی شناخت کے سلسلے میں اور مجرموں کے پتہ لگانے کے سلسلے میں باقاعدہ گجرات ہائی کورٹ نے فیصلہ کیا اور اس سلسلہ میں اخبارات کی کاپی میرے پاس موجود ہے، تو دیکھئے وہاں پر گواہ تو موجود ہیں، لیکن خوف کی وجہ سے گواہی دینے کی پوزیشن میں نہیں ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ حکومت وقت کی طرف سے جو گواہی دے رہے ہیں ان کی بہت سخت قسم کی دارو گیر کی جارہی ہے، حتی کہ ان پر مقدمہ دائر کر دیا گیا جنہوں نے جلد بازی میں بغیر کورٹ کے آرڈر کے ان کی قبروں کو کھود دیا، جو لوگ اصل مجرم ہیں ابھی تک ان کا کوئی فیصلہ نہیں ہوسکا ہے، لہٰذا حدود وقصاص وغیرہ کو کسی بھی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، دوسری بات یہ ہے کہ تین یا چار اور دو گواہوں کی بات جہاں تک ہے، اگر وہاں ایک گواہ ہے اور ایک .D.N.A سے ہو جاتا ہے تو .D.N.A بہت زیادہ قرین قیاس ہے، اور شہادتوں سے بھی ظن حاصل ہوتا ہے یقین ہرگز نہیں ہوتا، بہت سی چیزیں ایسی ثابت ہیں کہ سزائیں دی گئیں اور خلفائے راشدین کے زمانے میں ایک دو کیس ایسے ہوئے ہیں کہ سزا دی گئی اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ اس کا ہرگز مستحق نہیں تھا، اور وہ سزا غلط دی گئی، اس لیے کہ نصاب پورا ہوگیا تھا، اس وجہ سے اگر ایسا ہوگیا تو یہ بات نظر انداز کرنے کی نہیں ہے، بلکہ عدل کے قیام کے لیے بھی انتہائی ضروری ہے۔

مفتی عبدالقیوم:

'زنا' کے بارے میں چاہے .D.N.A کا ٹسٹ بالکل یقینی ہو، لیکن ثبوت زنا کے لیے وہ معاون یا ثبوت ضائق بن سکتا ہے، لیکن جب تک چار گواہوں کی گواہی سے وہ ثابت نہ ہو، زنا کی سزا جاری نہیں کی جا سکتی، اگر اس کو ثابت مان لیا جائے تو زنا کی سزا کے علاوہ قیام عدل کے لیے قاضی کوئی اور سزا دے سکتا ہے، لیکن شریعت اسلامیہ نے زنا کے ثبوت کے لئے چار گواہوں کی گواہی فرض قرار دی ہے، حالانکہ زنا ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کو چار آدمی دیکھ سکیں، قتل کو دو نہیں چار نہیں، بلکہ دس بیس آدمی بھی دیکھ سکتے ہیں، لیکن زنا ایسی چیز نہیں کہ جس کی چار آدمی گواہی دے سکیں، سوائے اس کے کہ زانی اور زانیہ، اس کا اقرار کر لیں، اللہ رب العزت یہ چاہتے ہیں کہ اس کا جرم اور اس کا گناہ چھپا رہے اور کوئی دیکھ نہ پائے، اگر دو نے دیکھا ہو تو دو کی گواہی کو رد کر دیا گیا ہے بلکہ چار آدمی اس طرح گواہی دیں کہ سلائی سرمہ دانی میں تھی اور ہم نے اس کو اس حال میں دیکھا ہے، لہذا .D.N.A ٹسٹ چاہے اپنی جگہ پر فنی اعتبار سے صحیح ہے اس پر کلام نہیں کر رہے ہیں، لیکن شریعت مطہرہ کے مقاصد شرع کو سامنے رکھتے ہوئے اس کو ثبوت نہ بنایا جائے۔

ڈاکٹر افضال صاحب:

.D.N.A ٹسٹ کے بارے میں جو بات یہاں چل رہی ہے کہ اس کی قطعیت کو کہاں تک مانا جائے؟ تو میں ایک دو بات وضاحت کے ساتھ کہنا چاہوں گا کہ اس کے پہلے سائنس داں حضرات اور ریفنس سائنس یعنی جس میں مجرموں کے بارے میں ثبوت پیش کئے جانے کے مختلف طریقے ہیں، کہ گولی کے اثر سے اگر مارا گیا تو گولی کی رفتار اور گولی کہاں سے چھوٹی اس کے متعلق ٹسٹ ہوتے ہیں، بلیسٹک کہلاتے ہیں پھر بائیولوجیکل ٹسٹ ہیں جس میں کہ بلڈ گروپ اور کچھ انزائم چیز اور یہ چیزیں ٹسٹ میں مجرم سے میچ کی جاتی ہیں، یہ ساری چیزیں پہلے سے ہوتی آرہی ہیں اور .D.N.A کے پہلے جو بائیولوجیکل تھے اسے کبھی مکمل نہیں مانا جاتا تھا، حالانکہ اس

کے اندر بھی چار پانچ چھ سات طریقے کے ٹسٹ کئے جاتے تھے، بلکہ پندرہ بیس اور پھر سب کو ملایا جاتا تھا۔ اور ملانے کے بعد بھی غلطی کے امکان رہتے تھے۔ لیکن .D.N.A ٹسٹ ایک ایسا ٹسٹ آیا ہے کہ صرف اس ٹسٹ کے بعد غلطی کا امکان 100 پرسنٹ سے بھی کم رہ جاتا ہے، اسی لئے اس ٹسٹ کو مغربی ممالک اور ہندوستان دونوں نے قبول کیا، اگر اس کے اندر زیادہ کمی ہوتی تو اس کی بات کو ماننے کے لئے تیار نہ ہوتے، چونکہ یہ اہم ٹسٹ ہے اور دوسری بہت ساری ٹسٹ بہت دنوں سے کی جارہی ہے اور ایک نہیں بلکہ بارہ پندرہ ٹسٹ کیا جارہا ہے اور وہ مجموعی طور پر 95% تک نہیں پہنچتی تھی بلکہ 90% تک پہنچتی تھی یا اس سے بھی کم، لیکن یہ ایک واحد ٹسٹ اتنا مضبوط ہے کہ اس کی قطعیت بہت زیادہ ہے، بلکہ میں آپ سے یہ کہوں کہ جو واقعات بتائے گئے کہ جب کوئی کسی قوم میں زنا کرتا تھا تو غالباً چہرے پر تین نشان بن جاتے تھے، DNA ٹسٹ بھی بالکل نشان کی طرح ہوتا ہے، اگر آپ دیکھیں کہ ڈی این اے کا جو سگنل جیسے ڈی این اے نکال کر اس کا ٹسٹ کیا جاتا ہے اور جو بینڈ بنتا ہے وہ بالکل لائن کی طرح نظر آتی ہے اور تین یا چار لائنیں دو ماں سے دو باپ سے، یا اس طرح سے جو بھی ہے جس آدمی کا ہے، گویا لگتا ہے ایک نشاندہی ہے جو قدرت کی طرف سے موجود ہے، چونکہ ہمیں اس کا اندازہ نہیں تھا اور سائنس کا علم نہیں تھا، اس لئے ہم اس سے واقف نہیں تھے لیکن اب لائنیں بالکل واضح طور پر اس آدمی سے ملتی ہیں جس نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس پر کافی بحث ہو چکی ہے، قانون نے اس کو ثبوت کے طور پر مان لیا ہے، اور یہ بہت عام ہے، خاص طور پر قتل وغیرہ کے سلسلے میں، جہاں پر گواہی دینے میں لوگوں کو پریشانی ہورہی ہے تو وہاں پر اس ٹسٹ سے کافی مدد لی جاسکتی ہے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی:

متحدہ عرب امارات میں ماہرین کی تحقیق پڑھنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ

D.N.A. ٹسٹ میں شدید التباس کا خطرہ ہے اور اسی طرح جنیٹکس ،محورل اول اور محور دوم وغیرہ مسائل میں یقین کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ قاتل اور زانی کی شناخت میں یقین کا ہونا ضروری ہے، اور یقین کے بغیر یہ چیزیں کبھی بھی ثبوت نہیں بن سکتی ہیں، یہاں ماہرین نے جو باتیں بتائی ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کم درجہ کا توہم اور التباس پایا جاتا ہے اور ان تمام چیزوں میں یقین کا پہلو ہونا انتہائی ضروری ہے، اسی بنا پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے البصمۃ الوارثیہ صفحہ 12 پر لکھا ہے: یہ چیز یعنی یہ تحقیق نا قابل عمل ہے اور اس پر کوئی اعتماد حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اسی طرح مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے 1422 ہجری میں اس پر بحث ہو چکی ہے اور انہوں نے بھی لکھا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ ٹسٹ کسی بھی لحاظ سے قابل اعتبار نہیں ہوگا، اس بناء پر حضرات علماء کی اس سلسلہ میں جو کمیٹی تشکیل پائے گی ان سے میری درخواست ہے کہ مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور اس طرح کی جو دوسری عبارتیں ہیں ان تمام عبارات اور خاص طور پر جن مسائل میں نصوص پہلے سے وارد ہیں ان کو مد نظر رکھا جائے تو اس ٹسٹ میں غلطی کا امکان ہو یا نہ ہو یہ الگ مسئلہ ہے لیکن جب نص وارد ہے کہ قاتل کو سزا دینے کے لئے چار گواہ ضروری ہے تو اس ٹسٹ کی ضرورت نہیں ہے، نہ تو تائید کی شکل میں اور نہ ہی اصل کی شکل میں، اس کا خاص طور پر لحاظ رکھا جائے۔

مولانا نیاز احمد صاحب:

میں دو باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات یہ ہے کہ مولانا نے ابھی جو بات کہی ہے کہ مکہ مکرمہ کی مجمع الفقہ الاسلامی نے جو فیصلہ کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے کہ D.N.A. ٹسٹ پر اعتماد نہ کیا جائے، یہ بات صحیح نہیں ہے، اس کی فائل میرے پاس ہے، سترہویں کانفرنس میں D.N.A کے سلسلہ میں فیصلے کئے گئے ہیں، انہوں نے D.N.A. چیک اپ کو حدود اور قصاص کے علاوہ دوسرے سارے معاملات میں موثر اور معتمد مانا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو حوادثات اور جرائم ہوتے ہیں، جرائم کی جگہ سے جو سمپل (نمونہ) لئے جاتے ہیں وہ بسا اوقات مجہول ہوتے ہیں، خاص طور سے اس سائنٹفک دور میں چور بھی سائنٹفک طریقہ اختیار کر رہے ہیں، یہ ممکن ہے کہ وہاں پر وہ دوسرے کا بال ڈال دیں، دوسرے کا خون ڈال دیں، دوسرے کا تھوک ڈال دیں یا بلغم ڈال دیں، اس طرح کی چیزیں ہوسکتی ہیں، تو یہاں پر شبہ ہوسکتا ہے۔

مولانا ابوالقاسم صاحب:

بنیادی بات تو پہلے عرض کی گئی کہ جو مسائل منصوصہ ہیں اور کتاب اللہ وسنت رسول اللہ سے ثابت ہیں، اس کی صاف صاف صراحت ہے کہ ہمارے فقہ اکیڈمی کی ذمہ داری میں یہ بات شامل ہے کہ وہ ان سے تعرض نہیں کرے گی۔ یہ ایسی متعینہ بات ہے کہ اس میں دوسری رائے کو کوئی دخل نہیں ہے دوسری چیز جہاں تک ٹسٹ کا تعلق ہے، رات دن ٹسٹ کے طریقے بدلتے رہتے ہیں، آج ایک ٹسٹ سامنے آیا کل کوئی دوسرا، یا تیسرا آیا، تو ٹسٹوں کے سلسلہ میں جو تفصیلات آتی جاتی رہتی ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ اب اسکو کوئی آخری اور حتمی شکل نہیں دیا جاسکتا ہے، زیادہ سے زیادہ اس کو ایک علامت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

مولانا ولی اللہ رشادی:

ہمارے پڑوسی ریاست تملناڈو میں ایک شہر میں تین قتل وقفہ وقفہ سے ہوئے اور مقتول کے وارثین اتفاق سے اچھے مالدار تھے، انہوں نے مقدمہ پر اتنا زور لگایا کہ اس ترقی یافتہ زمانہ میں تین آدمیوں کو موت کی سزا دلائی، اس کے بعد معلوم ہوا کہ ایک چوتھا آدمی تھا جو تینوں کا قاتل تھا، تو اس زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا وہ مشتبہ ہو کر پکڑا گیا اس نے تینوں قتل کا اعتراف کرلیا، تو اس طرح جو ملزم نہیں ہوتا ہے اس کو سولی پر چڑھا دیا جاتا ہے، اس طرح کی چیزوں کو ہم لوگ سند بنانے کے سلسلے میں جتنا احتیاط سے کام لیں بہتر ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی حیدرآباد:

صرف ایک بات عرض کرنا چاہتا ہوں کہ D.N.A ٹسٹ سے ظن غالب سے بڑھ کر یقین کی حد تک تو یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حدود کے باب میں جو منصوص شہادت چار مردوں کے بارے میں ہے، تو بات پکی ہوجائے گی، لیکن اگر پچاس عورتیں بھی بغیر مرد کے گواہی دیں تو گواہی، معتبر نہیں ہوگی باوجود اس کے کہ یہ تعداد کے اعتبار سے ان مردوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہیں، تو اس ثبوت کے لئے کیا ہونا چاہئے۔

مفتی محمد سراج الدین قاسمی:

چونکہ گفتگو اس سلسلہ میں چل رہی ہے کہ D.N.A ٹسٹ ثبوت کے خلاف حجت بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس لئے شہادت کے سلسلے میں یہ دیکھنا چاہئے کہ شارع نے جرم کے ثبوت کے لئے شہادت کی شرطیں لگائی ہیں، کیا ان سے مقصد صرف جرم کا ثبوت ہے یا اس کے پس پردہ دوسرے مصالح بھی ہیں؟ چنانچہ ذیل میں زنا کے سلسلے میں چار عینی گواہوں کو ضروری قرار دیا گیا ہے، جبکہ دوسرے جرم کے لئے عینی گواہوں کو ضروری نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ بسا اوقات ظن غالب پر اکتفا کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ایک شخص ایک مکان سے اس حالت میں نکلتا ہے کہ اس سے قتل کے آثار ظاہر ہورہے ہیں اور مکان میں ایک مقتول شخص پڑا ہوا ہے اور اس مکان میں کوئی دوسرا شخص موجود نہیں ہے، تو اس نکلنے والے شخص کو ظن غالب کی بناء پر قاتل تصور کرلیا جاتا ہے اس لئے میرا خیال ہے کہ D.N.A ٹسٹ کی شہادت کے ثبوت کے سلسلے میں زنا اور دوسرے جرم میں فرق ہونا چاہئے۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

جو منصوص حکم قرآن میں آگیا ہے ہماری شہادت یا ہماری رائے کو اس کے خلاف کبھی

نہیں ہونا چاہئے۔ اگر رسول اللہ ﷺ نے شریعت کے حقائق کو اختیار کرلیا تو وہ ہی ہماری شریعت بن گئی، اب یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ پہلے سے کیا ہورہا تھا یا بعد کی ایجاد کیا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی:

یہ گفتگو کچھ حدود سے تجاوز میں جارہی ہے، اور کچھ صحیح احادیث میں اس کی تفصیلات موجود ہیں، جن کے مطابق انتہائی قوی قرینہ پر بھی حکم نہیں لگتا، شارح اگر خود ایک ضابطہ متعین کردیتا ہے، تو اس کے سامنے اگر کوئی قوی قرینہ بھی ہے تو اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے، بخاری میں بار بار یہ روایت آئی ہے، غالباً حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ میں اگر بغیر بینہ کے کسی عورت کو سزا دیتا تو فلاں عورت کو سزا دیتا، کیا مطلب ہے؟ اس عورت کے زنا کار ہونے کی بہت قوی قرائن موجود ہیں، لیکن بینہ نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: سزا نہیں ہوگی، اور قیافہ کا مشہور واقعہ ہے کہ حضرت سوداء، ان کے والد اور ان کے بھائی کا، یہ بھی بخاری میں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے کھلی ہوئی شباہت یا قیافہ شناسی جو کچھ بھی کہئے اس کی بنیاد موجود ہے، لیکن فیصلہ فرمایا: "الولد للفراش"، ضابطہ شارع نے متعین کردیا ہے، لہذا جو ضابطے حضور ﷺ نے متعین کردیئے ہیں، اور خود موقع پڑنے پر اپنے فیصلوں میں ان ہی ضابطوں کی رعایت فرمائی اور دوسرے قوی قرائن کو چھوڑ دیا، تو ہمارے لئے اس کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ہم کسی نئی چیز کو اپنی طرف سے شامل کرلیں۔

مفتی جہانگیر صاحب:

2003 میں سپریم کورٹ میں ایک رٹ پٹیشن داخل کی گئی اور داخل کرنے والی ڈاکٹر سمن سہائے صاحبہ ہیں، انہوں نے ہندوستان کے جو قوانین بنائے ہوئے ہیں اس سلسلے میں جنیٹک ٹسٹ کو اور ان کے بعض قوانین کو پن پاونڈ پوائنٹ کرکے چیلنج کیا ہے اور پوری دنیا کے اندر جو الگ الگ قوانین ہیں ان کی پوری لسٹ انہوں نے دی ہے وہ ہر ایک کے پاس موجود ہیں،

درخواست کرونگا جب آپ اس پر غور فرمائیں تو اس پر بھی غور فرمائیں، اس لئے کہ جو چار چیزیں اس سلسلہ میں پیش نظر رکھی گئی ہیں اس کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں اس کے اندر ہیں جس کو انہوں نے اس میں ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ اس سلسلے میں ہندوستان کے کانسٹی ٹیوشن آف انڈیا کے آرٹیکلس کا حوالہ دیتی ہیں۔ 32 سے لیکر 38/21/19/14 وغیرہ ہیں اور بہت ساری دوسری چیزیں ہیں، تو میری درخواست ہے کہ ڈاکٹر سمن سہائے صاحبہ نے جورٹ پٹیشن داخل کی ہے اور اس میں بہت زیادہ مواد پیش کیا ہے، سپریم کورٹ نے اس کو خاصی سیریس طریقہ سے لیا ہے، لیکن اب تک اس کا فیصلہ سامنے نہیں آیا ہے تو فیصلے کا انتظار کیا جائے، کم از کم وہ تمام پوائنٹس دیکھ لئے جائیں جو ڈاکٹر سمن سہائے صاحبہ (جنہوں نے جینیک میں PHD کیا ہے اور وہ خود بہت قابل تعلیم یافتہ عورت ہیں) نے پیش کیا ہے، لہذا ان کے وہ مقدمات جو سپریم کورٹ میں چل رہے ہیں ان کو ضرور پیش نظر رکھا جائے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

سوالنامہ میں جو سوالات قائم کئے گئے تھے اس میں پہلا سوال ثبوت نسب کے بارے میں ہے، تو ظاہر بات ہے کہ جو بچہ فراش میں پیدا ہوتا ہے اس کو شریعت ثابت نسب مانتی ہے، ظاہر ہے کہ اس کو مزید کسی ثبوت یا ٹسٹ وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، حنفیہ کے یہاں تو یہ مسئلہ ہے کہ مشرقیہ یا مغربیہ کا ہو، گویا موہوم بات کا امکان بھی ثبوت نسب کے لئے کافی مانا ہے اور شریعت کا منشا بھی یہی ہے کہ بچہ ثابت النسب مانا جائے، ذرا بھی ثابت النسب ہونے کا امکان ہے تو اس کو ثابت النسب مانا جائے گا، اس طرح کے ٹسٹ سے خطرات پیدا ہوتے ہیں کہ بچہ کا وہ ثبوت النسب نہ ہو۔ ہاں تو یہ سوال وہاں پیدا ہوتا ہے، یہاں اسپتال وغیرہ میں جو بچے پیدا ہوتے ہیں، بسا اوقات ان میں جھگڑا ہو جاتا ہے، اس میں بعض دفعہ بد دیانتی کا بھی دخل ہو جاتا ہے، میں سمجھتا ہوں کے D.N.A ٹسٹ کی بات پر پھر کوئی فیصلہ ہوتا ہے، تو جہاں تک مقالہ نگاروں کی رائے ہے، تو اکثر لوگوں کا یہی رجحان ہے کہ اس میں اس کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

دوسرا سوال قاتل کی شناخت کے سلسلہ میں ہے، یہ مسئلہ حدود وقیاس کا ہے اور یہ بہت نازک مسئلہ ہے اور شریعت اس سلسلہ میں بہت محتاط ہے، اور جہاں بھی معمولی شبہ پیدا ہو جاتا ہے تو حدود وقصاص کے مسئلہ کو گویا ختم کردیا جاتا ہے، امام سے حد جاری نہ کرنے میں خطا ہو جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ حد جاری کرنے میں خطا ہو جائے، یہ اصول اسلام کا ہے، اس کے اعتبار سے زنا کا مسئلہ ہو اس میں بھی تنہا۔D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر زنا کی سزا دی جائے، ایسا کوئی حکم صادر کیا جائے یہ صحیح نہیں ہے، یہاں عام علماء کی رائے ہے کہ محض اس ٹسٹ کی بنیاد پر ایسا ہرگز نہیں ہونا چاہئے اور جہاں تک قاتل کی شناخت کا مسئلہ ہے، اس میں جو امکانات ہیں کہ جائے قتل سے جو بال ملا یا فلاں چیز ملی ہو کس کی ہے کہاں سے آئی کس نے لاکر ڈال دیا؟ آج اسی پر بحث چل رہی ہے، تو ان تمام چیزوں کے ہوتے ہوئے حد قصاص کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار تمام علماء کی رائے مطابق نہیں کیا جائے گا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک مسئلہ اس سے متعلق لعان کا بھی ہے، لعان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کے حق میں حد زنا اور مرد کے حق میں حد قذف ہے، اور حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں، تو اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے اور بیوی ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر رضامند ہے، اب کیا اس کی وجہ سے لعان ساقط ہو جائے گا؟، جس کو ہمارے فقہاء نے حدود کے قائم مقام مانا ہے، یہ پہلو بھی میرے خیال میں قابل غور ہے اور جو لوگ اس پر تجویز مرتب کریں اس مسئلہ کو بھی لے لیں گے۔

میرے خیال میں عورت کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ ڈی این اے ٹسٹ کرائے، اس لئے کہ شر! یت کا مزاج ایسے معاملات میں ستر کو قائم رکھنے کا ہے لیکن اگر کوئی عورت تیار ہوتی ہے کہ مجھے اپنی پاکدامنی پر پورا اطمینان ہے، میرے شوہر کا D.N.A ٹسٹ کرایا جائے

اور D.N.A ٹسٹ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بچہ اس شوہر سے ہے اس کی بنیاد پر لعان کو ساقط ہوجانا چاہئے، کیونکہ وہ کم سے کم شبہ ساقط کرنے کے لئے کافی ہے اور حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں۔

مولانا صباح الدین ملک:

اگر اس نے قرآن وشریعت کے مطابق چار شہادات قسمیں کھا کر اپنی برات کا اعلان کیا تو قرآن کہتا ہے کہ وہ اللہ کی نگاہ میں بری ہے، اب اگر سماج کا کوئی آدمی اس پر جھوٹی تہمت کا شبہ کرتا ہے تو وہ قرآن کا مجرم ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

دیکھئے ایسا ہے کہ کیا ہونا چاہئے اور کیا صورتحال ہے؟ ان دونوں میں فرق ہے، ام المؤمنین سیدنا حضرت عائشہ صدیقہؓ جن کی پاکدامنی گویا جز ایمان ہے لیکن آپ جانتے ہیں کہ جب منافقین نے تہمت لگائی تو بہت سے بیچارے سادہ لوح مسلمان بھی غلط فہمی کی وجہ سے اس میں شامل ہوگئے، کیونکہ انسان کی کمزوری ہے کہ جب ایک بات سماج میں مشہور ہوجاتی ہے اور زبان زد ہوجاتی ہے تو بہت سے لوگ بدگمانی میں مبتلا ہوجاتے ہیں، تو اس پہلو سے اگر عورت ڈی این اے ٹسٹ کرانا چاہتی ہے تو کراسکتی ہے اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا اور اگر اسے بچے کے ثابت النسب ہونے کی نظر سے دیکھا جائے تو میرے خیال سے ایسا کیا جانا چاہئے، ہماری رائے پر آپ حضرات غور کریں تو بہتر ہوگا۔

مولانا مشتاق:

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے جو فرمایا وہ بالکل صحیح ہے۔ کیونکہ اگر اس میں D.N.A ٹسٹ کرالیتے ہیں تو ایک تو شبہ دور ہوجاتا ہے اگر مولانا مفتی صاحب کے مطابق لعان

کی طرح چار قسمیں کھائے تو میاں بیوی کے درمیان جدائی ہو جاتی ہے، پھر تو مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے اس سلسلہ میں تو اس کے لئے D.N.A ٹسٹ کرانا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

مولانا اختر امام عادل:

ٹسٹ سے یہ بھی ثابت ہوسکتا ہے کہ بچہ شوہر کا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اس کا نہ ہو، تو ایسی صورت میں جو لعان کے سقوط کی بات کہی جارہی ہے تو لعان کی بنیاد پر ثبوت نسب کی بھی نفی ہوتی ہے تو اگر لعان ہوتا ہے تو ثبوت نسب کی نفی نہیں ہوگی اور بغیر لعان کے نسب کی نفی ممکن نہیں، کیونکہ فراش پہلے سے ثابت ہے مگر D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر نسب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، جبکہ فراش پہلے سے قائم ہے اور لعان نہیں کرایا جاتا ہے لعان کو ساقط مانتے ہیں تو D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر نسب کی نفی ممکن نہیں ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

مسئلہ یہ ہے کہ عورت خود یہ چاہتی ہے کہ D.N.A ٹسٹ کرایا جائے، ظاہر ہے عام طور پر یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب عورت اس بچے کے نسب بارے میں اور اپنی پاکدامنی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو اور اگر اس نے مطالبہ نہیں کیا، لعان کیا، تو نسب کی خود بخود نفی ہو جائے گی اس لئے کہ اگر ایک شخص کا D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر نسب ثابت ہو جائے اور اسکے باوجود وہ انکار کرے تو لعان کرائیں گے لیکن عورت کو جو عار ہے وہ تو کسی درجہ دور ہو جائے گا۔

ایک آواز:

اگر شوہر انکار کر دے D.N.A ٹسٹ کرانے سے تو کیا ہوگا؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

خود غور کر سکتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کو مجبور کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہاں ایک

عورت دعویٰ دائر کرتی ہے کہ میرا شوہر مجنون ہے، عنین ہے، معذور ہے تو آپ کیا شوہر کو میڈیکل ٹسٹ کے لئے مجبور کریں گے یا نہیں کریں گے، اگر یہ بات سمجھتے ہیں کہ عورت کا اپنے نفس دفع عار اور اپنی عزت وآبرو کا تحفظ اپنے سماج میں کرنا یہ اس کا حق ہے تو شوہر کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔ اس پر آپ غور کیجئے۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی:

بحث ومباحثہ سے ایسا لگ رہا ہے جیسے نص کے مقابلے میں کسی کو اور چیز کو ترجیح دی جارہی ہے، جب منصوص طور پر قرآن مجید میں اور احادیث میں بھی اس طرح کے متعدد واقعات آئے ہیں جب کہ شوہر نے اپنی بیوی کے اوپر الزام لگایا تو رفع الزام کی شکل بھی شریعت نے بتادی کہ عورت بھی قسمیں کھائے چار اور مرد بھی قسمیں کھائے، شوہر اپنی قسموں میں اپنے آپ کو سچا ثابت کرے اور اپنی بیوی کو جھوٹا ثابت کرے، اور عورت اپنی قسموں سے شوہر کو جھوٹا ثابت کرے، تو اس کی پاکدامنی ثابت ہو جائے گی، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک عورت کو بچہ ہوگیا تو اسکے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا کہ اس کو کوئی تہمت نہ لگائے، اس بچے کو حرامی نہ کہے اور اس کی ماں کو کوئی متہم نہ کرے جب وہ کافی ہے اور عورت نے برأت کرلی تو پھر D.N.A کی بات بظاہر کوئی ضروری نہیں ہے۔

دوسری بات جب یہ رجحان چل پڑا کہ نصوص کے مقابلہ میں کچھ اور چیزوں کو رکھا جانے لگا تو بہت جگہ جا کر یہ بات پھیلے گی، یہی بات ابھی شہادت کے سلسلہ میں چل رہی تھی، شہادت کو شریعت نے مؤثر بنایا، اب کس بنیاد پر بنایا ہے وہ الگ ہے۔ قرآن نے، اللہ نے، اللہ کے رسولؐ نے اس کو موثر بنادیا تو اس کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں ہوسکتی اس ذرے کے موافق، قرینے کے طور پر ہو جائے تو وہ الگ بات ہے اس کی حیثیت قرینہ کی ہوگی، جیسے ابھی ہمارے مولانا عبید اللہ صاحب نے فرمایا تھا کہ ایک واقعہ میں صریح قرینہ موجود تھا لیکن اس کے باوجود

اللہ کے رسولؐ نے جس کا فراش تھا اس سے ہی نسب ثابت کیا اور فرمایا: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"، لہذا اس صورت میں صریح نصوص کے خلاف ایک دروازہ کھولنا ہوگا، بالخصوص جو چیزیں قرآن مجید میں آ گئی ہیں اس کے مقابلے میں دوسری چیز کو رکھنا ایک بہت بڑا دروازہ کھولنا ہوگا اور نتیجہ بہت خطرناک نکل سکتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

یہ بات تو ظاہر ہے کہ جو مسائل منصوص ہیں ان میں ہم نصوص سے تجاوز نہیں کر سکتے، اس سے حد زنا ثابت نہیں ہو سکتی، اس سے قتل ثابت نہیں ہو سکتا، اس کی بنا پر کسی کو زانی اور قاتل نہیں کہا جا سکتا، نصوص ہی کی بنیاد پر چونکہ یہ بات فقہاء نے اخذ کی ہے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، تو سوال صرف یہ ہے کہ یہ D.N.A کیا شبہ بھی پیدا کرنے کے لائق ہے یا نہیں؟ جو مسائل منصوص ہوں ان کے مقابلہ میں D.N.A بالکل مفید نہیں ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ فقہاء نے، علامہ شامیؒ نے، ابن نجیمؒ نے، جو وسائل اثبات لکھے ہیں، مقدمہ اور دعوی کو ثابت کرنے کے لئے، ان میں ایک قرینہ قاطعہ بھی لکھا ہے، تو کیا یہ چیز اس درجہ میں بھی آئیگی یا نہیں آئے گی؟ شبہ بھی پیدا ہوگا یا نہیں؟ اس پر غور کرنا ہے۔ نصوص کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنا نہیں ہے۔

ایک آواز:

آپ کے انداز سے لگ رہا ہے کہ آپ اس کو بدل قرار دے رہے ہیں لعان کا بہانہ بنا کر۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ہم بدل نہیں بتا رہے ہیں اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ لعان نہیں کرایا جائے یا لعان ہو ہی نہیں، ہم تو یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر عورت یہ مطالبہ کرتی ہے کہ ہم دفع عار کے لیے چاہتے ہیں کہ D.N.A کرایا جائے۔ اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں ہوگا۔

ایک آواز:

حدود کے بارے میں فقہاء کی طرف سے یہ صراحت ملتی ہے کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں، لعان کو حدود کے قائم مقام مانا گیا ہے، کیا کوئی جزئیہ آپ کی نگاہ میں ہے کہ لعان بھی کسی شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہو، اس کی کوئی نظیر ہے آپ کے سامنے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

مسئلہ نظیر کا نہیں ہے مسئلہ اصول کا ہے، میرے سامنے اس سلسلے میں کوئی نذیر نہیں ہے، لیکن ہمارے حنفیہ کے یہاں ایک متفقہ اصول کے طور پر ہے کہ صرف دار الحرب میں لعان نہیں ہوگا، کیونکہ دار الحرب میں حدود کا نفاذ نہیں ہوا کرتا، تو اس اصول کی روشنی میں میں نے یہ بات عرض کی ہے کہ اس پہلو پر غور کرنا چاہئے۔

ایک آواز:

لعان کو حدود کا قائم مقام بطور استنباط کے مانا گیا ہے۔ صراحت کی وجہ سے نہیں اور جو حدود صراحت سے ثابت ہیں اس میں شبہات موثر ہوتے ہیں، لیکن جس چیز کو علت کی بنا پر کسی کا قائم مقام مانا جائے ان میں شبہات موثر نہیں ہوں گے۔ تو جو حدود نصوص سے ثابت ہوں ان کو شبہات ساقط کر دیتی ہے، لہذا جو حدود استنباط سے ثابت ہوں ان کو بدرجہ اولی ساقط کرنا چاہئے، کیونکہ وہ مجتہد فیہ مسئلہ ہو گیا۔

ایک آواز:

ہم نے ان کو علت کی بنیاد پر حدود کے قائم مقام مانا ہے، جبکہ نص نے اس کو مطلقاً قائم کیا ہے۔

ایک آواز:

صحیح جب آپ نے اس کو علت کی بنیاد پر مان لیا تو اس کا حل ہونا تو مجتہد فیہ ہے یہ تو بدرجہ اولیٰ شبہ سے ساقط ہوگا۔

ایک آواز:

یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ لعان سے زوجین رجوع کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یعنی قاضی کے یہاں کیس جانے کے بعد دونوں اپنی مرضی سے رجوع کر سکتے ہیں یا نہیں؟ (جواب فوراً اسی درمیان دیا گیا کہ کر سکتے ہیں) تو اگر کر سکتے ہیں تو الزام لگانے کے بعد شہادت نہ ہونے پر D.N.A. ٹسٹ کی صورت آجاتی ہے تو D.N.A. ٹسٹ کرانے کے بعد زوجین ٹسٹ کی رپورٹ سے مطمئن ہوجاتے ہیں تو اس کے بعد لعان سے رجوع کرلے، کیا یہ ممکن نہیں ہے؟۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

مولانا نے ایک سوال اٹھایا ہے، لعان والے کیس میں جب شوہر نے بیوی کے اوپر زنا کا الزام عائد کیا ہے تو دو شکلیں ہوتی ہے، اگر شوہر نے زنا کا الزام عائد کیا ہے تو شریعت نے اس کا طریقہ یہ طے کیا ہے کہ نص کے مطابق یہاں لعان کی صورت پیش آئے گی، لوگوں سے قسمیں کھلائی جائیں گی اور یہ قسمیں کھلانا گویا ایک کے حق میں حد قذف اور دوسرے کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوگی، مولانا کے سوال سے میں نے یہی سمجھا کہ حدود شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں اگر D.N.A. کرایا جاتا۔، اور D.N.A. سے گویا عورت کی برأت ثابت ہوتی ہے تو کیا اس کی بنیاد پر لعان کا حکم ختم ہوجائے گا؟ تو ایک مسئلہ جو ذہنوں میں آرہا ہے کہ نص میں یہ چیز مصرح ہے تو ایسی صورت میں لعان ہوگا۔ اب جو ہم نص کی صراحت کے خلاف کر رہے ہیں، تو گویا یہ نصوص سے معارضہ ہے، بہت سے حضرات کے ذہن میں یہ بات ہے اس کا اظہار کیا گیا۔

مولانا کی بات بھی فقہاء کے اصول کے مطابق ہے وہ بھی نصوص سے ثابت ہے الحدود تندر بالشبہات گویا اس کے تحت یہ بات غور کرنے کے لیے آپ کو پیش کی ہے۔ یہ کوئی ان کی قطعی رائے نہیں ہے۔

ایک آواز:

بعض دفعہ لوگ باہر جاتے ہیں تو وہاں پر اپنے بچے بتانے کے لیے کہ یہ ہمارے بچے ہیں، ہماری بیوی کے بچے ہیں، تو وہاں پر بھی کچھ ملکوں میں ایسی ڈیمانڈ کی جارہی ہے D.N.A کرایا جائے تب پتہ چلتا ہے، حالانکہ وہ جان رہا ہے کہ یہ ہمارا بچہ ہے وہ پیش کر رہا ہے لیکن D.N.A. میں وہاں نہیں نکلتا ہے تو وہاں پر جو حضرات ہوتے ہیں وہ خاموشی اختیار کرتے ہیں، اگر کسی نے کلیم (الزام) نہیں کیا کہ ہمارا بچہ نہیں ہے لیکن وہ اویڈینس میں آجاتے کہ وہاں پر اوئیٹی جو ہے خاموشی اختیار کی جاتی ہے روکا نہیں جاتا۔ اچھا یہ تو باہر کے ملکوں میں ہوا، یہاں بھی ہوسکتا ہے جب ہم موروثی بیماری ٹسٹ کر رہے ہیں اور وہ کہہ رہے ہیں کہ والد سے اور والدہ سے بچے میں گیا تو وہاں بھی بغیر اجازت کے ولدیت کا پہلے ٹسٹ کیا جاتا ہے۔ یہ لامحالہ یقینی طور پر ٹسٹ کیا جاتا ہے اور خاموشی رکھی جاتی ہے اس کے بارے میں کہ واقعی یہ بچہ اسی کا ہے اور پھر وہ ٹسٹ کی بنیاد تیار کی جاتی ہے کہ وہ ماں باپ سے بچے میں منتقل ہوا ہے کہ نہیں، تو اگر کسی فریق کی طرف سے، شوہر کی طرف سے، یا بیوی کی طرف سے یا بچے کی طرف سے کوئی دعویٰ نہیں کیا جارہا ہے کہ کس کا بچہ ہے یا کس کی بچی ہے؟ تو ٹسٹ والے وہاں پر خاموشی اختیار کرتے ہیں، وہاں پر وہ چیز ظاہر نہیں کی جاتی، لیکن اگر کہیں پر ایسی ڈیمانڈ کی جارہی ہے کسی کی طرف سے بیوی کی طرف سے یا شوہر کی طرف سے تو وہاں پر پھر وہ بتائی جاتی ہے، اس پر بھی غور کر سکتے ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک سوال اور اٹھتا ہے (طبی اخلاقیات والے موضوع میں اس پر بحث بھی ہوئی تھی)

کہ ڈاکٹر مریضوں کی راز کا کس حد تک حفاظت کرے گا، اور کس حد تک افشاء کرسکتا ہے، چونکہ اس طرح کے مسائل میں شریعت کا مزاج ستر کا ہے اور فریب سے بچنے کا ہے، تو کیا اگر کسی وجہ سے یا قانونی مجبوری کے تحت یا کسی اور وجہ سے ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، اور اس ٹسٹ کی رپورٹ منفی ہے، تو مسلمان ڈاکٹر کی اس صورت میں کیا ذمہ داری ہوگی، اس پہلو کو بھی ہم لوگوں کو واضح کرنا چاہئے۔

☆☆☆

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

- حیرت انگیز واقعات
- عبرت انگیز واقعات
- اکابرین کے پاکیزہ لطائف
- جدید تجارتی شکلیں
- سوال و جواب (آپ کے مسائل اور ان کے حل کے لیے حج)
- ضرورت و حاجت۔ کا احکام شرعیہ میں اعتبار
- وقف املاک کے شرعی احکام
- عصر حاجر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل
- تحفۃ افواج اسلام دو جلد
- مذاہب عالم اور عصر حاضر کی فکری جماعتیں
- برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں
- متاعِ نور (سوانح مولانا نور احمد)
- اسلام کا نظام عشر و خراج ۲ جلد
- زکاۃ کے جدید مسائل ۲ جلد
- قسطوں پر خرید و فروخت
- زکاۃ اور مسئلہ تملیک
- بنیادی فقہی احکام ۲ جلد
- چالیس بڑے مسلمان
- جدید فقہی مباحث ۲۴ جلد
- شیئرز اور کمپنی طریقہ کار و احکام
- حج عمرہ اور ان کے جدید مسائل
- لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار
- مجموعہ قوانین اسلامی
- احکام و آداب طہارت، وضو، نماز

☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک و بیرون ملک ترسیل۔
☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام
☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔

ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت و بلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی بحوث، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ۔

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی / فون: ۴۹۶۵۸۷۷

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع ابلاغ

دینی مقاصد اور عقود و معاملات کے لئے استعمال

"یعنی اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بارہویں فقہی سمینار منعقدہ ۱۱/تا۱۴/فروری ۲۰۰۰ء اور تیرہویں فقہی سمینار منعقدہ ۱۳/تا۱۶/اپریل ۲۰۰۱ء میں پیش کئے گئے منتخب مقالات کا مجموعہ جس میں انٹرنیٹ، ٹی وی، ریڈیو وغیرہ کے استعمال اور جدید آلات کے ذریعہ نکاح اور خرید وفروخت کے معاملات کے درست ہونے اور نہ ہونے، نیز اس کے طریقۂ کار پر روشنی ڈالی گئی ہے"۔

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

……جملہ حقوق محفوظ ہیں……

باہتمام -- نعیم اشرف نور

ناشر -- ادارۃ القرآن گلشن اقبال کراچی

فون: 021-34965877

اشاعت -- ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701-2

☆ مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی---------021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی ---------021-32630744

☆ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی کراچی -----02135032020

☆ مکتبہ معارف القرآن ، دار العلوم کراچی ---021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1--اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۔ ۱۹۰ انارکلی لاہور ------042-37353255

☆بیت العلوم ، نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور ---042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور ------------------042-37224228

☆ کتب خانہ رشیدیہ ------------------ راول پنڈی

☆یونیورسٹی بک ایجنسی ، قصہ خوانی بازار ----- پشاور

☆ مکتبہ رشیدیہ ، سرکی روڈ کوئٹہ ------------2668657

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی

۲- مولانا برہان الدین سنبھلی

۳- مولانا محمد رضوان القاسمی

۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۵- مولانا عتیق احمد بستوی

۶- مولانا عبید اللہ اسعدی

۷- مولانا فہیم اختر ندوی

وَيَخْلُقُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ ۝ وَعَلَى اللّٰهِ
قَصْدُ السَّبِيْلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَاكُمْ
أَجْمَعِيْنَ (سورۂ نحل:۸،۹)

(اور وہ پیدا کرتا رہتا ہے ایسی چیزیں جن کی تم کو خبر نہیں، اور اللہ ہی
پر ہے راستہ کا دکھانا اور بعض اس میں سے ٹیڑھے بھی ہیں اور
اگر اللہ چاہتا تو تم سب ہی کو راہ یاب کر دیتا)

فہرست

ابتدائیہ:	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۱۱
انٹرنیٹ - ایک تعارف:	انجینئر طارق سجاد	۱۳

حصہ اول:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا
دینی مقاصد کے لئے استعمال

سوالنامہ:		۲۵
فیصلے:		۲۹
تلخیص مقالات:	مولانا محمد فہیم اختر ندوی	۳۱
عرض مسئلہ:	مولانا عبید اللہ اسعدی	۴۴
مفصل مقالات:		۴۹-۱۱۸
۱- مولانا راشد حسین ندوی		۵۱
۲- مولانا اختر امام عادل		۶۵
۳- مولانا محمد قاسم مظفر پوری		۸۱
۴- مولانا عزیر اختر قاسمی		۸۸
۵- مفتی محمد زید مظاہری ندوی		۱۰۱
۶- مولانا محمد ارشاد قاسمی		۱۰۷
۷- مولانا محمد ابرار خاں ندوی		۱۱۲

مختصر تحریریں:	۱۱۹-۱۶۲
۱- مولانا زبیر احمد قاسمی	۱۲۱
۲- مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری	۱۲۳
۳- مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی	۱۲۵
۴- مفتی نسیم احمد قاسمی	۱۲۷
۵- مفتی حبیب اللہ قاسمی	۱۳۰
۶- مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۳۳
۷- مولانا ابوسفیان مفتاحی	۱۳۵
۸- مولانا عطاء الرحمٰن مدنی	۱۳۷
۹- مولانا عبداللطیف پالنپوری	۱۴۰
۱۰-ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۱۴۲
۱۱- مولانا محمد ارشد قاسمی	۱۴۴
۱۲- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی	۱۴۷
۱۳- مولانا تنویر عالم قاسمی	۱۵۳
۱۴- مولانا نعیم اختر قاسمی	۱۵۷
۱۵- مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم	۱۶۰
تحریری آراء:	۱۶۳-۱۸۴
۱- مولانا برہان الدین سنبھلی	۱۶۵
۲- قاضی عبدالجلیل قاسمی	۱۶۶
۳- مفتی محبوب علی وجیہی	۱۶۸
۴- مفتی انور علی اعظمی	۱۶۹
۵- مولانا ظفر عالم ندوی	۱۷۰
۶- مولانا شفیق الرحمٰن ندوی	۱۷۱

۷- مفتی جمیل احمد نذیری ۱۷۲
۸- مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام ۱۷۳
۹- مولانا عبدالقیوم پالنپوری ۱۷۴
۱۰- مولانا سلطان احمد اصلاحی ۱۷۵
۱۱- ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی ۱۷۶
۱۲- مولانا ریاض احمد سلفی ۱۷۷
۱۳- مفتی محمد صباح الدین قاسمی ۱۷۹
۱۴- مولانا محمد امجد قاسمی ۱۸۱
۱۵- مولانا یعقوب قاسمی ۱۸۲

مناقشہ: ۱۸۳

حصہ دوم:

انٹرنیٹ اور جدید نظام مواصلات
کے ذریعہ عقود ومعاملات

سوالنامہ: ۲۱۵
فیصلے: ۲۱۷
عرض مسئلہ: مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۲۱۸

مفصل مقالات: ۲۲۷-۳۸۹
۱- ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی ۲۲۹
۲- ڈاکٹر محمد محروس المدرس ۲۳۹
۳- ڈاکٹر رواس قلعہ جی ۲۵۷

۴-ڈاکٹر نور الدین مختار الخادمی	۲۶۵
۵-مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۲۸۲
۶-مولانا عتیق احمد بستوی	۲۹۴
۷-مولانا عبید اللہ اسعدی	۳۰۳
۸-مولانا زبیر احمد قاسمی	۳۰۶
۹-مفتی ذاکر حسن نعمانی	۳۰۹
۱۰-مولانا اختر امام عادل	۳۱۶
۱۱-مولانا ابوسفیان مفتاحی	۳۲۶
۱۲-مولانا خورشید احمد اعظمی	۳۳۱
۱۳-مولانا خورشید انور اعظمی	۳۳۵
۱۴-مولانا عبد الاحد تاراپوری	۳۴۱
۱۵-مولانا ابو العاص وحیدی	۳۴۴
۱۶-مفتی عبد الرحیم بارہمولہ	۳۴۸
۱۷-مولانا اسرار الحق سبیلی	۳۶۲
۱۸-مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی	۳۷۱
۱۹-مولانا ابوبکر قاسمی	۳۷۹
۲۰-مولانا محمد اعظمی	۳۸۵
مختصر تحریریں:	۳۹۱-۴۰۹
۱-مولانا ظفر الاسلام اعظمی	۳۹۳
۲-مفتی شیر علی گجراتی	۳۹۵
۳-مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی بھوپال	۳۹۷

۴-ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی ۳۹۹
۵-مولانا بہاء الدین کیرالہ ۴۰۰
۶-مولانا سلطان احمد اصلاحی ۴۰۲
۷-ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی ۴۰۴
۸-مولانا یعقوب قاسمی ۴۰۶
۹-مولانا عطاء اللہ قاسمی ۴۰۸

جدید فضلاء کے مقالات: ۴۱۱-۴۳۴

۱-مولانا محمد عمر عابدین ۴۱۳
۲-مولانا شوکت صبا قاسمی ۴۱۹
۳-مولانا محمد نافع عارفی ۴۲۳
۴-مولانا مجتبیٰ حسن مدھوبنی ۴۲۸

ابتدائیہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تک تم اللہ کی کتاب اور میری سنت کو تھامے رہو گے راہ ہدایت سے منحرف نہیں ہو گے۔ ہدایت کا تعلق عقیدہ و ایمان سے بھی ہے اور عملی زندگی میں حق کی اتباع اور پیروی سے بھی، اسی لئے کتاب وسنت میں ایسے اصول بیان کردیئے گئے ہیں جن کے ذریعہ قیامت تک پیش آنے والے مسائل کا ایسا حل دریافت کیا جاسکتا ہے جو متوازن، معتدل، فطرت انسانی سے ہم آہنگ اور انسان کی صلاح وفلاح کا حامل ہو، خواہ یہ مسائل احوال کی تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہوئے ہوں یا نئے ذرائع ووسائل کے وجود میں آنے کی وجہ سے۔

یوں تو انسانی تمدن میں ارتقا کے ساتھ ساتھ وسائل وآلات میں ایجاد واختراع کا سلسلہ بھی جاری ہے، لیکن سترہویں صدی میں جو صنعتی انقلاب ظہور پذیر ہوا اس وقت سے ایجاد واکتشاف کا سفر بھی تیز تر ہوگیا اور ایسے وسائل وذرائع وجود میں آئے کہ جن کا پچیس پچاس سال پہلے تصور کرنا بھی دشوار تھا، سائنس نے جن شعبوں میں بہت زیادہ ترقی کی ہے ان میں ایک ابلاغ کے ذرائع ہیں، کیونکہ ذرائع ابلاغ کا انسانی زندگی سے گہرا ربط ہے، اللہ تعالی نے کائنات کے مختلف حصوں کو الگ الگ نعمتوں اور صلاحیتوں سے سرفراز فرمایا، ذرائع ابلاغ ہی کے ذریعہ انسان دنیا کے ایک کونے میں بیٹھ کر دوسرے کونے کے حالات سے آگاہ ہوتا ہے، اور پھر یہ آگہی لین دین، اور افادہ واستفادہ کی راہ ہموار کرتی ہے، اس لئے آج کل اپنے نقطۂ نظر کی اشاعت، دعوت، علم وتحقیق کا تبادلہ، خرید وفروخت اور معاملات وغیرہ میں ان جدید ذرائع ابلاغ کو خصوصی اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔

انہی وسائل میں ایک اہم وسیلہ ''انٹرنیٹ'' کا ہے، جس کے ذریعہ نہایت کم وقت میں اور معمولی اخراجات کے ذریعہ دور دراز علاقوں تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے، بدقسمتی سے انٹرنیٹ کا فاسد اور مخرب اخلاق مقاصد کے لئے بھی اتنی کثرت سے استعمال ہو رہا ہے کہ اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے بارہویں سمینار منعقدہ ۱۱ر تا ۱۴ر فروری ۲۰۰۰ء (دار العلوم الاسلامیہ بستی) اور تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ر تا ۱۶ر اپریل

۲۰۰۱ء (جامعہ سید احمد شہید کٹولی، ملیح آباد) میں دو الگ الگ پہلوؤں سے اس مسئلہ کو غور وفکر کا موضوع بنایا تھا، بارہویں سمینار کا موضوع ''انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال'' تھا، اور تیرہویں سمینار کا موضوع تھا: ''عقود ومعاملات میں انٹرنیٹ اور جدید ذرائع کا استعمال''۔

اکیڈمی کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ ذرائع ووسائل کے احکام مقاصد اور نتائج کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے ہمیں کوشش کرنی چاہئے کہ جو ذرائع شرعاً جواز کے دائرہ میں آتے ہیں، دعوت واصلاح، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، نیز جائز اور مباح مقاصد کے لئے ان کا استعمال کریں، اور اس کے ناروا استعمال سے بچیں بھی اور جہاں تک ممکن ہو اس کے غلط استعمال کو روکنے کی بھی کوشش کریں، اسی طرح عقود ومعاملات میں شریعت کے مقرر کئے ہوئے اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور شریعت نے جس معاملہ میں جس درجہ نزاکت اور احتیاط کو ملحوظ رکھا ہے اس کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

ان سمیناروں میں جو مقالات پیش ہوئے ہیں ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے ہے، جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ''دینی مقاصد کے لئے جدید آلات کے استعمال'' کی بحث ہے، اور دوسرا حصہ ''نکاح اور مالی معاملات میں انٹرنیٹ وغیرہ کے استعمال کی شرعی حیثیت'' سے متعلق ہے۔ اکیڈمی کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کے بعد اب ذمہ داران اکیڈمی میں سے چند افراد پر مشتمل مجلس ادارت تشکیل دی گئی ہے اور کوشش کی جارہی ہے کہ مجلس کے کم سے کم ایک یا اس سے زیادہ ارکان پہلے اس مجموعہ پر نظر ڈال لیں، اور قابل اشاعت مضامین کا انتخاب کرتے ہوئے جہاں طول کلام محسوس کیا جائے وہاں اسے کسی قدر مختصر بھی کردیں، چنانچہ پہلے موضوع پر جناب مولانا عتیق احمد بستوی (سکریٹری برائے علمی امور) اور دوسرے موضوع پر اس حقیر نے نظر ڈالی ہے، اور اس طرح یہ اہم مجموعہ اہل علم اور اصحاب ذوق کی بارگاہ میں پیش ہے۔

قارئین پر یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ مقالات میں جو آراء ذکر کی گئی ہیں، ان کی نوعیت انفرادی اور شخصی رائے کی ہے، اکیڈمی کی طرف سے جو تجویز منظور کی جاتی ہے وہی اکیڈمی کی اصل رائے ہے۔ "اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه"۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری)

۱۷/مئی ۲۰۰۴ء

تعارفی تحریر :

انٹرنیٹ - ایک تعارف

طارق سجاد
سینیر ایگزیکیٹو انجینیر ، رانچی

اکیسویں صدی کی آمد آمد اور بیسویں صدی کو خیر آباد کہتے ہوئے دنیا نے ایک نئے انقلاب کی آہٹ کو محسوس کیا جو انٹرنیٹ اور کمپیوٹر کی مدد سے رونما ہو چکا تھا۔ یہ انقلاب اس تیز رفتاری سے رونما ہوا کہ انسانی عقل حیران رہ گئی۔ اس انقلاب نے نہ صرف انسانی معاشرے کو ہی متاثر کیا بلکہ انفرادی زندگی کے حرکت وعمل اور غور وفکر کے طریقوں کو بھی یکسر تبدیل کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ دنیا نے زراعتی انقلاب (Agricultural Revolution) اور صنعتی انقلاب (Industrial Revolution) کے بعد جس انقلاب کو پچھلی دہائی میں محسوس کیا وہ دراصل اسی انٹرنیٹ کے ذریعہ رونما ہونے والا ''معلوماتی انقلاب'' (Info-Revolution) تھا جس کو کسی نے ''معلوماتی لہر'' (Info-Wave) سے تشبیہ دی تو کسی نے ''معلومات کی شاہراہ'' (Information Super Highway) کہنا پسند کیا۔ غرض یہ کہ انٹرنیٹ نے محض چند عشروں میں کیا معاشرت، کیا معیشت زندگی کے تمام علوم وفنون کو اپنی گرفت میں لے لیا۔

تعلیم کے میدان میں سب سے اہم ترین تبدیلی انٹرنیٹ کے ذریعہ رونما ہونے والا یہی معلوماتی انقلاب تھا جس نے علم یعنی Knowledgo کے مفہوم اور اس کے حصول کے طریقہ کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا۔ علم کا دارومدار اب معلومات (Information) کے زیادہ سے زیادہ حصول پر منحصر ہو چکا ہے۔ جس شخص کے پاس جتنی زیادہ معلومات یعنی Information ہے اسے سب سے زیادہ علم والا سمجھا جا رہا ہے۔ اور یہی علم (Knowledge) انسان کو اقتدار (Power) اور حکمت ودانشوری (Wisdom) کے قریب لے جاتا ہے۔ آپ اس پورے علم کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں۔

Information   Knowledge   Power   Wisdom

آج تمام معلومات ''0'' اور "1" ان دو اعداد کی شکل میں پوری فضا میں محو پرواز ہیں۔ پوری فضا اس علم کے سیلاب میں شرابور ہے جو "0" اور "1" ان دو ہندسوں میں مرکوز ہے۔ پوری دنیا ان دو ہندسوں کے کمال سے ڈیجیٹل

ورلڈ (Digital World) میں تبدیل ہو چکی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان دو حقیر ہندسوں کو کیسے معلومات (Information) کی شکل میں قابو (Tap) کیا جائے اور اپنے کام کے لائق بنایا جائے۔ انٹرنیٹ ہی دراصل پچھلی دہائی سے وہ واحد ذریعہ بن چکا ہے جس کی وجہ سے معلومات کا ذخیرہ ہماری انگلیوں کے اشاروں میں سما چکا ہے۔ انٹرنیٹ نے انگریزی کے اس مشہور مقولہ Information at your finger tips کو حرف بحرف صحیح ثابت کر دیا ہے۔

انٹرنیٹ کیا ہے:

انٹرنیٹ چھوٹے بڑے کمپیوٹر نیٹ ورک سے جڑا ہوا ایک ایسا عالمی نظام ہے جس میں تقریباً ۶۰۰ ملین سے زائد افراد مختلف انداز میں اس نظام سے جڑ کر معلومات کے خزانے کو باہم تقسیم (Share) کر رہے ہیں۔ اس نظام میں ہر سال تقریباً ۲۰ تا ۵۰ فی صد سے زیادہ کمپیوٹروں کا اضافہ ہو رہا ہے۔ انٹرنیٹ کا یہ نظام ملکوں کی سرحدی بندشوں کو مسمار کرتا ہوا اس قدر پھیل چکا ہے کہ آج سارا عالم اس کی بدولت ایک عالمی گاؤں (Global village) میں تبدیل ہو چکا ہے۔ انٹرنیٹ دراصل دنیا کا سب سے بڑا کمپیوٹر نیٹ ورک ہے جس میں تقریباً ۱۶۰ ملکوں سے زائد براہ راست جڑے ہوئے ہیں۔ ہندوستان میں انٹرنیٹ استعمال کرنے والوں کی تعداد تقریباً ڈیڑھ کروڑ سے بھی زیادہ ہے۔ گزشتہ ۴۔۵ سالوں کے اندر ہندوستان میں انٹرنیٹ استعمال کرنے والوں کی شرح میں ۲۰۰ فی صد سے زیادہ کا اضافہ ہوا ہے۔ اس نیٹ ورک کی سب سے بڑی خاصیت یہ ہے کہ آپ منٹوں میں اس مواصلاتی نظام کے ذریعہ کسی بھی شخص سے چاہے وہ دنیا کے کسی بھی کونے میں ہو رابطہ قائم کر سکتے ہیں۔ اس نیٹ ورک کی مدد سے آپ کا پرسنل کمپیوٹر ایک ٹیلیفون، ریڈیو، ٹی وی، پوسٹ آفس باکس، اور ایک پرسنل پرنٹنگ پریس بھی بن چکا ہے۔ اب آپ کو علیحدہ علیحدہ ان مختلف اشیاء کو رکھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

انٹرنیٹ کی تاریخ:

۱۹۶۹ء میں امریکہ کے ایک ڈیفنس پروجیکٹ جس کا نام " ایڈوانس ریسرچ پروجیکٹ ایجنسی " رکھا گیا، نے انٹرنیٹ کی داغ بیل ڈالی۔ یہ پروجیکٹ خالص عسکری نوعیت کا تھا جس میں امریکہ کے " پینٹاگن " میں استعمال ہونے والے کمپیوٹر کو ایک ایسے نظام سے جوڑا گیا جو کہ جوہری حملہ (Atomic attack) میں بھی کام کرنے کا اہل تھا۔ یہ نظام اس وقت اشتراکی روس کے جوہری اسلحے کے استعمال کو مدنظر رکھ کر تیار کیا گیا تھا۔ بعد میں ۱۹۸۰ء میں نیشنل فاؤنڈیشن نے اس نظام کا استعمال ریسرچ اور تعلیمی اداروں میں بھی کرنا شروع کر دیا۔ فاؤنڈیشن نے ۵ بڑے بڑے سپر کمپیوٹر کو انٹرنیٹ سے جوڑ دیا۔ ۱۹۹۰ء میں یورپین ہائی انرجی فزکس لیبریٹری نے ایک ایسے سافٹ ویر کو فروغ دیا جس کی مدد سے آپ چند سیکنڈوں میں کسی

بھی طرح کی معلومات کو انٹرنیٹ پر کھوج سکتے ہیں۔اس کا نام" ورلڈ وائڈ ویب" www (World Wide Web) رکھا گیا۔اس" ویب" یعنی جال نے پوری دنیا کو اپنے دائرے میں لے لیا ہے۔

انٹرنیٹ کس طرح کام کرتا ہے:

انٹرنیٹ میں معلومات کا تبادلہ ایک کمپیوٹر سے دوسرے کمپیوٹر میں ایک مخصوص پروٹوکول (Protocol) کے تحت ہوتا ہے جسے" ٹرانسمیشن کنٹرول پروٹوکول/انٹرنیٹ پروٹوکول" (TCP/IP) کہتے ہیں۔ یہ پروٹوکول ایک ایسا معیار (Standard) ہے جس کے تحت ایک مشین دوسری مشین سے معلومات کا تبادلہ کرتی ہے۔ ہر معلومات کو چھوٹے چھوٹے پیکٹ کی شکل میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ ہر پیکٹ کے پہلے حصہ میں یہ معلومات درج رہتی ہے کہ اس پیکٹ کو کہاں جانا ہے۔غرض اس طرح مختلف پیکٹ راستوں سے گزرتے ہوئے مطلوبہ مقام پر پہنچ جاتے ہیں اور انہیں دوبارہ مرتب (Rearrange) کرلیا جاتا ہے۔دوران سفر اگر کوئی پیکٹ کھو جاتا ہے یا اس میں کچھ خرابی آجاتی ہے، تو مطلوبہ مقام کی مشین اس پیکٹ کو دوبارہ بھیجنے کی درخواست کرتی ہے جہاں سے وہ پیکٹ چلا تھا۔غرض اس طرح تمام پیکٹ صحیح سلامت اپنے مقام تک پہنچ جاتے ہیں اور ان کو دوبارہ معلومات میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔انٹرنیٹ میں ہر مشین کا ایک خاص پتہ (Address) ہوتا ہے اور اس کا خاص مشین کا نمبر ہوتا ہے۔ایک ہی نمبر کے دو کمپیوٹر انٹرنیٹ میں نہیں جڑ سکتے ہیں۔اسی لئے کسی خاص مشین کو بھیجا ہوا پیغام صرف وہی حاصل کرسکتا ہے جس کا نمبر اس میں درج رہتا ہے۔

انٹرنیٹ کو کون کنٹرول کرتا ہے؟:

ایک دلچسپ سوال یہ ہے کہ اتنے بڑے معلوماتی خزانے کا مالک کون ہے؟ کون سی حکومت اس پورے انٹرنیٹ کو کنٹرول کرتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ انٹرنیٹ کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی یہ کسی حکومت کے ذریعہ کنٹرول کیا جاتا ہے۔ انٹرنیٹ کسی ایک مقام پر بھی واقع نہیں ہے، دنیا کے تمام ملکوں کے نمائندے مل کر اس کو چلا رہے ہیں۔ ہر ملک کے درمیان یہ معاہدہ ہو چکا ہے کہ وہ اپنی معلومات کو انٹرنیٹ میں تبادلے کے دوران کوئی رخنہ نہیں ڈالے گا۔" انٹرنیٹ سوسائٹی" ایک عالمی رضا کار (Voluntary) ادارہ ہے جو معلومات کے تبادلے کو فروغ دیتا رہتا ہے ۔اسی طرح انٹرنیٹ آرکیٹکچر بورڈ (Internet Architecture Board) ایک دوسرا ادارہ ہے جو انٹرنیٹ میں کمپیوٹر کے ذریعے استعمال کئے جانے والے پتوں (Address) کا لیکھا جوکھا رکھتا ہے۔اسی طرح انٹرنیٹ انجنیئرنگ ٹاسک فورس (IETF) ایک تیسرا ادارہ ہے جو انٹرنیٹ کے آپریشنل اور تکنیکی مسائل کو حل کرتا ہے۔ان تینوں اداروں میں دنیا کے کئی ممالک کے نمائندے شامل ہیں۔

انٹرنیٹ کی اہمیت وافادیت:

انٹرنیٹ سے جو سہولتیں ہمیں آج مہیا ہو چکی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱- ای میل(E-Mail):

الیکٹرونک میل یا برقی ڈاک انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیجا جانے والا ایک ایسا نظام ہے جس کے ذریعہ آپ اپنے کسی بھی خط یا فائل کو چند سکنڈوں میں اپنے کسی بھی عزیز کے پاس دنیا کے کسی بھی گوشے میں بھیج سکتے ہیں یا وہاں سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس ای۔میل کے نظام نے خط وکتابت اور مراسلت کو اس قدر تیز بنادیا ہے کہ اب ڈاک کا پرانا نظام دھیرے دھیرے ازکاررفتہ ہوتا جارہا ہے۔ انٹرنیٹ سے ای۔میل بھیجنے کا طریقہ بہت آسان ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ کا کوئی دوست کنیڈا میں ہے، جس کے ای۔میل کا پتہ مندرجہ ذیل ہے:

akram@hotmail.com

اس پتہ پر میل بھیجنے کے لئے آپ سب سے پہلے اپنے کمپیوٹر میں اس خط کا متن تیار کر کے اسے محفوظ کر لیتے ہیں۔ پھر کسی بھی میل سافٹ ویر میں جا کر وہاں اس پتہ کو ٹائپ کر دیتے ہیں، اور اپنے خط کے متن کو بھی وہاں ڈال دیتے ہیں۔ پھر کمپیوٹر کے چند بٹن کو دبا دینے پر ہی چند سکنڈوں میں آپ کا خط اوپر کے دیئے ہوئے پتہ پر پہنچ جاتا ہے۔ خط صحیح سلامت آپ کے دوست کے پتہ پر پہنچا کہ نہیں یہ آپ کو اسی وقت معلوم ہو جاتا ہے۔ خط کہاں سے آرہا ہے، کتنے بجے پہنچا ہے یہ تمام تفصیلات خود بخود خط کے اوپر چھپ جاتی ہیں۔ آپ کے دوست نے خط کھول کر پڑھا یا نہیں اس کی بھی جانکاری آپ کو ہو سکتی ہے۔ ایک ہی مضمون کا خط آپ اگر کئی لوگوں کو بھیجنا چاہتے ہیں تو ای۔میل کے ذریعہ یہ بے حد آسان ہے۔ ایک ساتھ ہی تمام لوگوں کے پتے ٹائپ کر کے ایک ہی متن کے خط کو منٹوں میں آپ کئی افراد کو مختلف جگہ ارسال کر سکتے ہیں۔

الیکٹرونک میل کے ذریعہ بھیجی جانے والی مراسلت کی اہم خصوصیات مندرجہ ذیل ہیں:

☆ ای۔میل سے بھیجے جانے والے خطوط چند سکنڈوں میں دنیا کے کسی بھی گوشے میں پہنچ جاتے ہیں۔

☆ خطوط نہایت حفاظت(Security) کے ساتھ بالکل صحیح پتہ پر پہنچتے ہیں۔

☆ خط جس کے نام جارہا ہے صرف وہی شخص اس کو کھول کر پڑھ سکتا ہے۔

☆ ای میل کے ذریعہ سب سے کم قیمت پر خط بھیجا جا سکتا ہے۔

۲- ورلڈ وائڈ ویب(WWW):

یہ انٹرنیٹ کی دوسری سب سے اہم خصوصیت ہے جس کی مدد سے آپ گھر بیٹھے ہی دنیا بھر کی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ آپ کو دنیا میں کسی ملک کی یونیورسٹی کی تفصیلات معلوم کرنی ہیں، اس کا کورس دیکھنا ہے، کسی کمپنی کے بارے میں یہ جاننا ہے کہ وہ کون کون سی اشیاء بناتی ہے، کسی گمشدہ شخص کی تلاش کرنی ہے، کسی خاص کتاب کے بارے میں تفصیل معلوم کرنی ہے، ان تمام معلومات کا سرچشمہ یہی ورلڈ وائڈ ویب ہے۔ اس مکڑی کے جال سے دنیا کے تمام چھوٹے بڑے کمپیوٹر منسلک رہتے ہیں اور پلک جھپکتے ہی آپ کی مطلوبہ معلومات دنیا کے تمام کمپیوٹرس سے کھوج کر آپ کے کمپیوٹر میں ڈال دیتے ہیں۔ آج کل جتنی بھی بڑی بڑی کمپنیاں یا ادارے ہیں وہ اسی ورلڈ وائڈ ویب میں اپنا رجسٹریشن کرا رہے ہیں۔ اب کمپنیوں کے اشتہارات ٹیلی ویژن کے علاوہ انٹرنیٹ پر بھی اس کے ذریعہ آنا شروع ہو گئے ہیں۔ ہر کمپنی یا ادارہ اپنا ویب سائٹ (Web site) اسی انٹرنیٹ پر ڈال رہا ہے۔ ویب سائٹ دراصل اس کمپنی کی تفصیلات ہیں جو انٹرنیٹ میں معلومات کی غرض سے رکھا جاتا ہے۔ جو کمپنی بھی اپنا ویب سائٹ انٹرنیٹ پر بناتی ہے اسے ایک خاص قسم کا پتہ مل جاتا ہے، یہ پتہ ویب سائٹ ایڈریس کہلاتا ہے، جس کے ذریعے کوئی بھی شخص دنیا کے کسی بھی حصہ میں بیٹھے ہوئے اپنے کمپیوٹر پر اس پتہ کی مدد سے اس کمپنی کی تمام تفصیلات معلوم کر سکتا ہے۔ آج کل بہت سے اخبار اور رسالے بھی انٹرنیٹ پر آ چکے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر آپ ٹائمس آف انڈیا کا انٹرنیٹ ایڈیشن دیکھنا چاہتے ہیں تو آپ کو مندرجہ ذیل پتہ اپنے کمپیوٹر پر ٹائپ کرنا پڑے گا:

http://www.timesofindia.com

اس پتہ کو دینے کے فوراً ہی بعد آپ کے کمپیوٹر اسکرین پر اس دن کے اخبار کی پوری تفصیلات چلی آئیں گی۔ غرض اسی طرح آج تمام کمپنیاں، فلاحی و رفاہی تنظیمیں، سیاسی پارٹیاں اور تعلیمی ادارے انٹرنیٹ پر اپنی موجودگی درج کرا چکے ہیں۔

۳- سرچ انجن(Search Engine):

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آپ کسی خاص موضوع پر کسی خاص مواد یا معلومات کی تلاش کرتے ہیں لیکن آپ کو اس سلسلے کا انٹرنیٹ پتہ معلوم نہیں ہوتا ہے، اس طرح کے مواد کو تلاش کرنے کے لئے انٹرنیٹ پر کئی سائٹ موجود ہیں جن کو سرچ انجن کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر آپ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ جامعہ ازہر، مصر کی اسلامک یونیورسٹی میں کون کون سی درسیات موجود ہیں اور داخلہ کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ پہلے کسی بھی سرچ انجن میں چلے جائیں اور وہاں یہ ٹائپ کریں "جامعہ ازہر مصر"۔ چند سیکنڈوں میں آپ کے اسکرین پر جامعہ ازہر کی تمام تفصیلات آ جائیں گی۔ چند اہم سرچ انجن کی فہرست انٹرنیٹ پر اس طرح ہے:

(الف) www.google.com (ب) www.altavista.com

(ج) www.khoj.com (د) www.yahoo.com

(ھ) www.rediff.com

۴-انٹرنیٹ ٹیلیفون:

اگر آپ کا پرسنل کمپیوٹر انٹرنیٹ کنکشن کے ساتھ ساتھ ایک اچھے قسم کے مائیکروفون اور اسپیکر سے بھی آراستہ ہے تو آپ اطمینان سے اپنے کمپیوٹر کا استعمال فون کی طرح کر سکتے ہیں۔ انٹرنیٹ کے ذریعہ استعمال ہونے والا فون نہایت سستا اور آسان ہو گیا ہے۔ اب آپ کو کیا ضرورت ہے کہ آپ اپنے عزیز و اقارب سے جو کناڈا میں رہتے ہیں ان سے آئی۔ ایس۔ ڈی (ISD) میں بات کریں، جب کہ آپ محض لوکل خرچ میں انٹرنیٹ فون کے ذریعہ گھنٹوں بات کر سکتے ہیں۔ انٹرنیٹ فون کے سستے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں آواز (Voice) کو اعداد و شمار (Data) میں منتقل کر کے پیکٹ کی شکل میں توڑ کر کمپیوٹر نیٹ ورک کے ذریعہ بھیجا جاتا ہے۔ اس کو پیکٹ سوئچنگ (Packet Switching) کہتے ہیں۔ عام ٹیلیفون میں جب آپ کسی سے بات کرتے ہیں تو دونوں پارٹیوں کے درمیان ایکسچینج (Exchange) کے ذریعہ مسلسل رابطہ قائم رہتا ہے جسے ''سرکٹ سوئچنگ (Circuit Switching) کہتے ہیں، جب کہ پیکٹ سوئچنگ میں آپ کو ہمیشہ نیٹ ورک سے جڑے رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ انٹرنیٹ فون کے لیے یہ بے معنی ہے کہ آپ اپنے پڑوسی سے گھر سے بات کر رہے ہوں یا اپنے کسی ایسے دوست سے بات کر رہے ہوں جو آپ سے ہزاروں میل دور بیٹھا ہے۔ انٹرنیٹ فون ان دونوں کے فاصلوں کو یکساں تصور (Treat) کرتا ہے۔ اسی لئے انٹرنیٹ نے میلوں کے فاصلوں کو چند لمحوں میں تبدیل کر کے رکھ دیا ہے۔

۵- انٹرنیٹ چیٹ (Internet Chat):

اس کے ذریعہ آپ مختلف ہم خیال گروپ سے بیک وقت انٹرنیٹ پر اظہار خیال کر سکتے ہیں۔ دنیا میں انٹرنیٹ پر کئی ایسے فورم (Forum) بن چکے ہیں جن پر ہزاروں لوگ مختلف مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کر رہے ہیں۔ اس طرح کے چند فورم مندرجہ ذیل ہیں:

☆ قرآن فورم ☆ فقہ فورم

☆ خواتین فورم ☆ طلباء و طالبات کا فورم

۶ - انٹرنیٹ اور الیکٹرونک کامرس:

انٹرنیٹ پر ای۔کامرس (e-commerce) اور ای۔بزنس (e-business) زور وشور سے شروع ہو چکا ہے۔تمام کمپنیاں اب اپنی تجارت انٹرنیٹ کے ذریعہ آن لائن کررہی ہیں۔آپ گھر بیٹھے ہی اپنی پسند کی اشیاء چند منٹوں میں دنیا کے کسی بھی گوشے سے خرید سکتے ہیں۔یہاں تک کہ آپ ریلوے ریزرویشن بھی انٹرنیٹ کے ذریعہ کراسکتے ہیں۔بینک کا پورا نظام بھی انٹرنیٹ کے ذریعہ آن لائن ہو چکا ہے۔ٹیلیفون بل، بجلی بل، انکم ٹیکس کی ادائیگی اور اسی طرح کی روزمرہ کی ضروریات کی ادائیگی کے لئے اب آپ کو گھنٹوں لائن میں کھڑا رہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ان تمام بلوں کی ادائیگی انٹرنیٹ کے ذریعہ گھر بیٹھے ممکن ہوگئی ہے۔

انٹرنیٹ تعلیم کے میدان میں:

انٹرنیٹ، ای۔میل اور ورلڈ وائڈ ویب کی بدولت تعلیم کے میدان میں بھی غیر معمولی تغیر آچکا ہے۔اس کی مدد سے روایتی تعلیم سے ہٹ کر اب ہر شخص وہ چاہے جہاں بھی ہو بہترین قسم کے کورس کی تعلیم بہترین اساتذہ سے حاصل کرسکتا ہے۔ انٹرنیٹ کی وجہ سے تعلیم بالغان، جاب ٹریننگ اور کیریئر کے نئے مواقع کھل کر سامنے آچکے ہیں۔تعلیم گوکہ تھوڑی خرچیلی ہوگئی ہے لیکن یہ ہر شخص کے لئے مہیا ہو چکی ہے۔سی۔ڈی۔روم (CD-ROM) اور ملٹی میڈیا کے آجانے سے کتابوں کی ضخامت کا مسئلہ ختم ہوگیا ہے۔آپ تصور کیجئے کہ پوری ''انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا'' جوکہ تقریباً ۳۲ جلدوں میں ہے جسے محفوظ رکھنے کے لئے ایک مستقل الماری کی ضرورت پیش آتی ہے اب ایک چھوٹے سے ڈسک میں آچکی ہے، اور آپ اپنے کمپیوٹر کی مدد سے اس ڈسک کے ذریعے کسی طرح کی معلومات چند سیکنڈوں میں حاصل کرسکتے ہیں۔

ای۔میل کے ذریعے ریسرچ کا کام آسان ہو چکا ہے۔کوئی بھی سائنسداں کسی بھی موضوع پر ریسرچ کررہا ہے۔وہ ای۔میل کے ذریعے اپنے ساتھی سائنسداں سے آسانی سے رابطہ قائم کرسکتا ہے کہ وہ اس میدان میں کیا کام کررہا ہے؟ یکساں دلچسپی رکھنے والے اشخاص انٹرنیٹ پر مختلف فورم سے اظہار خیال کررہے ہیں۔کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کی بدولت فاصلاتی طرز تعلیم (Distance Education) اور آن۔لائن تعلیمی نظام نے کافی زور پکڑ لیا ہے۔تعلیم اب گھر گھر تک پہنچ رہی ہے۔اساتذہ اپنے اسباق، لکچرز، اور مواد کو انٹرنیٹ پر باہمی تبادلہ خیال کرکے کم سے کم وقت میں اچھے قسم کا کورس تیار کررہے ہیں۔

طلباء اور اساتذہ دونوں کے خیالات ورجحانات وسعت پذیر ہوئے ہیں اور ان کا باہمی اخذ واستفادہ (Interaction) عالمی سطح پر ہر وقت ممکن ہو چکا ہے۔مختلف ملکوں کے اساتذہ وطلباء "Learning Circle" کے تحت کسی خاص موضوع پر اظہار خیال کرکے ایک بہتر اور معیاری نتیجے پر پہنچ رہے ہیں۔روایتی ورک بک اور نوٹ بک کی جگہ سافٹ ویر

نے لی ہے، اور اساتذہ کمپیوٹر اور سافٹ ویر کی بدولت معیاری لکچر دینے کے اہل ہو چکے ہیں۔ اساتذہ الیکٹرونک میل کے ذریعے والدین کو ان کے بچوں کی کارکردگی کی رپورٹ سے وقتاً فوقتاً واقف کرا رہے ہیں۔ اس طرح طلباء، اساتذہ اور والدین کے درمیان ہم آہنگی بڑھ رہی ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعے امتحانات کا طریقہ کار بھی بدل رہا ہے۔ اب کمپیوٹر نیٹ ورک کی بدولت امتحانات پوری دنیا میں ایک ساتھ لئے جا رہے ہیں اور ان کے نتیجے چند گھنٹوں میں حاصل ہو رہے ہیں۔ رواجی (Conventional) ٹسٹ کی جگہ خود امتحانی (Self test) کا رجحان عام طلباء میں بڑھا ہے اور فیل اور پاس ہونے کا خوف ختم ہو رہا ہے۔

آن ۔ لائن اوپن سسٹم کے ذریعہ مختلف طرح کے اعلیٰ کورسز گھر بیٹھے طلباء کے لئے دستیاب ہو چکے ہیں۔ فاصلاتی تعلیمی نظام کے تحت مختلف آن لائن یونیورسٹیاں (On - line Universities) اور ورچول یونیورسٹیز (Virtual Universities) روز بروز منظر عام پر آ رہی ہیں۔ ان یونیورسٹیز سے رجسٹریشن کرنے والے طلباء وطالبات گھر بیٹھے اعلیٰ تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ ان یونیورسٹیوں نے اپنے تمام درسی مواد انٹرنیٹ پر جمع کر دیے ہیں جنھیں طلباء ڈاؤن لوڈ (Down Load) کر کے استفادہ کر رہے۔ غرض اس طرح تعلیمی منظر نامہ انٹرنیٹ کی وجہ کر یکسر بدل چکا ہے۔

۱- تعلیمی ویب سائٹ:

انٹرنیٹ آج تعلیم کے حصول کا ایک بہت بڑا ذریعہ بن چکا ہے۔ تقریباً ۶۰ کروڑ سے بھی زائد ویب پر مشتمل تعلیمی صفحات (Web based page) آج انٹرنیٹ پر موجود ہیں۔ یہ تمام سائٹ بالکل مفت طلباء، اساتذہ اور والدین کی معلومات کے لئے موجود ہیں۔ یہ تمام مواد ہر وقت ہر جگہ سے آن لائن حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں کچھ قابل ذکر سائٹ کے پتے یہ ہیں:

(الف) www.bigchalk.com
(ب) www.britanica.com
(ج) www.classroom.com
(د) www.studyeweb.com
(ھ) www.math.com
(و) www.microsoft.com/education

۲- انٹرنیٹ پر کالج گائیڈ:

انٹرنیٹ پر مختلف کالجوں کی معلومات، ان کے نصاب کی تفصیلات، داخلہ کا طریقہ کار و فارم، درسیات کی تفصیل، اسکالرشپ کی معلومات وغیرہ موجود ہیں۔ جن میں قابل ذکر پتہ مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) www.collegenet.com
(ب) www.campusmatters.com
(ج) www.daycourses.com

(د) www.educationtimes.com
(ھ) www.educationcare.com
(و) www.admissionguru.com
(ز) www.campusabroad.com
(ح) www.vidyarthi.com
(ط) www.studentsguide.com

۳- انٹرنیٹ پر کیریر گائیڈنس سے متعلق معلومات:

طلباء عموماً میٹرک یا 2+ پاس کرنے کے بعد یہ فیصلہ نہیں لے پاتے ہیں کہ ان کو مستقبل کے لئے کون سا کیریر چننا چاہئے۔ تعلیم، روزگار اور کیریر کے نئے نئے مواقع انٹرنیٹ کے مختلف ویب سائٹ پر موجود ہیں۔ کیریر کاؤنسلنگ اور کیریر پلاننگ سے متعلق کئی ویب سائٹ بھی انٹرنیٹ پر موجود ہیں۔ طلباء کے لئے IQ test، Personality test، آن لائن ٹسٹ اور اس طرح کے کئی سائٹ موجود ہیں۔ ان میں سے کچھ قابل ذکر سائٹ اس طرح ہیں:

(الف) www.careerperfect.com
(ب) www.careerlauncher.com
(ج) www.careerdowell.com
(د) www.emode.com
(ھ) www.iqtest.com
(و) www.allthetests.com
(ز) www.how-to-study.com
(ح) www.academictips.com
(ط) www.entrenceonline.com

۴- انٹرنیٹ پر فاصلاتی تعلیم سے متعلق معلومات:

انٹرنیٹ کے ذریعہ فاصلاتی تعلیمی نظام (Distance Education System) نے علم کے حصول کو نہایت سستا، آسان، لچکدار اور کہیں سے کبھی بھی حاصل کرنے کا واحد ذریعہ بنا دیا ہے۔ انٹرنیٹ پر فاصلاتی نظام تعلیم کے پتے اس طرح ہیں:

(الف) www.ignou.ac.in   (ب) www.douglas.bc.ca

(ج) www.telelearn.ca (د) www.vlei.com

(ھ) http://livtual-u.cs.sfu.ca

۵-انٹرنیٹ کے اثرات:

اس میں کسی شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ انٹرنیٹ آج کے دور میں علم کے حصول کا ایک اہم ترین ذریعہ بن چکا ہے لیکن انٹرنیٹ کے ذریعہ جہاں ایک طرف دنیا بالکل سمٹ کر آپ کے چھوٹے سے کمپیوٹر میں سما گئی ہے وہیں دوسری طرف مغربی ملکوں اور امریکہ کے سرمایہ دارانہ اور غیر اخلاقی افکار و خیالات کی وجہ سے انٹرنیٹ پر ایک یلغار سی ہوگئی ہے۔ انٹرنیٹ نے صارفیت (consumerism) کے تصور کو اس قدر بڑھادیا ہے کہ انسان مادیت کی انتہا پر پہنچتا چلا جا رہا ہے۔ انٹرنیٹ میں ایک طرف جہاں علم و معلومات کا بے شمار خزانہ ہے تو دوسری طرف لغو، فحش، عریانیت اور غلاظت سے بھرپور مواد کی بھی کمی نہیں ہے۔ مغربی معاشرہ انٹرنیٹ کے ذریعہ تیزی سے پھیلتے ہوئے ان اخلاقی جراثیم کو روکنے سے قاصر ہے، اور اب یہی جراثیم ہمارے گھروں پر بھی دستک دے رہے ہیں۔ انٹرنیٹ کا استعمال اعلیٰ اخلاقی و سماجی اقدار کو قائم کرنے میں کس طرح موثر ہو تا کہ ہماری نوجوان نسل اخلاق باختگی کی شکار نہ ہو سکے، یہ آج کے دور کا سب سے بڑا چیلنج بن گیا ہے۔ ہمارے اہل نظر، علماء اور دانشور حضرات کو اس امر پر نہایت سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا کہ انٹرنیٹ، سائنس اور ٹکنالوجی کی بالادستی اور ہمہ جہت اقتدار کے نتیجہ میں جو نظام وجود میں آچکا ہے اس کی بنیاد میں کسی فوق الفطرت ہستی کی حاکمیت، روحانیت، خدا پرستی اور للہیت کے لئے کوئی گنجائش اور اعلیٰ اخلاقی و سماجی اقدار کے یقین کے لئے کوئی راستہ باقی ہے یا نہیں۔ اس امر کی یقین دہانی نہایت ضروری ہے کہ ہماری نوجوان نسل انٹرنیٹ کے مثبت پہلو سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھائے اور اس کے منفی پہلو سے حتی الامکان اپنے کو بچا کر رکھتے ہوئے ایک صالح معاشرے کی تشکیل میں اہم رول ادا کر سکے۔

❋❋❋

حصہ اول :

انٹرنیٹ اور جدید آلات
کا
دینی مقاصد کے لئے استعمال

سوالنامہ:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

آج مشینری اور سائنس کے انتہائی ترقی یافتہ انقلابی دور نے سارے عالم کی مسافتیں سمیٹ دی ہیں بلکہ نہ کے برابر کردی ہیں کہ آدمی کے تصور سے بھی کہیں کم وقت میں عالم کے ایک کنارے کی خبر دوسرے کنارے تک اور ایک بات دور دراز تک پہنچ جاتی ہے، اس کے لئے جو وسائل ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جارہے ہیں، آدمی ان سے اپنی ضروریات میں تو کام لیتا ہی ہے اس سے بڑھ کر آج یہ وسائل وآلات اشخاص وجماعتوں وتحریکات کے نظریات وافکار کے فروغ واشاعت کا بہترین ذریعہ بن چکے ہیں، ان نظریات وافکار کو پھیلانے کے لئے پہلے بھی بہت سے ذرائع اپنائے جاتے تھے مگر آج جو سہولتیں ہوگئی ہیں ان کی وجہ سے ان وسائل کا استعمال صحیح کم اور غلط زیادہ ہورہا ہے، بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ غلط کے مقابلے میں صحیح کے لئے بعض ذرائع کا استعمال صفر کے درجہ میں ہے۔

ریڈیو وٹیپ کے دور دورے کے بعد آج ٹی وی کا دور وعہد ہے، ریڈیو وٹی وی کا استعمال خبروں اور تماشوں کو ادھر سے ادھر پہنچانے کے علاوہ مختلف مذاہب کی ترویج واشاعت کے لئے بھی ہورہا ہے، اس قسم کا جو نظام حکومتی سطح کا ہے مختلف ممالک کے حالات کے مطابق اس میں بھی مذہبی پروگرام کا حصہ رہتا ہے، اس کے علاوہ ریڈیو وٹی وی اسٹیشنوں کو کرایہ پر لے کر بھی یہ کام ہورہا ہے، بلکہ اب تو ذاتی اسٹیشن ونظم کا سلسلہ بھی شروع ہو چکا ہے۔

ٹی وی کے بعد انٹرنیٹ نے خبروں اور فکروں کے پھیلانے کے کام کو مزید عام اور سہل بھی بنادیا ہے، اس لئے کہ اس سے کام لینے میں ریڈیو وٹی وی کے جیسا طول عمل اور طویل نظم ونظام کی ضرورت نہیں ہوتی، جس طرح ایک شخص اپنے گھر میں بیٹھ کر ریڈیو سنتا ہے، ٹی وی سے مستفید ہوتا ہے، اسی طرح انٹرنیٹ سے ایک شخص اپنے گھر کے ایک کونے میں بیٹھ کر انٹرنیٹ کے نظم میں کسی بھی فکر وخبر کو داخل کر کے پورے عالم میں پھیلا سکتا ہے۔

باطل کا مزاج یہ ہے کہ وہ ایسی چیزوں کو ہمیشہ جلدی اپناتا ہے تا کہ جلد از جلد اور زیادہ سے زیادہ فروغ پائے، ظاہر ہے کہ کتنی بھی روک تھام کی جائے اور بتایا و سمجھایا جائے لیکن عامۃ الناس ایسی چیزوں میں مبتلا ہو ہی جاتے ہیں اور ان پر ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے اور نقصان ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کا مناسب و مفید تدارک اس وقت ہو سکتا ہے جب اسی انداز کی کسی چیز کو ذریعہ و وسیلہ بنایا جائے۔

انہیں سب باتوں کا احساس کر کے ریڈیو کے عام ہونے پر اکابر علماء نے اس میں قباحت محسوس نہیں کی کہ ریڈیو کے ذریعہ قرآن کریم کی تلاوت اور دینی تقریروں اور علمی باتوں کی اشاعت کی جائے، بلکہ اس میں انہوں نے خود عملی طور پر حصہ لیا، جیسا کہ بالخصوص پاکستان کے متعلق ہم کو معلوم ہے، البتہ ماضی میں یہ مسئلہ سرکاری ریڈیو کے ذریعہ نشر و اشاعت کی حد تک رہا اور ہند و پاک وغیرہ میں اب بھی یہی ہے یا غالباً عمومی طور پر یہی نظم چل رہا ہے۔

مگر اب یہ چیزیں نجی زمرے و شکلوں میں آنے لگیں تو سوال بھی پیدا ہونے لگا کہ غیر مسلم ممالک میں مسلمان خود اپنا کوئی ایسا نظم قائم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اور یہ سوال اس پس منظر میں پیدا ہوا کہ دوسرے مذاہب و تحریکات کے لوگ بھی اس سے بہت کام لے رہے ہیں۔

مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں اس کا استعمال بہت ہے اور ریڈیو سے آگے بڑھ کر ٹی وی کے پرائیوٹ چینل و نظم بہت ہو گئے ہیں جو مخرب اخلاق پروگرام کے علاوہ دین و مذہب کو خراب کرنے والے اور دین حق سے بدگمان و برگشتہ کرنے والے پروگرام چلاتے رہتے ہیں، اور ٹی وی کے اس قسم کے کیسٹ تیار کر کے عمومی طور پر ان کو پھیلاتے ہیں، اور وہاں کے عوام کو نہ صرف ان چیزوں سے بہت دلچسپی ہے بلکہ ان کے نزدیک ان چیزوں کی بڑی اہمیت ہے، اور یہی ذرائع ان کے نزدیک اب مقبولیت و سنجیدگی کا معیار ہیں، اور ارباب دین کے لئے فکر مند و دردمند افراد و ادارے یہ سوچنے پر مجبور ہو رہے ہیں کہ حدود کے اندر رہ کر ہم بھی اپنے مقصد و کاز کے لئے اس ذریعہ کو اپنائیں۔

انٹرنیٹ کا تذکرہ آچکا ہے، وہ ریڈیو اور ٹی وی دونوں کا کام کرتا ہے، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اس کے ذریعہ کسی بات کا عام کرنا اور پھیلانا بہت آسان ہے، اور بہت تیزی سے اس کا مزاج و چلن بڑھ رہا ہے۔ نہ صرف مغربی ممالک وغیرہ میں بلکہ ہمارے یہاں بھی، اور چونکہ اس کا استعمال شخصی طور پر بھی بہت آسانی سے ہو جاتا ہے، کسی لمبے نظم و نظام کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے اس کا غلط استعمال کچھ زیادہ ہی ہو رہا ہے، اسلام کے تعارف کے عنوان سے باطل فرقوں نے اپنے نام و مقاصد کا تعارف اس سسٹم میں ڈال رکھا ہے، اور بہت سی الٹی سیدھی باتیں اس کے ذریعہ پھیلاتے ہیں، اس نظم میں طرح طرح کے اخبارات و رسالے اور کتابیں بھی شامل کر دی گئی ہیں، اور ریڈیو و ٹی وی پر تو کچھ پابندی بھی لگ سکتی ہے اس پر کوئی

پابندی ممکن نہیں ہے، اس لئے اس سے دلچسپی رکھنے والے بڑی گمراہیوں کا شکار ہو رہے ہیں، یہ بات اب ڈھکی چھپی نہیں رہ گئی ہے، اس لئے بہت سی مسلم تنظیمیں اور افراد اس بات کی طرف متوجہ ہوئے ہیں کہ وہ انٹرنیٹ کے ذریعہ حق کا علم بلند کریں اور اس کے واسطے سے صحیح باتیں لوگوں تک پہنچائیں۔

انٹرنیٹ کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ سوال و جواب بھی ہو سکتا ہے، کسی پروگرام میں ایک مستفید ہونے والا ضرورت محسوس کر کے اپنا کوئی سوال انٹرنیٹ کے سپرد کر دیتا ہے اور جواب کا طالب ہوتا ہے، اب خواہ جواب درست ملے یا غلط، اور اصل اور متعلقہ شخص سے ملے یا کسی اور دوسرے سے، اس لئے انٹرنیٹ کو ممتاز علمی اور تعلیمی ادارے اپنی تعلیمی اور تربیتی جدوجہد کی افادیت کو عام کرنے اور صحیح فکر و عقیدہ کی اشاعت کے لئے بآسانی استعمال کر سکتے ہیں اور اس سے ملت و امت کو کافی مستفید کر سکتے ہیں۔

اس ابتلائی صورت میں خواہ ٹی وی اور وی سی آر کی شکل میں ہو یا انٹرنیٹ یا اس جیسی کسی دوسری شکل میں، سوال پیدا ہوتا ہے، اور ضرورت محسوس کی جارہی ہے اور واقعۃً سوالات آرہے ہیں کہ کیا کیا جائے، آیا امت کو اپنے حال اور اپنے اختیار پر چھوڑ دیا جائے اور بس وعظ و نصیحت پر اکتفا کیا جائے، یا ان چیزوں سے دلچسپی کو دیکھتے ہوئے اور ان کے واسطے سے آنے والی مضرت کو دیکھتے ہوئے، اس قسم کے اقدامات کو اختیار کیا جائے اور اس کی اجازت دی جائے۔

بیشک یہ چیزیں سلف کے عہد میں نہیں تھیں، اور ٹی وی و وی سی آر کی مضرت بہت بڑھی ہوئی ہے، مگر جو معاشرہ اس کے واسطے سے کچھ سننے سے دلچسپی رکھتا ہے اور اس کے لئے وقت نکالتا ہے اور نکال سکتا ہے، اور جو نظم رائج و موجود ہے وہ انتہائی خطرناک، گمراہ کن اور ہلاکت خیز ہے، دین و دنیا دونوں کے اعتبار سے، تو کیا اس معاشرہ کے دین و ایمان کو بچانے کے لئے اور ان کو صحیح راہ پر لانے کے لئے اور دین حق کی طرف ان کو دعوت دینے کے لئے ان ذرائع کو استعمال کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

اور مغربی ممالک میں نیز مسلم ممالک میں، اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے لئے اس قسم کے نظم و نظام کی کافی افادیت محسوس کی جارہی ہے، بلکہ اس کے مطالبے ہو رہے ہیں، اس لئے کہ ریڈیو ٹی وی وغیرہ سے سب کی دلچسپی گانے اور تماشوں وغیرہ کی وجہ سے ہی نہیں ہوتی بلکہ بہت سے سلیم الفطرت لوگ اپنی ذہنی الجھنوں کا حل اور روحانی علاج بھی چاہتے ہیں، ایسے لوگ ان ذرائع کے واسطے سے نشر کی جانے والی اسلامی تعلیمات سے اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ کمپیوٹر نیٹ ورک، ٹیلی ویژن، ویڈیو کیسٹ، اور انٹرنیٹ کا استعمال تدریس و تعلیم کے لئے بڑے

پیمانے پر ہورہا ہے، اور اب تو یہ کہا جانے لگا ہے کہ بچوں کو اسکول جانے کی ضرورت نہیں ہے ان وسائل کے ذریعہ پورے ہندوستان میں بیک وقت تعلیم دی جاسکتی ہے۔

اس تمہید کو مدنظر رکھتے ہوئے درج ذیل سوالات جواب کے محتاج ہیں:

سوالات:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا کیا حکم ہے؟ جس کا مقصد حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اس سے بڑھ کر ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام ہے۔

۲- مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے، وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا، کیا اس کی اجازت ہوگی؟

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، خواہ وہ ٹیپ ریکارڈ ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی، نیز سافٹ ویر وغیرہ۔ اس کا کیا حکم ہے جب کہ آج کی علمی دنیا میں ان کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے، اور ان کا استعمال بڑھتا جارہا ہے؟

۴- انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو، اس کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے فکرمندی ونظم کا کیا حکم ہوگا؟

فیصلے:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

اس موضوع پر گفتگو اور بحث وتمحیص کے بعد باتفاق شرکاء سمینار درج ذیل فیصلے کئے گئے:

۱- اسلام کی نشر واشاعت اور اس کی حفاظت وبقا کے لئے ہر ممکن جدوجہد وسعی امت مسلمہ کا اہم فریضہ ہے۔

۲- ''وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ'' کے مطابق اس فریضہ کی انجام دہی کے لئے جدید وقدیم ہر ممکن جائز ذریعہ ووسیلہ کا استعمال کرنا درست ہے، بلکہ ضرورت وحالات کے مطابق مفید وموثر وسیلہ کا استعمال کرنا ضروری ہے۔

۳- ابلاغ وترسیل کے جدید ذرائع میں ریڈیو کا استعمال دینی مقاصد کے لئے کوئی قباحت نہیں رکھتا، خواہ یہ استعمال اس کے پروگرام سے استفادہ کی صورت میں ہو، یا پروگرام میں عملاً شرکت کرکے ہو، یا یہ کہ خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرکے۔

۴- بنیادی طور پر انٹرنیٹ آج کے زمانے کا سب سے اہم ذریعہ ابلاغ ہے، اس کی حیثیت اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کے لئے ایک ذریعہ اور وسیلہ کی ہے، اور ذرائع کا حکم شرعی متعین کرتے وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ ان ذرائع کا استعمال کن مقاصد کے لئے ہو رہا ہے، ذرائع ووسائل کا استعمال جائز مقاصد کے لئے شرعاً جائز اور ناجائز مقاصد کے لئے ناجائز ہے، پھر ان کا شرعی حکم اس طرح متعین ہوگا کہ ان مقاصد کا حصول فرض وواجب ہے یا مستحب ہے یا مباح ہے۔ اور ان وسائل کا استعمال مکمل طور پر ان مقاصد کے حصول کے لئے جس حد تک ضروری ہو اسی کے بقدر ان وسائل کا استعمال فرض یا مستحب یا جائز ہوگا۔

ان اصولوں کی روشنی میں شرکاء سمینار کی رائے ہے کہ انٹرنیٹ کا استعمال ایک شرعی، دینی، دعوتی، اجتماعی فلاح کے ذریعہ اور وسیلہ کی حیثیت سے جائز اور بعض دفعہ ضروری ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ عرض اور پیشکش کے طریقے میں منکرات اور محرمات شرعیہ سے بچا جائے۔

۵- ٹیلی ویژن ایک ایسا ذریعہ ابلاغ ہے جس کے ذریعہ نہ صرف آواز بلکہ بولنے والوں کی صورتیں بھی سامعین وناظرین کے سامنے پیش ہوجاتی ہیں، کبھی نقل نشر مباشر (براہ راست) کے ذریعہ چلتی پھرتی صورتیں منتقل کی جاتی ہیں، اور کبھی کسی مجلس، کسی عمل، کسی تقریب یا کسی کھیل کو ویڈیو کیسٹ میں محفوظ کرلیا جاتا ہے اور بعد میں اس کو نشر کیا جاتا ہے۔

ٹیلی ویژن کے مسئلہ میں ایک دشواری تو یہ ہے کہ اس میں جو صورتیں ناظرین تک منتقل ہوتی ہیں آیا وہ اس تصویر کشی کا محل اور مورد ہیں جن کے ممنوع ہونے کی صراحت حدیث نبوی میں آئی ہے یا نہیں؟ عام طور پر علماء ہند اس طرح کے عکس ریز کیمروں سے لی گئی تصویر کو بھی اس تصویر کشی کا حصہ مانتے ہیں۔ ممالک عربیہ کے بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ یہ فوٹو گرافی ممنوع تصویر سازی کا محل نہیں۔

ٹیلی ویژن کے ساتھ دوسری دشواری اس کے استعمال کی ہے، تفریحات (Entertainment)، تجارتی اشتہارات کے ذریعہ عورتوں کی عُریاں تصویروں کی اشاعت، بے حیائی وفحاشی کو عام کرنا، ایسی فحش فلموں کا نشر کیا جانا جس کو باپ بیٹا، ماں بیٹی ایک ساتھ دیکھ نہیں سکتے، پھر بچوں کو اس طرح اپنے سحر میں گرفتار کر لینا کہ ان کی تعلیمی دلچسپی ختم ہو جائے۔ یہ وہ بُرائیاں ہیں جن کی وجہ سے ٹیلی ویژن موجودہ سماج کے لئے ایک بڑا ناسور بن گیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ٹیلی ویژن کے ذریعہ کچھ مفید کام لئے جاسکتے ہیں اور لئے جاتے ہیں، لیکن معاشرے کو پہنچنے والا ضرر اس سے حاصل ہونے والے نفع سے کہیں زائد ہے "وإثمهما أكبر من نفعهما"۔

ان حالات میں شرکاء سمینار ٹیلی ویژن کے استعمال اور اس کے ذریعہ ان منکرات وفواحش کی اشاعت کو ناجائز اور معاشرے کے لئے تباہی کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے اس سے اجتناب کی تلقین کرتے ہیں۔

۲- ایک اہم سوال ان چینلس کے حکم شرعی کا ہے جو خالص دینی ودعوتی مقاصد کے لئے قائم کئے گئے ہیں اور قائم کئے جارہے ہیں، اور ہر طرح کی فحاشی، عُریانی سے پاک اور خالی ہیں، کیا ایسے چینلس (Channels) کا قائم کرنا اور ان سے استفادہ کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

تمام شرکاء سمینار اس کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض حضرات ان حالات میں بھی اجازت نہیں دیتے جن کے نام حسب ذیل ہیں:

۱- مولانا عبد اللطیف پالنپوری صاحب	۲- مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب
۳- مولانا عبد الرحمن پالنپوری صاحب	۴- مولانا محمد حمزہ گورکھپوری صاحب
۵- مولانا مفتی محمد زید صاحب	۶- مولانا زبیر احمد صاحب مظاہر علوم

مولانا برہان الدین سنبھلی اور مولانا ارشد قاسمی فاروقی کی رائے یہ ہے کہ اگر براہ راست نشر (Live) ہو تو جائز ہوگا، اور اگر محفوظ کیا ہوا پروگرام (Recorded Programme) نشر کیا جائے تو جائز نہیں ہوگا۔

+*+*+

تلخیص آراء:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد فہیم اختر ندوی

سائنس اور مشینری کے موجودہ انتہائی ترقی یافتہ دور میں جدید آلات اور ذرائع ابلاغ کے مختلف النوع تعمیری وتخریبی مقاصد کے لئے بڑے پیانہ پر استعمال اوران کی تیز رفتار اثر انگیزی کے موضوع پر زیر بحث سوالنامہ میں بھرپور روشنی ڈالنے کے بعد چار سوالات قائم کئے گئے ہیں۔ جن میں پہلا سوال پرائیوٹ ریڈیو اسٹیشن، اور دوسرا سوال پرائیوٹ ٹی وی اسٹیشن کے قیام کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے، تیسرے سوال میں آڈیو اور ویڈیو کیسٹس اور سی ڈی وسافٹ ویئر وغیرہ کی تیاری کا حکم معلوم کیا گیا ہے، اور چوتھا سوال انٹرنیٹ وغیرہ کے استعمال سے تعلق رکھتا ہے۔

اس سوالنامہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے دفتر کو ملک کے مختلف اداروں اور حلقوں سے ۳۶ حضرات علماء کرام کے جوابات موصول ہوئے، چاروں سوالات سے متعلق مقالہ نگار علماء کرام کے جوابات اوران کے دلائل کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جارہا ہے۔

ریڈیو اسٹیشن کا قیام:

پہلا سوال ہے:

۱۔ مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا کیا حکم ہے، جس کا مقصد حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اس سے بڑھ کر ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام ہے؟

اس سوال کا جواب دینے والے تمام علماء کرام اس بات پر فی الجملہ متفق ہیں کہ سوال میں مذکور مقاصد یعنی حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید نیز ان کی مساعی کی کاٹ وروک تھام کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے۔

جواز کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے متعدد حضرات نے بعض شرائط کا بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا یعقوب قاسمی بارہ بنکی اور مولانا اختر امام عادل صاحب لکھتے ہیں کہ اس کا غیر شرعی چیزوں سے پاک ہونا ضروری ہے۔ مولانا عبد اللطیف پالنپوری اور مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحبان اس شرط کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ ریڈیو اسٹیشن کو اسلامی قوانین کے مطابق چلایا جائے، یعنی جائز پروگرام نشر کیا جائے، اشتہارات میں مردہی مقرر ہوں، حقیقت پر مبنی بات کہی جائے، عورت کی آواز اور فلمی گیتوں اور ناجائز امور سے مکمل اجتناب رکھا جائے اور موسیقی سے پرہیز کیا جائے۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی نے اس کا پورا انتظام علماء کے ہاتھ میں ہونے، مولانا ظفر الاسلام صاحب نے خبر دینے والوں کے لئے محتاط و دیندار ہونے، مفتی محبوب علی وجیہی نے اس پر دینی جماعتوں کا کنٹرول ہونے اور مولانا اختر امام عادل نے صالح ومحتاط لوگوں کا کنٹرول ہونے کی شرط ذکر کی ہے۔

اس کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے مولانا شفیق الرحمٰن ندوی، مولانا ریاض احمد سلفی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا ابوالقاسم، مولانا اسجد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد قاسم مظفر پوری، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحبان نے جن دلائل کا ذکر فرمایا ہے ان سب کا حاصل درج ذیل ہے:

جواز کے دلائل:

☆ ریڈیو کی حیثیت محض ایک آلہ اور وسیلہ کی ہے، ان کے استعمال سے صرف نظر کر کے ان کی حلت یا حرمت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

☆ نیت صحیح، مقصد صحیح اور آلہ صحیح ہے، کیونکہ اس مقصد کے لئے جو اسٹیشن قائم ہوگا وہ لہو ولعب کی اشاعت سے دور ہوگا۔

☆ یہ "مالا تقوم المعصية بعينه" کے قبیل سے ہے، جن اشیاء کے عین ونفس میں قباحت نہ ہو بلکہ قباحت خارج سے پائی جاتی ہو ان کا استعمال خارجی معصیت کے ارتکاب کے بغیر جائز ہے۔

☆ فقہی اصول وقواعد: الأصل في الأشياء الإباحة، الأمور بمقاصدها، مالا يعلم فيه تحريم يجري على حكم الحل سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

☆ آیات قرآنی: "وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة"، "ولا تلبسوا الحق بالباطل"، "ولله ما في السموات وما في الأرض" الخ، اور احادیث: "من استطاع منكم أن ينفع أخاه

فليفعل"(مسلم ۲؍ ۲۲۳ مختار اینڈ کمپنی، دیوبند)"تفكروا في الخلق"، "تفكروا في آلاء الله" (کنز العمال ۳؍ ۱۰۶ موسسۃ الرسالہ بیروت) کے حکم وتشریح میں ان جدید آلات کا استعمال بھی داخل ہے۔

☆ بحیثیت خیر امت ان آلات جدیدہ کے استعمال میں سدھار اور ان کے ذریعہ پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالہ کی کوشش مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔

☆ حضور ﷺ نے دعوت وتبلیغ کے مختلف طریقے اختیار فرمائے، نیز فقہاء نے نیک مقاصد کے لئے لہو کے خالص آلات تک استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، صاحب درمختار لکھتے ہیں: "ومن ذلك ضرب النوبة للتفاخر، فلو للتنبيه فلا بأس به"۔ اور شامی لکھتے ہیں: "اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها أو من المشتغل بها، وبه تشعر الاضافة، ألاترى أن ضرب تلك الآلة بعينها حل تارة وحرم أخرى باختلاف النية بسماعها" (الدرالمختار ۵؍ ۲۴۷ کتاب الحظر والاباحہ)۔

☆ حضرت مولانا تھانوی نور اللہ مرقدہ نے نیک مقاصد کے لئے گراموفون کو جائز قرار دیا تھا (امداد الفتاوی ۴؍ ۲۴۶)۔

مذکورہ بالا مستدلات نیز استعمال کے پیش نظر رہنے والے عظیم مقاصد کی وجہ سے نہ صرف تمام مقالہ نگار حضرات نے ریڈیو اسٹیشن کے قیام کو درست قرار دیا، بلکہ متعدد حضرات نے موجودہ دور میں اسے بہت بڑی ضرورت اور فریضہ بتایا ہے، مثلاً مولانا ظفر عالم ندوی نے اسے ملی فریضہ بتایا ہے، مولانا عبد العظیم اصلاحی نے اسے فرض کفایہ قرار دیا، مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب اور مولانا زبیر احمد قاسمی وغیرہ متعدد حضرات نے اسے مستحسن اقدام کہا ہے۔

ٹی وی اسٹیشن کا قیام:

۲- اس سوالنامہ میں دوسرا سوال ہے:

مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے، وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا، کیا اس کی جازت ہوگی؟

اس سوال کے جواب میں علماء کرام کی رایوں میں اختلاف ہے جس کی بنیادی وجہ ٹی وی میں استعمال ہونے والی تصاویر کا وجود ہے۔

یہ آراء بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں: ایک رائے تصاویر کے ساتھ ٹی وی کے استعمال کو درست قرار دیتی ہے، گرچہ اس رائے کے قائلین نے جواز کی بنیادیں اور وجوہات علاحدہ علاحدہ ذکر کی ہیں، لیکن نتیجہ جواز پر یہ سب متفق ہیں، لہذا ان کے نزدیک سوالنامہ میں مذکور مقاصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن کا قیام درست ہے۔

دوسری رائے تصاویر کی حرمت کو اساس بناتے ہوئے ٹی وی کو اس کے تصویری پہلو کے ساتھ نادرست بناتی ہے، اس رائے کے اختیار کرنے والوں میں سے بعض نے تصویر کی بعض مخصوص شکلوں کا استثناء کیا ہے۔

ذیل میں ان دونوں قسم کی آراء اور ان کی تفصیلات نیز ان کے مستدلات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

ٹی وی کا استعمال درست ہے:

تصاویر کا جواز:

ٹی وی کو تصویری پہلو کے ساتھ درست قرار دینے والے حضرات کی آراء اور ان کے مستدلات مندرجہ ذیل ہیں:

ابتداءً تصویر کی شرعی حیثیت پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مولانا راشد حسین ندوی نے لکھا ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانے اور رکھنے کی ممانعت پر مسلم شریف کتاب اللباس وغیرہ میں متعدد احادیث مروی ہیں، جن کی بنیاد پر جمہور علماء کے نزدیک یہ دونوں عمل حرام ہیں، خواہ تصویر سایہ دار ہو یا مسطح، علامہ نووی فرماتے ہیں: "**وهذه الأحاديث صريحة في تحريم تصوير الحيوان وانه غليظ التحريم.....وهذا مذهب العلماء كافة** (شرح نووی لمسلم ۲/۲۰۱)۔

لیکن امام مالک کا مسلک الموسوعۃ الفقہیہ میں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صرف سایہ دار تصاویر حرام ہیں، مسطح تصویر حرام نہیں ہے (الموسوعۃ الفقہیہ، اصطلاح تصویر ۱۲/۱۰۱)، جمہور علماء کے نزدیک حرمت تصویر تو عام ہے، البتہ چند چیزوں کو انہوں نے مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کا تعلق رکھنے اور استعمال سے ہے، تصویر بنانے کی حرمت سے کوئی استثناء نہیں۔

علماء عرب نے مالکیہ کا قول اختیار کرتے ہوئے تمام غیر مجسمہ تصاویر بشمول کیمرہ کی تصویر کو جائز قرار دیا ہے۔

سید سابق صاحب فقہ السنۃ میں لکھتے ہیں: "**كل ما سبق ذكره خاص بالصور المجسدة التي لها ظل، أما الصور التي لا ظل لها كالنقوش في الحوائط وعلى الورق، والصور التي توجد في الملابس والستور، والصور الفوتوغرافية، فهذه كلها جائزة** (۲/۵۸)۔

اور ڈاکٹر یوسف قرضاوی صاحب لکھتے ہیں: **وأما تصوير اللوحات و تصوير الفوتوغرافي فقد قدمنا**

أن الأقرب إلى روح الشريعة فيهما هو الإباحة أو على الأكثر الكراهة، وهذا مالم يشمل موضوع الصورة نفسها على محرم في الإسلام(الحلال والحرام فی الاسلام،صفحہ ۱۴)۔

علماء ہندو پاک تو جمہور ہی کے مسلک پر کاربند ہیں،لیکن وہ پاسپورٹ، لائسنس اور شناختی کارڈ وغیرہ جیسی ضروریات کے لئے "المشقة تجلب التيسير" کے تحت فوٹو کھینچوانے کی اجازت دیتے ہیں(دیکھئے: کفایت المفتی ۹/ ۲۳۴،حلال وحرام،صفحہ ۲۲۹)۔

مولانا راشد صاحب ندوی اس تفصیل کے بعد اپنی رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سوالنامہ میں مذکور مقاصد کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے اور اس کے رکھنے اور دیکھنے کی تین وجوں سے گنجائش ہو سکتی ہے:

اول: دعوت وتبلیغ کی اہمیت اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تاکیدات کے پیش نظر امام مالکؒ کا مسلک اختیار کرلیا جائے، کیونکہ دعوت فرض کفایہ ہے،اور مغربی ممالک میں آج کی مصروف ترین زندگی میں اس فرض کی ادائیگی دشوار ہو جاتی ہے،تو جہاں بہت سے مواقع پر "المشقة تجلب التيسير" کے تحت امام مالک کا مسلک اختیار کیا گیا، یہاں پر بھی "الحرج مدفوع شرعا" کے پیش نظر مالکی مسلک اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔

دوم: حرمت تصویر کے قائلین نے "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" کو بنیاد بنا کر جان ومال کی ضرورت کے تحت پاسپورٹ وغیرہ کے لئے فوٹو کی اجازت دی ہے،تو حفاظت دین کی ضرورت کے تحت بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے،اس لئے کہ اس کی اجازت دینے میں ایک حرام کے ارتکاب کا مفسدہ ہے لیکن اس کی ممانعت میں بہت بڑے طبقہ کے دینی دعوت سے محروم ہو جانے کا بڑا اور عام مفسدہ ہے،لہذا "أهون البليتين" کو اختیار کرتے ہوئے جواز کو ترجیح دی جاسکتی ہے، یہ بھی پیش نظر رہے کہ جواز کی اجازت سے پیدا ہونے والا مفسدہ امام مالک کے اختلاف کی وجہ سے اس کے مجتہد فیہ ہو جانے، نیز بہت سے علماء عرب کی جانب سے تائید پالینے کے بعد ہلکا ہو چکا ہے۔

سوم: حدیث میں آگ کے ذریعہ سزا دینے سے منع کیا گیا ہے: "فانه لا يعذب بالنار إلا رب النار" (ابوداؤد ۳/ ۱۲۴)،اس کے باوجود فقہاء نے حالت جنگ میں کفار کو جلا ڈالنے کی اجازت دی ہے(دیکھئے: رد المحتار ۳/ ۲۲۴،منجنیق کے استعمال کی اجازت، نیز آیت کریمہ " وأعدوا لهم ما استطعهم...."کی تفسیر میں علامہ آلوسی کی تشریح،روح المعانی ۱۹/ ۲۵)۔اور حالات پر نظر رکھنے والوں سے مخفی نہیں کہ ذرائع ابلاغ اور میڈیا عصر حاضر میں سرد جنگ کا سب سے مؤثر ہتھیار بن چکے ہیں،لہذا جس طرح معرکہ سیف و سنان کے وقت ضرورت کے پیش نظر اصلاً ممنوع امور کی اجازت دی گئی،اسی طرح معرکہ قرطاس وقلم کے وقت بھی ضرورت ہی کے تحت بعض ان چیزوں کی اجازت دی جاسکتی ہے جو عام حالات میں جائز نہیں، کہ اس معرکہ کی سنگینی کسی طرح بھی پہلے معرکہ سے کم نہیں۔

ان تینوں وجوہات کی بنیاد پر موصوف کے نزدیک ٹی وی مرکز قائم کرنا درست ہوگا، بشرطیکہ ان تمام محرمات سے پرہیز کیا جائے، جو فی ذاتہ حرام ہیں، مثلاً اس میں باجہ کا استعمال، اور عورتوں کے ذریعہ پروگرام کو ترتیب دینا وغیرہ۔

مولانا محمد قاسم مظفر پوری صاحب کی بھی تقریباً یہی رائے ہے، وہ بالاختصار اپنی رائے ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں کہ ٹی وی کی موجودہ شکل میں تصویر کی مدد سے پروگرام انجام پاتا ہے، مذکورہ مقاصد عالیہ کے پیش نظر اسے ایک ضرورت شرعیہ کے تحت گوارا کر لیا جانا چاہئے، اور "أخف الضررين" کے اصول کو سامنے رکھنا چاہئے، جس طرح ملکی قوانین اور پاسپورٹ وغیرہ کے موقع کے لئے تصویروں کو مجبوراً رکھا جاتا ہے۔

مولانا مفتی انور علی اعظمی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی صاحبان بھی ٹی وی اسٹیشن کے قیام کے جواز سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسی تصویر جو ٹی وی سے ہٹ کر دیکھی جاسکتی ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت ہے، ٹی وی پر اسی حد تک اجازت ہوگی، ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے اور چینل لینے والے علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان حدود کی رعایت کریں۔

مولانا عزیر قاسمی صاحب کی رائے میں جب اچھے مقاصد کے لئے ٹی وی کا استعمال ہوگا تو علت لہو ولعب نہیں پائی جائے گی، نیز یہ "مالا تقوم المعصية بعينه" کے قبیل سے ہے، اور جو تصاویر نشر ہوں گی وہ مقصود نہیں ہوں گی، اور مستورات کی تصویریں وعریاں تصویریں بھی نہیں ہوں گی اس لئے ٹی وی اسٹیشن کا قیام درست ہے۔

ٹی وی کی تصویر عکس ہے :

مولانا عطاء الرحمن مدنی صاحب کی رائے میں ٹی وی پر انسان کی نظر آنے والی شکل اس تصویر جیسی نہیں ہے جسے کوئی آرٹسٹ بناتا ہے، جو اپنے ہاتھوں سے تصویر کا جسم اور اس کا چہرہ مہرا بنا کر خلق خدا سے مشابہت پیدا کرتا ہے، ایسے آرٹسٹوں ومصوروں کے لئے حدیث میں وعید آئی ہے، ٹی وی کی یہ شکل اس عکسی تصویر جیسی ہے جو کسی شیشے پر نظر آتی ہے، جس کی تصویر میں انسان کے ہاتھوں سے بنائی ہوئی کوئی بھی چیز نہیں ہوتی ہے، دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ کسی چیز کی شکل کا جو عکس کیمرے پر پڑتا ہے اسے کیمرا کرنٹ کی چھوٹی چھوٹی لہر کی شکل میں محفوظ کر کے اسی کرنٹ کی لہر کو ٹی وی میں بھیجتا ہے جو اسکرین پر اصل شکل وصورت کی طرح نظر آتی ہے، لہذا منکرات سے بچتے ہوئے ٹی وی کے مفید پروگرام دیکھنا درست ہے، اور خیر کی اشاعت کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اسلام ومسلمانوں کی بہت بڑی خدمت ہے۔

بقدر ضرورت تصاویر کا استعمال :

مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب کی رائے یہ ہے کہ ٹی وی پر صرف ضرورت کے وقت تصویر نشر کی جائے جو پاسپورٹ

سائز کی ہو یا سر کٹی ہوئی تصویر ہو، اور صرف ایک مرتبہ دکھادی جائے، بلا ضرورت شدیدہ تصویر نہ دکھائی جائے۔

جواز کی رائے سے اتفاق کرنے والوں میں قاضی عبدالجلیل صاحب، مولانا ریاض احمد سلفی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عزیز الرحمٰن، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی وسیم احمد، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا امجد ندوی، مولانا شفیق الرحمٰن ندوی، مفتی صباح الدین ملک فلاحی، مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحبان کے اسماء گرامی بھی ہیں، ان حضرات نے دین کی نشر و اشاعت وحفاظت اور عقیدہ وعمل کی اصلاح کے لئے ٹی وی اسٹیشن کے قیام کو مجموعی طور پر جائز، مستحسن اور واجب قرار دیا ہے، اور بعض نے منکرات سے خالی ہونے کی شرط لگائی ہے۔

مغربی ممالک کے لئے جواز :

چند حضرات نے ٹی وی اسٹیشن کے قیام کو صرف ان مغربی وترقی یافتہ ممالک کے لئے جائز قرار دیا ہے جہاں اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے، یہ رائے مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا یعقوب قاسمی زید پور، مولانا نعیم اختر اور مفتی جمیل احمد نذیری صاحبان کی ہے، مولانا نعیم اختر صاحب نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پروگرام پیش کرنے والا مرد ہو عورت کی تصویر نہ ہو، اور دینی پروگرام ہو، جبکہ مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے یہ وضاحت کی ہے کہ یہ جواز اس لئے نہیں ہے کہ فی نفسہ ٹی وی یا تصویر کشی جائز ہے بلکہ ابتلاء عام اور عموم بلوی گنجائش وتخفیف کا سبب ہوتا ہے، نیز کسی مسئلہ میں علماء حق کی آراء مختلف ہوں اور مسئلہ مجتہد فیہ ہو تو بھی مذکورہ فی السوال حالات گنجائش پیدا کردیتے ہیں۔

ٹی وی کا استعمال درست نہیں :

دوسری رائے ٹی وی کے استعمال کو اس بنیاد پر نادرست قرار دیتی ہے کہ اس میں تصویر کا استعمال لازمی ہے، اور تصویر ہر شکل میں حرام ہے خواہ قلم سے بنائی جائے یا فوٹو گرافی کی جائے یا طباعت کے ذریعہ تیار کی جائے، نیز تصاویر کا بنانا جس طرح حرام ہے تصاویر کا رکھنا اور ان کا دیکھنا بھی حرام ہے، رکھنے کی بعض صورتیں تو جائز ہیں لیکن تصویر سازی کسی حال میں درست نہیں، جن مواضع ضرورت کو حرمت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، ٹی وی میں اس درجہ کی ضرورت نہیں پائی جاتی، لہذا ٹی وی اسٹیشن کا قیام جائز نہیں۔

عدم جواز کی رائے اپنانے والوں کا مجموعی نقطۂ نظر تو یہی ہے جو ابھی مذکور ہوا، لیکن ان کی علاحدہ علاحدہ آراء اور مستدلات مندرجہ ذیل ہیں:

تصاویر حرام ہیں:

مولانا اختر امام عادل اور کئی حضرات نے تصویر کی حرمت پر متعدد احادیث نقل کی ہیں، بخاری شریف میں ہے: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (فتح الباری ۱۰/ ۳۱۴)، حضرت عبداللہ بن عمر راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم (بخاری مع الفتح کتاب اللباس ۱۰/ ۳۱۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فمن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة" (بخاری مع الفتح ۱۰/ ۳۱۶) مسند احمد میں حضرت علی سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ، قال الحافظ المنذري اسناده جيد" (بلوغ القصد والمرام/ ۲۲)۔

صاحب عمدۃ القاری لکھتے ہیں: "وفي التوضيح قال أصحابنا وغيرهم تصوير صورة الحيوان حرام أشد التحريم وهو من الكبائر سواء صنعه لما يمتهن أو لغيره فحرام بكل حال، لأن فيه مضاهات بخلق الله، وسواء كان في ثوب أو بساط أو دينار أو درهم أو فلس أو إناء أو حائط، وأما ما ليس فيه صورة حيوان كالشجر ونحوه فليس بحرام، وسواء كان في هذا كله ما له ظل و ما لا ظل له، وبمعناه قال جماعة العلماء مالك والثوري وأبو حنيفة وغيرهم (۲۲/ ۷۰ مطبوعہ مصر)۔

مولانا اختر امام عادل صاحب نے تصویر سازی سے متعلق مذکورہ احادیث اور ذی روح کی تصویر سازی کی حرمت پر ائمہ اربعہ کا اجماع نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ تصویر کے باب بالخصوص جدید فوٹو گرافی کے معاملہ میں بعض ہندوستانی علماء کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ توسع کے قائل تھے، ان کے نزدیک حرمت تصویر کی علت شائبہ شرک سے حفاظت تھی، اس لئے جن صورتوں میں اس کا اندیشہ نہ ہو ان میں تصویر کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں دو بزرگوں حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ اور حضرت مولانا ابوالکلام آزادؒ کا نام لیا جاتا ہے، مگر تحقیق سے یہ بات معلوم ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر کے جمہور امت کا موقف اختیار کر لیا تھا۔" جواہر الفقہ" کے حوالہ سے انہوں نے جنوری ۱۹۴۳ء کے معارف میں شائع علامہ سید سلیمان ندوی کے رجوع اور رانچی جیل سے لکھے گئے خط میں مولانا ابوالکلام آزاد کے رجوع کے اقتباسات بھی نقل کئے ہیں۔

مولانا اختر امام عادل صاحب مزید لکھتے ہیں کہ تصویر بنانے، تصویر رکھنے اور اسے دیکھ کر لطف اندوز ہونے کے تینوں مراحل کو فقہاء نے معصیت میں شمار کیا ہے، ذی روح کی تصویر سازی کسی صورت میں اور کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ علامہ نووی لکھتے ہیں: تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم (نووی مع مسلم ۲/ ۱۹۹)۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

وأما فعل التصوير فهو غير جائز مطلقا (ردالمحتار ۱/ ۶۷۷)۔ذی روح کی سرکٹی ہوئی تصاویر میں فقہاء نے مضائقہ نہیں سمجھا ہے کہ یہ تصویر نہیں محض نقوش ہیں۔ شیخ علی متقی لکھتے ہیں: فاذا قطع الرأس فلا صورة (کنزالعمال/ ۴۰)۔ شرح معانی الآثار للطحاوی (۲/ ۳۶۶) میں ہے: فکل شیٔ لیس له رأس فلیس بصورة.

جہاں تک تصویر رکھنے کا تعلق ہے، بالکل چھوٹی اور ایسے ہی پامال وذلیل سمجھی جانے والی تصویروں کا رکھنا جائز ہے، لیکن ان کا بھی بنانا ناجائز ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے: ثم التمثال إذا كان على وسادة لا بأس باستعمالها وإن كان يكره اتخاذها (۱/ ۵۸)، اور بدائع الصنائع میں ہے: وإن كان الصورة على البسط والوسائد الصغار وهي تداس بالأرجل لاتكره لما فيه من إهانتها (۱/ ۱۱۶)۔

اور تصویر سازی حرام ہے تو حرام کو دیکھنا اور اس کو کسی مصرف میں استعمال کرنا بھی حرام ہے، لہذا حاصل یہ ہے کہ ٹی وی فحشاء ومنکرات کی اشاعت سے کتنا ہی پاک ہو، اس میں کوئی غیر شرعی عمل نہ ہو اور سارا اختیار محتاط ومتدین طبقہ کے ہاتھوں میں ہو لیکن تصویر سازی، تصویر نمائی اور تصویر بینی کے مراحل سے گذرے بغیر چارہ نہیں، اور تصویر رکھنے اور دیکھنے کی بعض جائز صورتیں تو ممکن ہیں لیکن تصویر سازی کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب تصویر سازی کی حرمت سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں اگر ٹی وی میں تصویر نہ لینی پڑے، نہ عورتوں کو شامل کیا جائے اور نہ اس کے علاوہ کوئی اور خلاف شرع چیز کا ارتکاب کرنا پڑے تو اس سے دعوت کا کام لینا شرعاً جائز ہوگا۔

براہ راست پروگرام نشر کیا جائے:

حرمت تصویر کے بعض قائلین ٹی وی کے استعمال کی اس صورت کو درست قرار دیتے ہیں جس میں براہ راست پروگرام نشر کیا جارہا ہو، کیونکہ یہ آئینہ پر عکس کی مانند ہے، یہ رائے مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا تنویر عالم قاسمی اور مولانا ابوالقاسم صاحبان کی ہے۔

دیگر آراء:

مولانا ظفر الاسلام صاحب بھی تصویر سے خالی ہونے کی صورت میں درست کہتے ہیں۔

مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب بھی غیر شرعی امور سے اجتناب، موسیقی، عورت، فلم، اس کے گیت اور تصویر سازی سے دور رہتے ہوئے ٹی وی اسٹیشن کے قیام کو درست سمجھتے ہیں۔

لیکن مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب تصویر سازی کی ہر شکل کو ناجائز بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ٹی وی اسٹیشن کا قیام چاہے کتنے ہی نیک مقاصد سے ہو اس میں تصویر کشی لابدی اور جز ولاینفک ہے، نیز ہزاروں لوگ تصویر دیکھنے کے گناہ میں مبتلا ہوں گے جس کا سبب ہم بنیں گے، کیونکہ جن تصاویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے ان کا ارادہ اور مقصد کے ساتھ دیکھنا بھی ناجائز ہے۔

مولانا ارشاد قاسمی صاحب کی رائے میں بھی ٹی وی سے حاصل فوائد کے مقابلہ میں شرعی منکرات زیادہ ہیں جن کا احتمال ہی نہیں بلکہ تجربات ہیں، اس لئے ناجائز ہے، مولانا موصوف مزید لکھتے ہیں کہ شرعی منکرات سے احتراز کرتے ہوئے متقی و پرہیزگار لوگ دعوت و تبلیغ اور اشاعت دین کا پروگرام ٹی وی سے نشر کر سکتے ہیں، لیکن آج کے پرفتن دور میں یہ مشکل نظر آتا ہے۔

مولانا ابوالقاسم اور مولانا تنویر عالم قاسمی صاحبان نے تصویر کے مسئلہ میں اختلاف آراء علماء کا حوالہ دیتے ہوئے اس پر غور کرنے کی دعوت دی ہے، کہ ان کے خیال میں ٹی وی کا جواز یا عدم جواز تصویر کی بابت حکم شرعی متعین ہونے پر موقوف ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی اور مولانا اختر امام عادل صاحبان کے نزدیک ٹی وی میں اس درجہ کی ضرورت کا تحقق ابھی نہیں ہوا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے اس کے جواز کی گنجائش ہو سکے۔

۳-اس سوالنامہ کا تیسرا سوال ہے :

تعلیمی و تربیتی مقاصد کے تحت محض علمی و فنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، خواہ وہ ٹیپ ریکارڈ ہو، یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی، نیز سافٹ ویئر وغیرہ، اس کا کیا حکم ہے، جبکہ آج کی علمی دنیا میں ان کی اہمیت و افادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے اور ان کا استعمال بڑھتا جارہا ہے؟

اس سوال کے بنیادی طور پر دو حصے ہیں: پہلا حصہ ایسی کیسٹس کی تیاری سے متعلق ہے جن میں صرف الفاظ و حروف یا آوازیں محفوظ کی جاتی ہیں، جیسے ٹیپ ریکارڈ کے کیسٹس، دوسرے حصہ میں ایسی کیسٹس کا ذکر ہے جن میں آواز یا حروف کے ساتھ تصاویر بھی ہوتی ہیں، جیسے ویڈیو کیسٹس اور سی ڈی و سافٹ ویئر میں تصویری حصہ۔

آڈیو کیسٹ :

پہلے حصہ یعنی صرف آواز و حروف کو محفوظ کرنے کے لئے کیسٹس جیسے ٹیپ ریکارڈ کے کیسٹس کی تیاری سے متعلق تقریباً تمام علماء کرام کی رائے اس پر متفق ہے کہ سوالنامہ میں مذکور مقاصد کے لئے ایسی کیسٹس کی تیاری درست ہے، بعض

حضرات نے اسے مستحسن اور بعض نے واجب وضروری بھی بتایا ہے، کچھ حضرات نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اس میں منکرات اور غیر شرعی موسیقی سے اجتناب کیا گیا ہو۔

ویڈیو کیسٹ :

سوال کا دوسرا حصہ چونکہ تصاویر سے متعلق ہے، اور تصویر سے متعلق علماء کرام کی آراء تفصیل کے ساتھ اس سوالنامہ کے دوسرے سوال کے ضمن میں آچکی ہیں، تقریباً وہی اختلاف آراء زیر بحث سوال کے تصویری حصہ سے متعلق بھی ہے۔

چنانچہ علماء کرام کی ایک جماعت نے اس کی اہمیت وافادیت کے پیش نظر مذکورہ فی السوال مقاصد کے لئے اسے درست قرار دیا ہے، جن میں مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ریاض احمد سلفی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا یعقوب قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مفتی عزیز الرحمن بجنوری کے اسمائے گرامی ہیں۔

مولانا عزیر اختر قاسمی صاحب نے بھی اسے جائز قرار دیا ہے کہ وہ بذات خود معصیت نہیں ہے، اور اس کی تصویر عکس کی مانند ہے کہ جب تک وہ مشین میں ہے تصویر نظر آئے گی اور مشین سے نکال دینے پر تصویر نظر نہیں آئے گی۔

مولانا راشد ندوی صاحب نے بھی امام مالک کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے یا ضرورت دینی کے تحت جواز کی رائے اپنائی ہے، اور مولانا تنویر عالم قاسمی ومولانا ابوالقاسم نے اس کے جواز یا عدم جواز کو تصویر کے جواز یا عدم جواز پر منحصر بتاتے ہوئے اس پر غور کرنے کی دعوت دی ہے، مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے مذکورہ حالات ومقاصد کے تحت ویڈیو کیسٹ کے جواز کی گنجائش بتائی ہے، لیکن سی ڈی وسافٹ ویئر کو نہ سمجھ سکنے کا ذکر کیا ہے۔

دوسری جانب کچھ حضرات نے تصاویر کی حرمت کو بنیاد بناتے ہوئے ویڈیو کیسٹ نیز سی ڈی وسافٹ ویئر کے تصویری پہلو کو ناجائز بتایا ہے۔

عدم جواز کی رائے اپنانے والوں میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد قاسم مظفر پوری اور مولانا عبدالقیوم پالنپوری کے اسمائے گرامی ہیں۔

مولانا ظفر الاسلام قاسمی نے سی ڈی وسافٹ ویئر کو درست بتایا ہے۔

۴- سوالنامہ کا آخری سوال ہے :

انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو، اس کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے فکرمندی ونظم کا کیا حکم ہوگا؟

انٹرنیٹ کا استعمال درست ہے :

بیشتر علماء کرام نے اس سوال کا جواب بالاختصار دیتے ہوئے دینی تعلیمات کی نشر واشاعت، دین کے بارے میں پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالہ، اور تحفظ دین کے لئے انٹرنیٹ کے استعمال کو درست قرار دیا ہے، ان کے مستدلات کا خلاصہ یہ ہے کہ آج کے ان جدید ذرائع ابلاغ کا استعمال حکم قرآنی "واعدوا لهم ما استطعتم من قوة" کی تشریح میں داخل ہے، دعوت وتبلیغ اور حفاظت اسلام کے لئے ہر جائز ذریعہ کا استعمال کیا جانا چاہئے، انٹرنیٹ وغیرہ کی حیثیت آلہ کی ہے، نیک مقاصد کے لئے ان کے استعمال میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

اس رائے کے قائلین ہیں: مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا شفیق الرحمن ندوی، مولانا عطاء الرحمن مدنی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عزیز الرحمن بجنوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ریاض احمد سلفی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی وسیم احمد قاسمی، قاری ظفر الاسلام، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا امجد ندوی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا یعقوب قاسمی، حکیم ظل الرحمن اور مولانا نعیم اختر قاسمی۔

بعض حضرات نے چند شرائط کے ساتھ جواز کی رائے دی ہے، چنانچہ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب فرماتے ہیں کہ اس پر پورا پورا کنٹرول متعلقہ جماعت کا ہو تو درست ہے، مولانا ابوالقاسم صاحب لکھتے ہیں کہ اس کے اسباب اور طریقہ کار اسلامی اصول وآداب کے مطابق ہوں، مولانا عزیز قاسمی صاحب کا خیال ہے کہ مسلمان جماعت جب اس کا نظم واہتمام کرے گی تو وہ لازماً منہیات سے گریز کرے گی، لہذا اسے جائز ہونا چاہئے۔

مولانا محمد قاسم مظفر پوری صاحب انٹرنیٹ کی پوری حقیقت سے اپنی عدم واقفیت کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دینی مفسدہ ومضرہ پیدا نہیں ہوتا تو اسے نشریات اسلام کا ذریعہ بنا سکتے ہیں۔ مفتی جمیل احمد نذیری صاحب لکھتے ہیں کہ انٹرنیٹ تو جواز کے دائرہ میں آئے گا لیکن کسی دوسرے ترقی یافتہ نظم کے بارے میں جب تک پوری معلومات نہ ہو اس کے بارے میں رائے نہیں دی جاسکتی۔ مولانا راشد ندوی صاحب نے مذکورہ مقاصد کے لئے انٹرنیٹ کے استعمال کو نہ صرف درست بلکہ دعوت کے وجوب کی وجہ سے اس کو مستحب بتایا ہے، وہ مزید لکھتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب تصویر کا استعمال نہ ہو، اگر تصویر کا بھی استعمال ہو تو اس کا جواب بھی دوسرے سوال کے جواب کے مطابق ہوگا۔

خواص کے لئے اجازت ہے :

مولانا زبیر احمد قاسمی اور مولانا تنویر عالم قاسمی صاحبان کی رائے یہ ہے کہ انٹرنیٹ پر عریاں تصاویر اور فحاشی کے امور بھی

آتے ہیں، اگر ہر کس وناکس کو اس کے استعمال کی اجازت دی گئی تو ہر گھر عیاشی وفحاشی اور ننگے ناچ کا تماشا گاہ بن جائے گا، اس لئے " سداً لباب الفتنة" عوام کے حق میں اسے ناجائز ہی کہا جائے گا، البتہ احقاق حق اور ابطال باطل اور اس طرح کے دیگر مقاصد حسنہ کی خاطر دیانت وفکر آخرت رکھنے اور حلال وحرام کے حدود کی رعایت کرنے والے خاص اشخاص وافراد یا تنظیم کو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، اور عوام وخواص کے اعتبار سے احکام شرعیہ میں فرق واختلاف ایک معروف بات ہے جس کے نظائر کتب فقہ میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب کی رائے میں جاندار کی تصویر کم سے کم ہونے کی شرط کے ساتھ درست ہے۔

تصاویر کے ساتھ درست نہیں :

مولانا عبدالقیوم پالنپوری اور مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحبان نے ذی روح کی تصاویر کے ساتھ انٹرنیٹ کے عدم جواز کی رائے دی ہے، اگر تصویر نہ ہو تو ان کے نزدیک درست ہے۔ مولانا اختر امام عادل صاحب نے انٹرنیٹ سے عدم واقفیت کا اظہار کیا ہے، ساتھ میں یہ بھی لکھا ہے کہ انٹرنیٹ میں ٹی وی والی صورت درست نہیں ہے، ہاں اگر تصاویر اور غیر شرعی چیزوں سے پاک ہو تو درست ہوگا۔

عرض مسئلہ:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی
جامعہ عربیہ ہتھورا باندہ

آج مشینری اور سائنس کے انقلابی دور نے عالم کی مسافتیں سمیٹ دی ہیں کہ آدمی کے تصور سے بھی کم وقت میں عالم کے ایک کنارے کی خبر دوسرے کنارے تک پہنچ جاتی ہے، اس کے لئے جو وسائل ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جارہے ہیں انسان ان سے اپنی ضروریات میں تو کام لیتا ہی ہے تفریح طبع کے لئے بھی ان کو استعمال کرتا ہے۔

اور اس سے بڑھ کر یہ کہ آج یہ وسائل وآلات اشخاص اور مذاہب وتحریکات کے نظریات وافکار کے فروغ واشاعت کا بہترین ذریعہ بن چکے ہیں، ریڈیو وٹیپ کے بعد ٹی وی اور وی سی آر کیسٹ یہ سارا کام کررہے ہیں اور پھر انٹرنیٹ نے خبروں اور فکروں کے پھیلانے کے کام کو مزید عام کردیا ہے اور سہل بنادیا ہے۔ پہلے یہ چیزیں حکومتی سطح پر ہوتی تھیں تو حکومتوں کے نظم ومزاج کی رعایت کے ساتھ کام ہوتا تھا مگر اب یہ چیزیں نجی واختیاری زمرے وشکل میں آنے لگیں۔ خواہ حکومتی نظم میں داخل ہوکر یا کرایہ پر ذرائع کو حاصل کرکے یا مستقل اپنا نظم قائم کرکے۔ اس کے نتیجے میں ان کے استعمال میں بے انتہا آزادی آگئی اور کوئی پابندی نہیں رہ گئی۔

باطل کا مزاج یہ ہے کہ وہ ایسی چیزوں کو ہمیشہ جلدی اپناتا ہے تاکہ جلد از جلد اور زائد سے زائد فروغ پائے۔ ظاہر ہے کہ کتنی بھی روک تھام کی جائے اور بتایا وسمجھایا جائے عوام ایسی چیزوں میں مبتلا ہو ہی جاتے ہیں بالخصوص اس لئے کہ ایسی چیزیں عام اور سہل الحصول ہوتی ہیں، بغیر کسی روک ٹوک کے حصول واستعمال ممکن ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ استعمال کے بعد ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے اور اکثر نقصان ہی ہوتا ہے۔ مغربی ممالک میں اور ترقی یافتہ ممالک میں یہ سب بہت ہورہا ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہر ملک وخطے میں پایا جاتا ہے بلکہ ایسا ایک طبقہ اب ہر ملک میں پایا جاتا ہے۔ ہند ہو یا پاک۔ جو انہیں چیزوں کا گرویدہ ودلدادہ ہے، اس لئے ایسا ماحول ومعاشرہ ہند وپاک میں بھی فی الجملہ موجود ہے۔ ان ذرائع سے جو پروگرام نشر ہوتے اور پھیلائے جاتے ہیں وہ اخلاق کو تو خراب کرتے ہی ہیں بلکہ ان

ذرائع سے کام لینے والے اس کی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان دین حق کو مسخ کیا جائے اور حق وصحیح بات سے عوام کو واقف ہونے کا موقع نہ دیا جائے۔

انٹرنیٹ کا ایک اہم استعمال یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ سوال وجواب بھی ہوسکتا ہے۔ ایک آدمی ضرورت محسوس کر کے اپنا کوئی سوال انٹرنیٹ کے سپرد کردیتا ہے، اب جواب خواہ درست ملے یا غلط اور متعلقہ شخص سے ملے یا کسی اور سے۔ اس لئے انٹرنیٹ کو ممتاز علمی وتعلیمی ادارے اپنی تعلیمی وتربیتی جدوجہد کو عام کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ اسی لئے مغربی ممالک اور بہت سے مسلم ممالک میں بھی اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے لئے اس قسم کے نظم ونظام کی کافی اہمیت وافادیت محسوس کی جارہی ہے، بلکہ اس کے مطالبے ہورہے ہیں، اور پھر ٹی وی وغیرہ سے سب کی دلچسپی صرف تماشوں اور تفریحی پروگراموں وغیرہ کی وجہ سے ہی نہیں ہوئی بلکہ بہت سے سلیم الفطرت لوگ اپنی ذہنی الجھنوں کا حل اور روحانی علاج بھی چاہتے ہیں، تو ان ذرائع سے نشر کی جانے والی مذہبی وفکری تعلیمات سے ان کو دلچسپی ہوتی ہے، اور اس طرح وہ اسلامی تعلیمات سے واقفیت حاصل کر کے اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچتے ہیں۔

بے شک یہ سب چیزیں سلف کے عہد میں نہیں تھیں اور ٹی وی وغیرہ کی مضرتیں بھی کھلی ہوئی ہیں، لیکن اس ابتلائی صورت حال میں اور جو معاشرہ اسی کے واسطے سے کچھ سننے اور جاننے سے دلچسپی رکھتا ہے اور وقت نکال سکتا ہے اس لئے کہ اب یہی ذرائع ان کے نزدیک مقبولیت وسنجیدگی کا معیار اور علم وفکر کے استفادہ کا ایک عام ومعتمد ذریعہ ہیں۔ کیا کیا جائے؟ آیا امت کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے اور بس صرف وعظ ونصیحت پر اکتفاء کیا جائے۔ یا گمراہ وپریشان حال معاشرہ کے دین وایمان کو بچانے کے لئے اور راہ حق کی دعوت ورہنمائی کے لئے ان ذرائع کو استعمال کیا جائے؟

جبکہ فکر مند ودردمند حضرات نے مختلف انداز میں اس قسم کے سلسلے شروع کردیئے ہیں۔ بعض مسلم ممالک میں اسلامیات ودینیات کے مستقل ریڈیو وٹی وی چینل وغیرہ ہیں اور انٹرنیٹ کی اہمیت کی وجہ سے منظم طور پر اس کے استعمال اور اس سے کام لینے کی طرف توجہ کی جارہی ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ جو عمومی وابتلائی صورت حال ہے ایک باخبر آدمی اس سے صرف نظر بھی نہیں کرسکتا۔

بخوبی معلوم ہے کہ ریڈیو وٹیپ کے عام ہونے پر ہندوپاک کے ممتاز علماء نے ان سے استفادہ کی اجازت دی بلکہ عملاً ان کو استعمال کیا اور کرایا، بلکہ اس موضوع سے متعلق مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ کا ایک معرکۃ الآراء رسالہ بھی موجود ہے۔ موجودہ ارباب افتاء میں مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی (احسن الفتاوی ۸ر ۳۰۴) نے تو کچھ قیود کے ساتھ ٹی وی کے استعمال اور جواز کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

اکیڈمی نے یہ موضوع اسی پس منظر میں اختیار کیا اور شرکاء سمینار نے صورت حال کے مطابق اس موضوع سے دلچسپی لی، چنانچہ اس موضوع کے سوالنامے کے جواب میں اکیڈمی کو مختصر و مفصل جو تحریریں موصول ہوئیں ان کی تعداد ۳۴ ہے۔

مقالہ نگاروں میں معروف نام حضرات ذیل کے ہیں: مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد قاسم (سپول، بہار)، مولانا ارشاد احمد (گورینی)، مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی انور علی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ظفر الاسلام (مئو)، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد زبیر احمد قاسمی (بہار)، مولانا سلطان احمد اصلاحی و مولانا عبد العظیم اصلاحی (علی گڑھ)، مولانا عطاء الرحمن مدنی (دہلی)، مولانا راشد حسین ندوی (رائے بریلی)۔

ان حضرات کی تحریروں کا حاصل وخلاصہ یہ ہے کہ سارے حضرات سوالنامے میں پیش کردہ نکات پر متفق ہیں، اور سوالنامے میں چار شقوں پر مشتمل استفسار کے جواب پر بھی فی الجملہ متفق ہیں کہ ان ذرائع کو جب اسلام دشمن اور اخلاق دشمن پروگراموں میں استعمال کیا جارہا ہے اور اس کا توڑ اس طرح ممکن ہے کہ ان آلات کے ذریعہ صحیح بات سامنے لائی جائے تو احقاق حق اور ابطال باطل کے لئے اور حق کی حفاظت اور نشر و اشاعت کے لئے مقصد کے حصول میں معین و مفید صورتوں و پروگراموں کے ساتھ ان آلات کا استعمال نہ صرف جائز و مستحسن بلکہ فی الجملہ ضروری ہے۔

البتہ بعض حضرات نے ٹی وی، یا ٹی وی جیسی کسی شکل کے جواز سے مطلقاً انکار کیا ہے یا جواز کو مقید کیا ہے۔ اس بناء پر کہ جاندار کی تصویر کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اور ٹی وی میں تصویروں سے مفر نہیں، اور یہ تصویریں عام طور سے جانداروں کی ہوتی ہیں اس لئے اس کے جواز کا سوال پیدا نہیں ہوتا الا یہ کہ جاندار کی تصویروں سے احتراز کیا جائے، اور عورتوں سے کام لینے سے۔ یہ رائے حسب ذیل حضرات کی ہے: مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا ارشاد احمد (گورینی)، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی انور علی صاحب نے بھی کچھ قید لگائی ہے۔

واضح ہو کہ مفصل مقالات میں تین حضرات کے مقالے خصوصیت سے قابل ذکر ہیں: مولانا اختر امام عادل جنہوں نے تصویر کے احکام کی کافی تفصیل کی ہے، دوسرے مولانا ابرار خاں ندوی جنہوں نے بلاد عرب کے بعض معروف علماء اور جدید حوالوں سے کافی استفادہ کیا ہے، اور مولانا راشد حسین ندوی جنہوں نے تصویر کے حکم کی بحث کے ساتھ مالکیہ وغیرہ کے مذہب پر رخصت کی گفتگو کی ہے۔

ان حضرات کے پیش نظر جو چیز ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، مگر سوال کا جو پس منظر ہے اس سے پوری واقفیت اور اس کی رعایت کے بعد احقر یہ سمجھتا ہے کہ یہ حضرات جیسے فی الجملہ ایسی ضرورت کے احساس پر اور گنجائش و جواز پر متفق ہیں اسی طرح یہ حضرات اس مقصد کے تحت جہاں ضرورت کا تقاضا ہے، تصویروں والے پروگرام کی بھی اجازت دیں گے۔

اس لئے کہ سوال کا پس منظر وہ ماحول ہے جو ٹی وی اور ان جیسی چیزوں میں بری طرح ملوث ہے، اور ٹی وی سے چونکہ خبر وغیرہ سب مقاصد پورے ہو ہی جاتے ہیں اس لئے ریڈیو سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، اور استعمال کرنے والے چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت پروگراموں میں ہر قسم کی چیزیں سامنے آتی رہتی ہیں جن سے استعمال کرنے والے کچھ نہ کچھ مستفید ہی ہوتے ہیں، اور مستقل و باقاعدہ جو پروگرام آتے ہیں ایسے لوگ ان کے باہر بھی اگر دلچسپی رکھتے ہیں تو اس کے واسطے سے اور اسی قسم کے کیسٹ وغیرہ سے خواہ ویڈیو کیسٹ ہو، یا سی ڈی وسافٹ ویئر وغیرہ، یہ لوگ صرف انہیں آلات واسباب کے ذریعہ دنیا کے حالات اور خبروں و مسائل اور قوموں وتحریکوں کے نظریات وافکار سے واقفیت حاصل کرتے ہیں اور پسند کرتے ہیں۔

تو ایسے لوگوں کو کسی بھی دعوت وتحریک اور قول وفکر سے روشناس کرانے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہے کہ انہیں چیزوں کو اس کا ذریعہ بنایا جائے، باطل پرستوں نے ان ذرائع کی اہمیت وافادیت کو محسوس کر کے پہل کی اور فضا کو بے انتہاء مسموم کر دیا۔

تو اب معصیت کا معصیت سے علاج، اور معصیت کا ارتکاب بنیت خیر بلکہ معاملہ فضا کی سمیت کو ختم کرنے اور کم کرنے کے لئے ایک مؤثر وقوی تدبیر کے اختیار کرنے کا ہے۔

جہاں تک سوال تصاویر کا ہے تو گفتگو ٹی وی وغیرہ کے عمومی جواز واستعمال کی نہیں بلکہ اس سے اخلاقی و مذہبی اور فکری ودعوتی نیز علمی پروگراموں کی ہے، جن میں تصاویر کی حیثیت ضمنی ہوتی ہے، ان کی طرف بسا اوقات توجہ بھی نہیں ہوتی، یا وہ خود مقصود نہیں ہوتیں اور نہ آدمی ان سے حظ اندوز ہوتا ہے۔

اور ثانیاً اس بابت بعض مقالہ نگار حضرات (راشد حسین ندوی) کی یہ بات قابل توجہ ہے کہ ذی روح کی تصویر کی حرمت اگر چہ علماء محققین کے نزدیک متفق علیہ ہے، قدماء کے یہاں بھی اور اس عہد کے محتاط وباتحقیق علماء وارباب افتاء کے نزدیک بھی، خواہ وہ برصغیر کے ہوں یا بلاد عرب کے، لیکن اس کے ساتھ قرون اولی سے یہ اختلاف معروف رہا ہے کہ ایک طبقہ نے صرف ان تصاویر کو حرام قرار دیا ہے جو بشکل مجسمہ وغیرہ ہوں نہ کہ بصورت نقش۔ کاغذ وکپڑے وغیرہ پر۔ تو جب ایک عظیم مقصد تک رسائی اور اس کا حصول اس انداز کی تدبیر پر موقوف ہے اور جبکہ اس میں مضمون مقصود ہوتا ہے، تصویر نہیں تو کیوں نہ ان حضرات کی رائے سے اس ابتلاء اور شدید ضرورت میں فائدہ اٹھایا جائے (جن حضرات کا یہ مذہب ہے ان میں مالکیہ بھی شامل ہیں، ملاحظہ ہو: الموسوعۃ الفقہیہ ج ۱۲، ص ۱۰۱ وغیرہ)۔

اس کی نظیر میں ان جزئیات کو مد نظر رکھا جائے جن میں جواز وعدم جواز کا حکم آدمی کے قصد وارادے پر موقوف ہے، کتب فقہ میں ایسی بہت سی جزئیات ملتی ہیں، جیسے عصری چیزوں میں تصویر کا کھنچوانا اور پاسپورٹ وغیرہ جیسی تصویر کی چیزوں کا رکھنا یا تصاویر پر مشتمل کتب واخبارات وغیرہ کا خریدنا ودیکھنا ہے کہ مقصود جب اخبارات کا مضمون اور وہ ضرورت ہو جو تصویر

کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی ہوتو عدم جواز کا حکم نہیں ہوگا، ورنہ تصویر کھینچنے، رکھنے، کھنچانے اور تصویر کی چیزوں کے خرید نے سب سے منع کیا جائے گا۔

اور انٹرنیٹ وغیرہ جیسے وسائل کی بابت اکابر علماء ہند میں بالخصوص مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ اور مفتی محمد شفیع صاحب کی وہ تحقیقات ہمارے لئے چشم کشا ہیں جو ان کے فتاوی وتحریرات میں ریڈیو، فونوگراف اور ٹیپ ریکارڈ وغیرہ سے متعلق آئی ہیں، استعمال تو ریڈیو ٹیپ کا بھی غلط خوب ہوتا ہے مگر اس کی اصل وضع کی ہی رعایت کی گئی ہے، اور احقر سمجھتا ہے کہ انٹرنیٹ کو انہیں دونوں چیزوں سے مناسبت ہے کہ جیسے ان دونوں کی اصل وضع لہو ولعب کے لئے نہیں ہے، اسی طرح اس کا معاملہ ہے۔

البتہ ٹی وی کو فونوگراف کی مانند قرار دیا جاسکتا ہے کہ اگر چہ اصل کے اعتبار سے یہ دونوں بھی مفید آلات ہیں بلکہ ٹی وی کی افادیت (تصویر سے قطع نظر) بہت زیادہ ہے۔ مگر کثرت استعمال نے جیسے فونوگراف کو آلہ لہو ولعب بنادیا اسی طرح ٹی وی کا عمومی معاملہ ایسا ہی ہے۔ اس کے باوجود فونوگراف میں محفوظ چیزوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اصلاً حکم محفوظ چیز کے پیش نظر اور اس کے استعمال کے جذبہ کے مطابق ہوگا۔ لہو ولعب کے طور پر اس میں محفوظ اچھے مضمون کا استعمال بھی جواز کو متاثر کرے گا، اس تفصیل کے پیش نظر احقر یہ سمجھتا ہے کہ ابتدائی سطور میں جو تفصیل وتمہیداً آئی ہے اور اس بحث کا جو مقصد ہے اس کے مد نظر تبلیغی ودعوتی جدوجہد اور علمی وفکری تحقیقات سے روشناس کرانے کے لئے ٹی وی اور اس جیسی چیز کا استعمال بربناء ضرورت اور دفع مضرت کی غرض سے بالخصوص اس میں مبتلا ماحول ومعاشرہ اور ملک وافراد کے لئے درست ہے (باوجود یکہ بالخصوص ٹی وی کی مضرتوں اور قباحتوں سے انکار نہیں ہے)۔

لہذا مسلمانوں کے لئے اپنے مخصوص ریڈیو اسٹیشن، ٹی وی چینل، انٹرنیٹ سسٹم اور مختلف قسم کے کیسٹ جو مذکورہ مقصد کو پورا کرسکیں، ان سب کا اپنانا اور ان کا نظام بنانا اس وقت جواز سے آگے بڑھ کر ایک ضرورت کے درجہ میں ہے۔

ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

(حضرت تھانویؒ اور مفتی شفیع صاحبؒ کی تحقیقات وآراء کے لئے ملاحظہ ہو: آلات جدیدہ کے شرعی احکام اور امداد الفتاوی جلد چہارم)۔

احقر اپنی عرض کو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی علیہ الرحمہ کے چشم کشا وبصیرت افروز ارشاد پر ختم کرتا ہے:

اگر کسی جگہ بدعت ہی لوگوں کی حفاظت کا ذریعہ ہوجائے تو وہاں بدعت کو غنیمت سمجھنا چاہئے جب تک کہ ان کی پوری اصلاح نہ ہوجائے جیسے مروجہ میلاد شریف کہ اور جگہ تو بدعت ہے مگر کالج میں جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ اس بہانے سے وہ کبھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر شریف اور آپ کے فضائل ومعجزات سن تو لیتے ہیں، تو اچھا ہے کہ اس طرح حضور ﷺ کی عظمت ومحبت ان کے دلوں میں قائم رہے (انفاس عیسی، ص ۲۶۸)۔

مفصل مقالات

دعوتی وتبلیغی مقاصد کے لئے الیکٹرانک ذرائع ابلاغ کا استعمال

مولانا راشد حسین ندوی
مدرسہ ضیاء العلوم، رائے بریلی

۱- اسلام میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی اہمیت:

سوال کا تعلق چونکہ ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ دعوت وتبلیغ اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینے سے ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیدی طور پر مختصراً خود اسلام میں دعوت وتبلیغ کے فریضہ کی اہمیت کے بارے میں کچھ عرض کردیا جائے تاکہ اصل سوالات کا جواب دینا آسان ہوجائے۔

ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالی نے امت مسلمہ کو امت داعیہ کے طور پر مبعوث فرمایا ہے، دعوت وتبلیغ اور اصلاح امت کا جو کام پہلے انبیاء کے ذریعہ انجام پاتا تھا، نبی آخر الزماں علیہ السلام پر سلسلہ نبوت ختم ہونے کے بعد وہ کام خود امت مسلمہ اور خاص طور سے علماء کے کندھوں پر ڈال دیا گیا، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (سورۂ آل عمران: ۱۱۰) (تم ہو بہتر سب امتوں سے جو بھیجی گئی عالم میں، حکم کرتے ہو اچھے کاموں کا اور منع کرتے ہو برے کاموں سے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (سورۂ آل عمران: ۱۰۴) (اور چاہئے کہ رہے تم میں ایک جماعت ایسی جو بلاتی رہے نیک کام کی طرف اور حکم کرتی رہے اچھے کاموں کا)۔

اور مومنین کی صفت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے:

"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (سورۂ توبہ: ۷۱) (اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں ایک دوسرے کی مددگار ہیں، سکھلاتے ہیں نیک بات اور منع کرتے ہیں بری بات سے)۔

اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے:

"عن أبی سعید قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: من رأی منکم منکرا فإن استطاع أن یغیرہ بیدہ فلیفعل وقال مرۃ فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ، فان لم یستطع فبقلبہ و ذلک أضعف الایمان" (مسلم شریف ۱/۵۱، مسند امام احمد ابن حنبل ۳/۱۰، واللفظ لہ) (حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: تم میں سے جوکوئی برائی دیکھئے تو اگر اسے ہاتھ سے بدل سکتا ہو تو بدل دے (راوی نے ایک مرتبہ کہا) تو اسے ہاتھ سے بدل دے، اور استطاعت نہ ہو تو زبان سے (بدل دے) اور اگر استطاعت نہ ہو تو دل سے (برا سمجھے)، اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"وعن أبی بکر الصدیق قال: یا أیها الناس إنکم تقرء ون هذه الآیة: یا أیها الذین آمنوا علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضل إذا اهتدیتم" وإنی سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: إن الناس ذا رأوا منکرا فلم یغیروہ یوشک أن یعمهم اللہ بعقاب" (رواہ ابن ماجہ والترمذی وصحّحہ) (مشکاۃ ۲/۴۳۶، نیز دیکھئے: ترمذی، کتاب التفسیر (ومن المائدہ) ۲/۱۳۶) (حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مروی ہے، فرمایا: لوگو! تم یہ آیت پڑھتے ہو: "یا أیها الذین" الآیۃ (اے ایمان والو! تم پر لازم ہے فکر اپنی جان کی، تمہارا کچھ نہیں بگاڑتا جوکوئی گمراہ ہوا جبکہ تم ہوئے راہ پر) اور میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ لوگ جب کوئی برائی دیکھیں اور اس کو نہ مٹائیں تو ہوسکتا ہے کہ اللہ ان پر عذاب کو عام کردے)۔

یہ صرف چند آیات اور احادیث ہیں، ورنہ کتاب وسنت کے طالب علم کو اس معنی پر دلالت کرنے والی بے شمار آیات اور احادیث نظر آتی ہیں، اسی وجہ سے علماء لکھتے ہیں کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فرائض کفایہ میں سے ہے، صاحب روح المعانی فرماتے ہیں:

"إن العلماء اتفقوا علی أن الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر من فروض الکفایة" (روح المعانی ۴/۲۱) (اس پر علماء متفق ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرائض کفایہ میں سے ہے)۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا طریقہ اور اس کے ذرائع:

کتاب وسنت، نبی کریم ودوسرے انبیاء کرام، نیز صحابہ، تابعین اور اسلاف کے طریقہ دعوت وتبلیغ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دعوت وتبلیغ کے لئے کوئی خاص طریقہ مقرر نہیں کیا گیا، البتہ اس کے لئے کچھ اصولی باتیں ضرور سمجھائی گئیں کہ داعی کو ہمیشہ حکمت وموعظت کا پہلو پیش نظر رکھنا چاہئے، اور دعوت دینے میں الأہم فالأہم کی ترتیب ملحوظ رکھنی چاہئے، نیز بات مخاطب کی فہم اور مستوی کے مطابق ہی بات پیش کرنی چاہئے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن"(سورہ نحل:۱۲۵)
(آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقے سے)۔

اور نبی کریم علیہ السلام نے حضرت معاذ کو یمن کی جانب بھیجتے ہوئے یہ نصیحت فرمائی:

"عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حین بعثه إلی الیمن: انک ستأتی قوماً من أهل الکتاب فاذا جئتهم فادعهم إلی أن یشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم أطاعوا لک بذلک فأخبرهم أن الله قد فرض علیکم خمس صلوات فی کل یوم ولیلة......"(بخاری کتاب المغازی، باب بعث ابی موسی ومعاذ الی الیمن قبل حجۃ الوداع ۲/ ۶۲۳)(حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے جب حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا: تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جارہے ہو، لہذا جب ان کے پاس جاؤ تو ان کو اس بات کی دعوت دو کہ وہ شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد علیہ السلام اللہ کے رسول ہیں، تو اگر وہ اس پر تمہاری اطاعت کرلیں تو انہیں بتاؤ کہ ہر دن رات میں تم پر پانچ نمازیں فرض ہیں......)۔

پھر ترتیب وار دوسری چیزوں کا بھی ذکر فرمایا۔

اور حضرت معاذ اور حضرت ابوموسی اشعری کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت یہ نصیحت بھی فرمائی:

"یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"(ایضاً ص ۶۲۲)(آسانی کرنا سختی نہ کرنا، خوشخبری دینا نفرت نہ دلانا)۔

اور آپ علیہ السلام نے دعوت وتبلیغ میں مختلف طریقے اختیار کئے، کوہ صفا پر چڑھ کر دعوت دی، طائف کا سفر فرمایا، کفار کی مجالس میں شرکت کی، دعاۃ بھیجے، بادشاہوں کو خطوط روانہ فرمائے، الغرض اس زمانہ کے ہر جائز ممکن طریقہ کو اختیار فرمایا، اور ہمارے علماء نے بھی ہر دور میں تقریر وتحریر جیسے جائز وسائل کو اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے استعمال فرمایا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا طریقہ ہو جس کے ذریعہ ہم بطریق احسن اس فرض سے سبکدوش ہوسکتے ہوں، اور وہ طریقہ بذات خود ممنوع نہ ہو تو اس طریقہ سے کار دعوت انجام دینے میں ذرہ برابر بھی حرج نہ ہوگا، بلکہ اگر کہیں صورت حال ایسی بن گئی ہو کہ دوسرے اسلوبوں اور طریقوں کے بہ نسبت اس کی طرف لوگ زیادہ متوجہ ہوتے ہوں تو اس کا استعمال مندوب ومستحسن ہوگا۔

ریڈیو اسٹیشن کا قیام:

راقم کے نزدیک موجودہ زمانہ میں ریڈیو اسٹیشن کی یہی حیثیت ہے، وہ صرف ایک مشین اور نشر واعلام کا آلہ ہے، جس کا استعمال برائی کے لئے بھی کیا جاسکتا ہے اور بھلائی کے لئے بھی، جو چیزیں باہر حرام ہیں (جیسے ناچ گانا اور دوسری

فواحش) ان کا اس میں پیش کرنا بھی حرام ہوگا، اور اگر اس کے ذریعہ اسلامی دعوت، اسلاف کی سیرت، انبیاء کی مبارک زندگی، اسلام کی حقانیت وغیرہ پر مشتمل دینی پروگرام پیش کئے جائیں اور اس کے ذریعہ دلوں کو ایمانی حرارت سے لبریز کرنے، اسلاف کی اقتداء کا صور پھونکنے، ملی غیرت بیدار کرنے، اور صالح ومثبت فکر کی تعمیر کرنے، نیز نوجوانان اسلام کے اندر اسلامی بیداری پیدا کرنے اور باطل تحریکات، اسلام مخالف فتنوں اور سرگرمیوں سے مطلع کرکے ان کا قلع قمع کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، تو انشاء اللہ نہ صرف یہ کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا بلکہ ایسے پروگرام کا پیش کرنا اور سننا نیز ایسے مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا مستحب اور مستحسن امر ہوگا۔

اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے نیک مقاصد کے لئے لہو کے خالص آلات تک استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ صاحب "الدرالمختار" لکھتے ہیں:

"ومن ذلک ضرب النوبة للتفاخر، فلو للتنبيه فلا بأس به" (محرمات ہی میں سے تفاخر کے طور پر نوبت (ڈھول) بجانا بھی ہے، اور اگر متنبہ کرنے کے لئے ہو تو کوئی حرج نہیں ہوگا)۔

اور علامہ شامی لکھتے ہیں:

"وهذا يفيد أن آلة اللهو ليست محرمة لعينها بل تقصد اللهو منها اما من سامعها أو من المشتغل بها وبه تشعر الاضافة ألاترى إن ضرب تلک الآلة بعينها حلّ تارة وحرم أخرى باختلاف النية بسماعها والامور بمقاصدها" (الدرالمختار ورد المحتار ۵؍۲۴۷، کتاب الحظر والاباحۃ، قبیل فصل فی اللبس) (یہ تفصیل اس بات کا فائدہ دے رہی ہے کہ آلہ لہو حرام لعینہ نہیں ہے بلکہ اس سے لہو کے قصد سے (حرام ہے) یا اس کے سامع کی جانب سے یا اس سے اشتغال رکھنے والے کی جانب سے، اور اضافت اسی کا احساس دلا رہی ہے، دیکھتے نہیں کہ خود اسی آلے کا بجانا اس کے سامع کی نیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے کبھی حلال ہے اور کبھی حرام، اور امور کا مدار ان کے مقاصد پر ہوتا ہے)۔

علامہ ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں قاعدہ "الأمور بمقاصدها" کے تحت بہت سی فروعات کا ذکر کیا ہے، جن کا حکم نیت سے بدل جاتا ہے، یعنی نیت اچھی ہو تو وہ جائز ہوتی ہیں خراب ہو تو ناجائز، مثلاً لکھتے ہیں:

"وذكر قاضي خان في فتاواه ان بيع العصير ممن يتخذه خمرا إن قصد به التجارة فلا يحرم وإن قصد به لأجل التخمر حرم" (الاشباہ مع شرح الحموی ۱؍۹۷) (قاضی خاں نے اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے کہ ایسے شخص کے ہاتھ شیرہ بیچنا جو اسے شراب بنالے گا، اگر تجارت کی نیت ہو تو حرام نہیں ہوگا، اور اگر شراب بنانے کے لئے بیچا تو حرام ہوگا)۔

اور گراموفون کے متعلق ایک سوال کے جواب میں حضرت تھانوی تحریر فرماتے ہیں:

"احکام کبھی شئ کی ذات پر نظر کرکے مرتب ہوتے ہیں، اور کبھی عوارض پر نظر کرکے، اوران دونوں قسم کے احکام کبھی مختلف بھی ہوجاتے ہیں، پس اگر اس آلہ من حیث الآلہ کی ذات پر نظر کی جائے تو حقیقت اس کی باجہ نہیں، چنانچہ ضرب یا قرع یا غمز سے نہیں بجتا، اور نہ اس میں کوئی خاص صوت ہے، بلکہ یہ حکایت ہے اصوات کی، جیسے گنبد میں صدا، یعنی آواز بازگشت کی پیدا ہوجاتی ہے اس کو کوئی باجہ نہیں کہتا، پس وہ صوت میں تابع ہوگی صوت محکی عنہ کے، اگر صوت معازف ومزامیر کی ہے، اس کے حکم میں ہے، اگر وہ مشروع ہے یہ بھی مشروع، اگر وہ غیر مشروع ہے یہ بھی غیر مشروع" (امداد الفتاوی ۴/ ۲۴۶) ۔

مندرجہ بالا تفصیلات سے واضح ہوگیا کہ سوال میں مندرج مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، بشرطیکہ پوری سختی کے ساتھ کسی ممنوع کے ارتکاب سے احتراز کیا جائے، اس لئے کہ جب نیک مقاصد کے تحت بعض آلات لہو جائز قرار دیئے گئے، اور گراموفون جیسی چیز جائز قرار دی گئی جس کا زیادہ تر استعمال لہو کے لئے ہی ہوتا تھا تو ریڈیو کا استعمال کرنا اور اس کا اسٹیشن قائم کرنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا، اس لئے کہ نہ تو وہ آلہ لہو ہے نہ ہی اب اس کا اکثری استعمال لہو کے لئے ہوتا ہے۔

اس لئے احقر کی رائے ہے کہ سوال میں درج مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا، بلکہ یہ فعل مستحسن اور مستحب ہوگا، اور اگر کوئی ایسا علاقہ فرض کرلیا جائے جہاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام اس کے قیام کے بغیر ممکن نہ ہو تو دعوت کے وجوب کفایہ ہونے کے پیش نظر اس کا قائم کرنا واجب کفائی ہوگا۔

اخیر میں ہم ریڈیو سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مولانا عبدالرحیم صاحب لاجپوری کا ایک فتوی نقل کرتے ہیں، جس سے اس موضوع میں ہماری رہنمائی ہوتی ہے:

"ریڈیو خبریں اور تقاریر سننے کے لئے وضع ہوا ہے، لیکن اب زیادہ تر گانے، بجانے اور لہو ولعب میں استعمال ہونے لگا ہے، اور بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے جو خبریں، تقریریں اور بیانات وغیرہ جائز چیزوں کے سننے میں اس کا استعمال کرتے ہیں، لہذا اس کو آلات لہو وطرب میں داخل نہیں کیا جائے گا، ناجائز طریقہ پر استعمال کرنے کا جرم ان پر عائد ہوگا جو اس کو ناجائز طور پر استعمال کرتے ہیں، لہذا اس کا بنانا فروخت کرنا، جائز طریقہ سے استعمال کی نیت سے خریدنا اور اس کی مرمت کرنا وملازمت کرنا فی نفسہ مباح ہے، مگر تقوی اور احتیاط بچنے میں ہے" (فتاوی رحیمیہ ۶/ ۲۶۹)۔

۲-دعوتی مقاصد کے تحت ٹیلی ویژن اسٹیشن قائم کرنا:

ٹی وی اور ریڈیو میں کئی چیزوں میں مماثلت ہے، لیکن دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ ریڈیو کے پروگرام بغیر تصویر کے ہوتے ہیں اور ٹی وی میں تصویر بھی آتی ہے، لہذا ریڈیو اسٹیشن کے قیام کے متعلق بحث کرلینے کے بعد اس سوال

کا جواب دینے کے لئے صرف اتنا کافی ہوگا کہ اس پر آنے والی تصاویر کا حکم بیان کر دیا جائے۔

تصویر کا حکم:

جہاں تک تعلق ہے ذی روح کی مطلق تصویر کا تو اس کو بنانے اور رکھنے کی ممانعت پر بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، مثلاً ارشاد ہے:

"**إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون**"(مسلم کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم صورۃ الانسان ۲/۲۰۱) (قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب میں مصور ہوں گے)۔

نیز ارشاد ہے:

"**كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفس فتعذبه في جهنم**"(ایضاً ص ۲۰۲) (ہر مصور جہنم میں ہوگا، اس کی بنائی ہوئی ہر تصویر کے بدلہ ایک جان پیدا کر دی جائے گی، اور وہ اس کو جہنم میں عذاب دے گی)۔

نیز ارشاد ہے:

"**لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة**"(ایضاً ص ۲۰۰) (فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو)۔

انہیں جیسی احادیث کی بنیاد پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانا اور رکھنا حرام ہے، چاہے وہ سایہ دار ہو یا مسطح ہو۔

علامہ نووی فرماتے ہیں:

"وهذه الأحاديث صريحة في تحريم تصوير الحيوان وانه غليظ التحريم ...... وهذا مذهب العلماء كافة"(شرح نووی لمسلم ۲/۲۰۱، ۲۰۲) (یہ حدیثیں حیوان کی تصویر بنانے کی حرمت اور اس کی شدت کے سلسلہ میں صریح ہیں، ...... یہ تمام علماء کا مسلک ہے)۔

البتہ "الموسوعۃ الفقہیہ" میں امام مالک کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرمت صرف ان ذی روح تصاویر سے متعلق ہے جو ذی جسم یا سایہ والی ہوں، مسطح تصویر حرام نہیں ہوگی:

"القول الثاني وهو مذهب المالكية وبعض السلف ووافقهم ابن حمدان من الحنابلة انه لا يحرم من التصاوير إلا ما جمع الشروط الآتية: الشرط الأول: أن تكون صورة الانسان أو الحيوان مما له ظل، اى تكون تماثلا مجسدا، فان كانت مسطحة لم يحرم عملها، وذلك كاالمنقوش في

جدار أو ورق أو قماش بل يكون مكروها" (اصطلاح تصویر ف ۲۲، ۱۲/۱۰۱) (دوسرا قول جو کہ مالکیہ اور بعض سلف کا مسلک ہے اور حنابلہ میں سے ابن حمدان نے ان کی موافقت کی ہے یہ ہے کہ وہی تصاویر حرام ہوں گی جن میں مندرجہ ذیل شرطیں اکٹھا ہوں: پہلی شرط یہ ہے کہ انسان یا حیوان کی تصویر سایہ والی ہو، یعنی جسم رکھنے والا مجسمہ ہو، چنانچہ اگر مسطح ہو تو اس کا بنانا حرام نہیں ہوگا، جیسے وہ تصویر جو دیوار، ورق یا کسی سامان پر منقوش ہو، بلکہ مکروہ ہوگا)۔

غالباً اسی قول کو بعض علماء عرب نے بھی اختیار کرلیا ہے، چنانچہ سید سابق اپنی کتاب "فقہ السنہ" میں لکھتے ہیں:

"كل ما سبق ذكره خاص بالصور المجسدة التي لها ظل، أما الصور التي لا ظل لها كالنقوش في الحوائط وعلى الورق، والصور التي توجد في الملابس والستور والصور الفوتوغرافية فهذه كلها جائزة" (۲/۵۸۰ طبع شرکۃ دار القبلہ للثقافۃ الاسلامیہ) (جن کا ذکر ہوا ہے یہ سب ان جسم والی تصویروں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے سایہ ہوتا ہے، رہیں وہ تصاویر جن کے سایہ نہیں ہوتا جیسے دیوار اور ورق پر نقش تصویر، اور وہ تصویریں جو ملبوسات اور پردوں میں پائی جاتی ہیں اور فوٹوگراف کی تصویریں تو یہ سب جائز ہیں)۔

اور علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

"اما تصوير اللوحات وتصوير الفوتوغرا في فقد قدمنا أن الأقرب إلى روح الشريعة فيهما هو الإباحة. او على الأكثر الكراهة، وهذا مالم يشتمل موضوع الصورة نفسها على محرم في الإسلام" (الحلال والحرام فی الاسلام ص ۱۱۴) (جہاں تک تعلق ہے تختہ کی تصویر کا، اور فوٹوگرافی کی تصویر کا تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ ان میں روح شریعت سے اقرب اباحت کا ہونا ہے، یا زیادہ سے زیادہ کراہت ہے، اور یہ اس وقت تک ہے جب خود تصویر کا موضوع ہی اسلام میں حرام کردہ کسی چیز پر مشتمل نہ ہو)۔

جہاں تک مالکیہ علماء کے علاوہ جمہور علماء کا تعلق ہے، تو انہوں نے حرمت مجسمہ اور غیر مجسمہ میں عام رکھی ہے، البتہ مختلف دلائل کی بنیاد پر چند چیزوں کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک مستثنیات بقول صاحب "الدر المختار" مندرجہ ذیل ہیں:

"ولا يكره لو كانت تحت قدميه أو محل جلوسه لانها مهانة (قال) أو على خاتمه بنقش غير مستبين (قال) أو كانت صغيرة لا تتبين تفاصيل أعضائها للناظر قائما وهي على الأرض أو مقطوعة الرأس أو الوجه أو ممحوة عضو لاتعيش بدونه أو لغير ذي روح لا يكره" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۱/۴۷۹، ۴۸۰ مطبوعہ مکتبہ فیض القرآن دیوبند) (اور تصویر اگر اس کے پیروں کے نیچے یا محل جلوس میں ہو تو مکروہ نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ قابل تحقیر ہے (فرمایا) یا غیر واضح نقش کے ساتھ اس کی انگوٹھی پر ہو (فرمایا) یا اتنی چھوٹی ہو کہ اس کے اعضاء کی تفصیل جب وہ

زمین میں ہو کھڑے ہو کر اس کی طرف دیکھنے والے پر ظاہر نہ ہو یا اس کا سر یا چہرہ کٹا ہوا ہو یا ایسا عضو مٹا ہوا ہو جس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی، یا غیر ذی روح کی ہو تو مکروہ نہیں ہے)۔

لیکن یہ استثناء صرف اس طرح کی تصاویر کے رکھنے اور استعمال کرنے میں ہے، رہا ان کا بنانا تو اس میں ان تصاویر کا بھی استثناء نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"**هذا كله في اقتناء الصور، واما فعل التصاوير فهو غير جائز مطلقا لانه مضاهاة لخلق الله تعالى**" (ردالمحتار ۱/ ۴۸۰، مطبوعہ فیض القرآن) (یہ تمام تفصیلات تصویروں کے رکھنے سے متعلق ہے، رہا تصاویر کا بنانا تو وہ مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ اللہ کی صفت خلق سے مضاہاۃ (مشابہت کرنا) ہے)۔

کیمرہ کی تصویر کا حکم:

اوپر گزر چکا ہے کہ علماء عرب نے مالکیہ کا قول اختیار کرتے ہوئے تمام غیر مجسمہ تصاویر (بشمول کیمرہ کی تصویر کے) تصویر کو جائز قرار دیا ہے، لیکن علماء ہند جمہور ہی کے مسلک پر کاربند ہیں، اسی لئے انہوں نے کیمرہ کے فوٹو کو بھی تصویر کی عام حرمت میں شامل رکھا ہے، چنانچہ مفتی شفیع صاحبؒ نے اپنے رسالہ "کشف السجاف" (مندرجہ جواہر الفقہ ۳/ ۱۳۸-۱۴۷) میں تفصیل سے اس کو ثابت کیا ہے، اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے، اور مفتی کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

"تصویر کھینچنا اور کھینچوانا ناجائز ہے، خواہ دستی ہو یا عکسی، دونوں تصویریں ہیں اور تصویر کا حکم رکھتی ہیں" (کفایت المفتی ۹/ ۲۳۴)۔

لیکن علماء نے پاسپورٹ، لائسنس اور شناختی کارڈ جیسی ضروریات کے لئے فوٹو کھینچوانے کی اجازت دی ہے، مثلاً کفایت المفتی کا ایک سوال جواب ملاحظہ ہو:

سوال: ۱- تجارت کرنے کی غرض سے یا کوئی علم حاصل کرنے کی غرض سے سمندر پار کسی غیر ملک مثلاً جرمنی، مصر یا ولایت میں جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

۲- اگر غیر ممالک میں جانا درست ہو تو وہاں جانے کے لئے پاسپورٹ بھی لینا پڑتا ہے جس کے لئے اپنی تصویر کھینچوانی پڑتی ہے کیا وہ تصویر کھینچوانی جائز ہے؟

جواب: ۱- جائز ہے، ۲- اگر سفر ضروری ہو تو تصویر کھینچوانی بھی مباح ہوگی ورنہ نہیں (ایضاً ۹/ ۲۴۵)۔

ایک دوسرے سوال کے جواب میں ہے:

''قلم سے یا کسی دوسرے طریقے سے تصویر بنانا یا بنوانا ہرگز جائز نہیں، لیکن سخت ضرورت یا قانونی مجبوری کے وقت جائز ہوگا، کیونکہ شریعت کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات" (کفایت المفتی ۹/ ۲۴۴)۔

لائسنس کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: ''کسب معاش کی ضرورت اور مجبوری سے فوٹو کھنچوانا مباح ہے.....'' (ایضا: ۲۴۳)۔

اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں:

''ضرورت مثلاً پاسپورٹ، شناختی کارڈ، بس و ریلوے پاس، مجرموں کی شناخت کے لئے تصویروں کی حفاظت یا کسی بڑی قومی مصلحت کے تحت تصویر کشی جائز ہوگی کہ دشواریوں کی وجہ سے احکام شرع میں سہولت پیدا ہوجاتی ہے "المشقة تجلب التيسير" (حلال وحرام/ص ۲۲۹)۔

ٹی وی میں آنے والی تصاویر کا حکم:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں: اہل علم کے درمیان ابھی یہ موضوع زیر بحث ہے کہ ٹی وی کی حیثیت تصویر کی ہے یا عکس کی، اور وہ فی نفسہ جائز ہے یا ناجائز (حلال وحرام/ ۲۱۹)۔

احقر کو ٹی وی پر آنے والی تصاویر کو عکس قرار دینے والے علماء کے دلائل دیکھنے کا موقع نہیں مل سکا، لیکن غور کرنے سے یہ بات ضرور سامنے آئی کہ اگر وہ حضرات اس کی تصویر کو آئینہ پر قیاس کرتے ہوں، کہ جیسے آدمی جب آئینہ کے سامنے آتا ہے تو اس کا عکس آئینہ پر پڑ جاتا ہے، اور آئینہ کے سامنے سے ہٹ جاتا ہے تو عکس بھی زائل ہوجاتا ہے، اسی طرح آدمی جب مشین کے سامنے آتا ہے تو اس کا عکس تمام ٹی وی سیٹوں پر آ جاتا ہے، اور مشین کے سامنے سے ہٹ جاتا ہے تو اس کا عکس بھی زائل ہوجاتا ہے۔

تو اس میں اول تو یہی بات محل نظر ہے کہ مشین شخص کا عکس ڈائرکٹ تمام ٹی وی سیٹوں کی طرف ریلے کردیتی ہے یا پہلے کیمرہ فوٹو کھینچتا ہے پھر کیمرہ کی ریل مشین میں جاتی ہے اور اس کے بعد اس ریل کا عکس مشین تمام سیٹوں کی طرف ارسال کردیتی ہے۔

اگر پہلی شکل ہوتی بھی ہو تو یہ کلی نہیں ہوگی، اس لئے کہ بہت سے پروگرام پہلے ہی ترتیب دے لئے جاتے ہیں، اور تساویر کی ریل بھی تیار کرلی جاتی ہے، اور میرا گمان یہ ہے کہ جن پروگراموں کو ڈائرکٹ نشر کیا جاتا ہے ان میں بھی پہلے کیمرہ فوٹو لیتا ہے، اور فوٹو کی ریل مشین کے ذریعہ نشر کردیجاتی ہے، اس لئے کہ جن پروگراموں کو براہ راست نشر کیا جاتا ہے ان میں سے بعض مثلاً کھیلوں کے نشر کرتے وقت کبھی کبھی خاص مقصد کے تحت پہلے دکھائے ہوئے پروگرام کو سست رفتار سے دوبارہ بھی

دکھایا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پروگرام اسلا ئیڈ کے واسطہ سے دکھایا جا رہا تھا۔

بہر حال اس امر کا فیصلہ تو ماہرین ہی کریں گے کہ ٹی وی میں دکھائے جانے والے پروگرام عکس کی حیثیت رکھتے ہیں یا دراصل اس میں فوٹو کا فوٹو دکھایا جاتا ہے، اگر پہلی صورت فرض کرلی جائے تب تو ٹی وی میں پروگرام پیش کرنے اور دیکھنے میں وہی تفصیل ہوگی جو ریڈیو کے سلسلہ میں پہلے گزر چکی ہے، یعنی اس کی حرمت وحلت کا مدار خود پروگرام کی نوعیت پر ہوگا، اس لئے کہ شکل اول تسلیم کرلینے پر ٹی وی میں نظر آنے والا فوٹو تصویر نہیں بلکہ آئینہ، پانی اور تیل وغیرہ پر نظر آنے والے عکس کی طرح ہوگا۔

اور دوسری شکل فرض کرنے پر اس کی حیثیت قریب قریب " صور الخیال "(خیال کی تصویر) جیسی ہوگی جس کا تعارف '' موسوعہ فقہیہ '' میں اس طرح کرایا گیا ہے:

"فانهم كانوا يقطعون من الورق صورا للأشخاص ثم يمسكونها بعصى صغيرة ويحركونها أمام السراج فتنطبع ظلالها على شاشة بيضاء يقف خلفها المتفرجون فيرون ما هو في الحقيقة صورة الصورة" (الموسوعۃ الفقہیہ (تصویر: فقرہ ۲) ۱۲/ ۹۳)۔

(اس لئے کہ وہ ورق سے اشخاص کی تصویریں کاٹ لیتے تھے، پھر اس کو چھوٹے ڈنڈے کے ذریعہ روک لیتے تھے اور چراغ کے سامنے اس کو حرکت دیتے تھے، تو اس کا سایہ سفید پردہ پر ڈھل جاتا تھا جس کے پیچھے تماشائی کھڑے ہوتے تھے اور وہ چیز دیکھتے تھے جو درحقیقت تصویر کی تصویر تھی)۔

احقر کے فہم ناقص میں سینما یا ٹیلی ویژن کی تصاویر بھی اسی طرح دکھائی جاتی ہیں، فرق یہ ہے کہ صور الخیال میں انداز بالکل سادہ تھا اور آج جدید ترین الیکٹرانک مشینوں کے ذریعہ یہ ممکن ہوگیا ہے کہ پہلے جس کو صرف ایک پردہ پر دکھایا جاتا تھا وہ آج بیک وقت لاکھوں پردوں پر شعاعوں کے ذریعہ منتقل کردیا جاتا ہے، اسی لئے صور خیال کی طرح ہی ٹی وی کی تصویر بھی ناجائز ہونی چاہئے۔

صور خیال کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں:

"كمثل صور الخيال التي يلعب بها، لأنها تبقى معه صورة تامة" (رد المحتار ۱/ ۴۸۰، مکتبہ فیض القرآن)

(جیسے خیال کی وہ تصویریں جن سے کھیلا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ مکمل تصویر باقی رہتی ہے (لہذا ناجائز ہے)۔

اور اس دوسری شکل کے تسلیم کرلینے کے بعد اس کا معاملہ سینما جیسا ہو جاتا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ علماء نے سینما پر قلم اٹھاتے وقت اس کی تصویروں کو بھی حرمت کا ایک سبب قرار دیا ہے (دیکھئے: امداد الفتاوی ۴/ ۲۵۷، نیز جواہر الفقہ ۵/ ۱۴۸)۔

لیکن احقر کے نزدیک سوال میں درج کردہ مقاصد کے تحت ٹی وی مرکز قائم کرنے اور اس کے رکھنے اور دیکھنے کی تین وجہوں سے گنجائش ہو سکتی ہے:

۱-ایک تو یہ کہ دعوت وتبلیغ کی اہمیت، اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تاکیدات کے پیش نظر تصویر کے متعلق امام مالک کا مسلک اختیار کر لیا جائے، اس لئے کہ جیسا کہ گذر چکا ہے دعوت وتبلیغ امت اسلامیہ پر فرض کفایہ ہے، اور جن علاقوں کی سوال میں بات کی گئی ہے وہاں اتنی مصروف زندگی ہوتی ہے کہ لوگوں کو بات کرنے یا سننے کی بھی فرصت نہیں مل پاتی جس کی وجہ سے اس فرض کی ادائیگی میں دشواری ہوتی ہے، نیز وہاں پر ٹی وی وغیرہ کا چلن عام ہونے کے سبب اس کو اہمیت بھی دی جاتی ہوگی، عام انداز میں بات پیش کرنے سے نسبۃً کم فائدہ ہوتا ہوگا، اس لئے جہاں بہت سے مواقع پر قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت امام مالک کا مسلک اختیار کیا گیا، یہاں پر بھی "الحرج مدفوع شرعاً" کے پیش نظر مالکیہ کا مسلک اختیار کرنے میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی۔

۲-اوپر گزر چکا ہے کہ پاسپورٹ جیسے مقاصد کے تحت "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" جیسے قواعد فقہیہ کو بنیاد بنا کر ان علماء نے بھی فوٹو کھنچوانے کی اجازت دی ہے جو فوٹو کے مطلقاً حرام ہونے کے قائل ہیں۔ظاہر ہے کہ یہ انسان کی ضرورت یا حاجت ہی کے پیش نظر ہے، اور یہ بات مسلمہ ہے کہ انسان کی ضرورت جس طرح جان ومال سے متعلق ہے، اسی طرح دین سے متعلق ہے، چنانچہ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

"الأمور الضرورية للناس ترجع إلى خمسة أشياء: الدين والنفس والعقل والعرض والمال" (علم اصول الفقہ رص ۲۰۰)۔

(لوگوں کے ضروری امور پانچ چیزوں کی طرف راجع ہیں: دین، جان، عقل، آبرو، اور مال)۔

لہٰذا جس طرح جان ومال کی حاجت سے فوٹو کی اجازت دی گئی ہے، دین کی حفاظت کے لئے بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے، اس لئے کہ مفسدہ اس کی اجازت دینے میں بھی ہے کہ ایک حرام کا ارتکاب لازم آئے گا، اور اس کی ممانعت میں بھی ہے کہ اس کی وجہ سے بہت بڑا طبقہ دینی دعوت سے محروم ہو جائے گا، لہٰذا اہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے جواز کو ترجیح دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ عدم جواز کی وجہ سے پیدا ہونے والا مفسدہ زیادہ عام اور زیادہ باعث ضرر ہے کہ اس کی وجہ سے ایک بڑے طبقہ کے دین حنیف سے محروم رہ جانے اور بہت سے علاقوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ٹھپ ہو جانے کا خطرہ ہے۔

اور اشباہ میں فرماتے ہیں:

"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما" (الاشباہ والنظائر للسیوطی مع شرح الحموی ۱/۲۸۶)۔

(جب دو مفاسد میں تعارض ہو جائے تو دونوں میں اخف کا ارتکاب کر کے ضرر میں زیادہ بڑھے مفسدہ کی رعایت کی جائے گی)۔

اور یہاں پر جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا زیادہ مفسدہ عدم جواز کا حکم لگانے میں ہے، اس لئے کہ جواز کا حکم لگانے میں جو مفسدہ ہو سکتا تھا، وہ امام مالکؒ کے اختلاف کے پیش نظر اس کے مجتہد فیہ ہو جانے، نیز بہت سے علماء عرب کی جانب سے تائید پالینے کے بعد ہلکا ہو چکا ہے، جبکہ عدم جواز کی بنیاد پر پیدا ہونے والا مفسدہ علی حالہ قائم ہے۔

۳- حدیث شریف میں آگ کے ذریعہ سزا دینے سے منع فرمایا گیا ہے: "**فانه لا يعذب بالنار إلا رب النار**" (ابوداؤد ۳/ ۱۲۴، طبع عزت عبید دعاس، الرقم ۲۶۷۳، کتاب الجہاد، باب حرق العدو بالنار) (اس لئے کہ آگ سے عذاب صرف آگ کا رب ہی دے گا)۔

اس کے باوجود فقہاء نے جنگ کی حالت میں کفار کو جلا ڈالنے کی اجازت دی ہے۔

"**ونحاربهم بنصب المجانيق وحرقهم وغرقهم** (رد المحتار و الدر المختار ۴/ ۲۲۴، طبع فیض القرآن) **(وحرقهم) الظاهر ان المراد حرق ذاتهم**" (ہم ان سے منجنیق نصب کر کے اور جلا کر اور ڈبو کر جنگ کریں گے، اور ظاہر یہ ہے کہ جلانے سے مراد خود ان کا جلانا ہے)۔

اور آیت کریمہ: "**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم**" (سورۂ انفال: ۶۰) (اور تیار کرو ان کی لڑائی کے واسطے جو کچھ جمع کر سکو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر) کے تحت صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:

"**وأنت تعلم أن الرمى بالنبال لا يصيب هدف القصد من العدو، لانهم استعملوا الرمى بالبندق والمدافع ولا يكاد ينفع معها نبل، وإذا لم يقابلوا بالمثل عم الداء العضال (قال)فالذى أراه والعلم عند الله تعالى تعيين تلك المقابلة على أئمة المسلمين و حماة الدين ولعل فضل ذلک الرمى يثبت لهذا الرمى لقيامه مقامه فى الذب عن بيضة الاسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه إلا سببا للفوز بالجنة**" (روح المعانی ۱۰/ ۲۵)۔

(اور تم جانتے ہو کہ تیر اندازی دشمن سے جو مقصود ہے اس کی غایت نہیں پا سکے گی، اس لئے کہ وہ بندوق اور توپ کے ذریعہ گولے پھینکتے ہیں اور اس کے ساتھ تیر مشکل ہی سے مفید ہوں گے اور جب ان کا ترکی بہ ترکی مقابلہ نہ کیا جائے تو مہلک مرض عام ہو جائے گا (فرمایا) تو میری رائے یہ ہے، اور علم تو صرف اللہ کے پاس ہے کہ مسلمانوں کے ائمہ اور حامیان دین پر یہ مقابلہ متعین ہے، اور شاید اس رمی (گولی وغیرہ چلانے) کی فضیلت اس رمی (تیر اندازی) کی وجہ سے ثابت

ہو جائے گی، اس لئے کہ اسلام کی آبرو کی طرف سے دفاع کرنے میں یہ اسی کے قائم مقام ہے، اور اس میں جو آگ ہے اس کی دائمی ضرورت کی وجہ سے میں اسے جنت پر کامیابی ہی کا ذریعہ سمجھتا ہوں)۔

اور حالات پر نظر رکھنے والوں پر مخفی نہیں ہے کہ ذرائع ابلاغ اور میڈیا عصر حاضر میں سرد جنگ کا سب سے مؤثر ہتھیار بن چکے ہیں، لہذا باطل سے نبرد آزما ہونے کے لئے اس دور میں ان کا استعمال کرنا ناگزیر ہو چکا ہے، لہذا جس طرح معرکہ سیف وسنان کے وقت "ضرورت" کے پیش نظر بعض امور کی اجازت دی گئی جو اپنی اصل کے اعتبار سے ممنوع ہیں، اسی طرح اس معرکہ "قرطاس وقلم" کے وقت بھی "ضرورت" ہی کے تحت بعض ان چیزوں کی اجازت دی جاسکتی ہے جو عام حالات میں جائز نہیں ہیں، اس لئے کہ اس معرکہ کی سنگینی کسی طرح بھی پہلے معرکہ سے کم نہیں ہے، اس کی شدت کا اندازہ صرف اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ الیکٹرانک میڈیا پر قابض ہونے کی وجہ سے انگلیوں پر گنے جانے والے یہودی آج جس کو چاہتے ہیں اوج ثریا پر پہنچا دیتے ہیں، اور جس کو چاہتے ہیں رسوائیوں کے دلدل میں گرا دیتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ تصویر کے ساتھ لزوم کی وجہ سے ٹیلی ویژن پر پروگرام پیش کرنا اصلاً درست نہیں ہے، لیکن اگر ضرورت کے پیش نظر امام مالک کا مسلک اختیار کرلیا جائے، یا اس کو بھی اسی طرح کی ضرورت اور حاجت قرار دیا جائے جن کی بنیاد پر پاسپورٹ وغیرہ کے لئے فوٹو کھنچوانے کی اجازت ہوتی ہے، یا الیکٹرانک میڈیا کے ذریعہ یلغار کو معرکہ حق وباطل قرار دیا جائے تو مندرجہ فی السوال مقاصد کے تحت احقر کے نزدیک ٹیلی ویژن مرکز قائم کرنا درست ہوگا، بشرطیکہ ان تمام محرمات سے احتراز کیا جائے جو فی ذاتہ حرام ہیں (مثلاً: اس میں باجہ کا استعمال اور عورتوں کے ذریعہ پروگرام کو ترتیب دینا وغیرہ)۔

۳-کیسٹ تیار کرنے کا حکم:

الف- جہاں تک ٹیپ ریکارڈ کے لئے کیسٹ تیار کرنے کا تعلق ہے تو احقر کے نزدیک مذکورہ مقاصد کے لئے ان کا تیار کرنا جائز بلکہ دعوت وتبلیغ کے دوسرے ذرائع کی طرح ایک ذریعہ ہونے کی وجہ سے بہتر اور مستحسن ہے، اس کی تفصیلات سوال نمبر ۱ میں گزر چکی ہیں، اس لئے الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

ب- جہاں تک ویڈیو کیسٹ تیار کرنے کا تعلق ہے تو اس میں چونکہ تصاویر کا آنا لازم ہے، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا تیار کرنا درست نہیں ہوگا، البتہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق اس کی گنجائش ہوگی۔

احقر کے نزدیک دعوتی ضروریات کے پیش نظر امام مالک کا مسلک اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یا جس طرح معاشی اور دنیاوی ضروریات وحاجات کے پیش نظر پاسپورٹ وغیرہ کے لئے فوٹو کھنچوانے کی اجازت ہے، اسی طرح دینی ضروریات کے تحت فوٹو کھینچنے اور کیسٹ تیار کرنے کی اجازت دی جائے اور عام حکم سے اس کو مخصوص کرلیا جائے۔

یا ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عصر حاضر میں حق وباطل کے درمیان معرکہ آرائی کو معرکہ سیف وسنان پر قیاس کرلیا جائے اور جس طرح آگ کے ذریعہ عذاب دینے کی ممانعت کے باوجود منجنیق سے آگ پھینکنے، گولہ باری کرنے اور توپ چلانے کو خاص ضروریات کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اسی طرح ان ذرائع کو جائز قرار دیا جائے، کہ موجودہ زمانہ میں بغیر ان ذرائع کو اپنائے ہوئے اس میدان مین اہل باطل کا مقابلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے (تصویر سے متعلق تفصیلی بحث سوال ۲ کے تحت ملاحظہ ہو)۔

ج،و،ز: جہاں تک سی ڈی اور سافٹ ویئر وغیرہ کا تعلق ہے تو جہاں تک میری معلومات میں ہے ان میں جو عبارات اور مواد بھر دیا جاتا ہے وہی آتا ہے، سادی عبارت بھی اس میں بھری جاسکتی ہے اور تصاویر بھی شامل کی جاسکتی ہیں، تو جہاں تک سادہ عبارات کا تعلق ہے، تو ان کے استعمال میں احقر کو کوئی قباحت نظر نہیں آتی، نہ ہی سی ڈی وغیرہ تیار کروانے یا کرنے میں کوئی قباحت نظر آتی ہے، بلکہ میرے خیال میں تو ان ذرائع سے اسلامی فکر کو عام کرنا، اور امہات کتب سے استفادہ وافادہ زیادہ آسان اور سہل ہوگیا ہے۔

اور صرف اس خیال سے اسے ممنوع قرار دینا کہ ان کا استعمال زیادہ تر غلط مقاصد کے لئے ہو رہا ہے، احقر کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس منطق کی رو سے تو بہت سی ایسی چیزوں کو ممنوع قرار دینا پڑے گا جن کے جواز پر علماء امصار متفق نظر آتے ہیں۔

اور اگر اس میں تصاویر بھی استعمال کی جائیں تو اس کی تفصیل سوال ۲ کے جواب کے مطابق ہوگی۔

۴- انٹرنیٹ کا دعوتی مقاصد کے لئے استعمال:

انٹرنیٹ بھی احقر کے نزدیک صرف اپنے خیالات کو پھیلانے اور مختلف مقاصد کے لئے استعمال کرنے کا ایک آلہ ہے، اس پر باطل اقوام کی اجارہ داری قائم ہوجانے کی وجہ سے اس کے اکثر پروگرام اسلام مخالف نظر آتے ہیں، لیکن صرف اسی بنیاد پر اسے شجر ممنوعہ قرار دینا درست نہیں ہوسکتا، ہم کو چاہئے کہ ہم بھی اپنے صحیح پروگرام سے اس کو مزین کریں، اور اس کے ذریعہ متلاشیان حق کو صحیح غذا پہنچانے کا بندوبست کریں۔

لہذا احقر کے نزدیک اس کا استعمال نہ صرف یہ کہ درست ہے، بلکہ (جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے) دعوت کے وجوب کی وجہ سے اس کا استعمال (مندرجہ فی السوال مقاصد کے تحت) مستحسن اور مستحب ہوگا، اس لئے کہ یہ دعوت وتبلیغ کا ایک موثر ذریعہ ہے۔

اور اگر اس میں فوٹو کے استعمال کی ضرورت پیش آئے تو اس کا حکم ۲ کے مطابق ہوگا۔

جدید ذرائع ابلاغ کے استعمال کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی منوروا شریف، سمستی پور

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ یا اس قسم کے دیگر جدید آلات آج کے سائنسی دور کے اعلیٰ ترقی یافتہ ذرائع ابلاغ ہیں، ان کا استعمال آج چاہے منکرات وخرافات اور لہو ولعب کی اشاعت کے لئے کتنا بھی ہو رہا ہو لیکن ان کے ایجاد کے پس منظر میں صرف ابلاغ وترسیل کا جذبہ کارفرما تھا۔ یہ بگڑے ہوئے سماج کی دین ہے یا ان ذرائع کو استعمال کرنے والے ہاتھوں کا قصور کہ آج ان کا استعمال اچھی اور تعمیری چیزوں کی ترسیل سے زیادہ غلط اور تخریبی چیزوں کی ترسیل میں ہو رہا ہے، مگر کسی چیز کا غلط استعمال اس کو غلط نہیں بناتا، اصل چیز صحیح استعمال ہے۔

آلات لہو ولعب کا حکم:

کتب فقہیہ میں بعض ان آلات کا ذکر آتا ہے جن کا استعمال لہو ولعب کے لئے ہوتا تھا، اور کثرت استعمال کی وجہ سے ان کو آلات لہو ولعب کہا جاتا تھا، ان کے بارے میں فقہاء کی رائے یہی ہے کہ جواز وعدم جواز کا مدار صحیح مقصد اور صحیح استعمال پر ہے، یعنی حدود میں رہتے ہوئے صحیح نیت کے ساتھ ان کا استعمال کیا جائے تو مضائقہ نہیں، ورنہ جائز نہیں۔

علامہ شامی مختلف آلات لہو پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: **"هذا يفيد أن آلة اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها ...... ألا ترى إن ضرب تلك الآلة لعينها حل تارة وحرم أخرى باختلاف النية والأمور بمقاصدها"** (شامی کتاب الحظر والاباحۃ، امداد الفتاوی ۴؍۲۵۱) (اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ آلۂ لہو بذات خود حرام نہیں ہے بلکہ ارادۂ لہو کی بنا پر اس میں حرمت آتی ہے، کیا تم دیکھتے نہیں کہ بعینہ اسی آلہ کا استعمال نیتوں کے فرق سے کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام، کیونکہ امور میں اعتبار مقاصد کا ہے)۔

کتب فقہیہ میں اس کی کئی مثالیں آئی ہیں، مثلاً ڈنکا بجانا (ضرب النوبہ) اظہار تفاخر کی نیت سے حرام ہے، اور

لوگوں کو بیدار کرنے کی غرض سے جائز، مثلاً کوئی تین اوقات میں ڈنکا اس لئے بجائے تاکہ نفخات کی تذکیر ہو یعنی عصر کے بعد نفخۂ فزع کی، عشاء کے بعد نفخۂ موت کی اور نصف شب کے بعد نفخۂ بعث کی یاد دہانی ہو۔

اسی طرح ڈھول آلۂ لہو ہے، لیکن رمضان میں سحری کے لئے جگانے کی غرض سے اس کی گنجائش ہے۔

شادی بیاہ کے موقع پر بغرض اعلان واشتہار دف کا استعمال مباح ہے، بشرطیکہ دف میں گھونگھرو، گھنٹی یا ٹُر کی آواز نہ ہوتی ہو، اور باجا کے طور پر اس کا استعمال نہ ہو۔

حمام کا بگل بھی اسی بنیاد پر جائز ہے۔

صوفیاء کے سماع کو بھی اسی طور پر لیا گیا ہے اور اسی وجہ سے ان پر تنقید واعتراض سے روکا گیا ہے۔

"ومن ذلک (أي من الملاهي) ضرب النوبة للتفاخر فلو للتنبيه فلا بأس به كما إذا ضرب في ثلاث أوقات لتذكير ثلاث نفخات الصور لمناسبة بينهما فبعد العصر للإشارة إلى نفخة الفزع وبعد العشاء إلى نفخة الموت وبعد نصف الليل إلى نفخة البعث وتمامه فيما علقته على الملتقى ...... وفيه دليل لساداتنا الصوفية الذين يقصدون بسماعها أمورا هم أعلم بهم فلا يبادر المعترض بالإنكار كي لا يحرم بركتهم فإنهم السادة الأخيار ...... وينبغي أن يكون بوق الحمام يجوز كضرب النوبة وعن الحسن لا بالدف في العرس ليشتهر وفي السراجية هذا إذا لم يكن له جلاجل ولم يضرب على هيئة التضرب ...... أقول وينبغي أن يكون طبل للسحر في رمضان لإيقاظ النائمين للسحور كبوق الحمام تأمل (شامی، کتاب الحظر والاباحۃ، امداد الفتاوی ۴/۲۵۱)۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو یہ آلات لہو جو لہو ولعب اور تفریحی خرافات ہی کے لئے عموماً بنائے جاتے ہیں، جب ان میں اتنی گنجائش ہے تو وہ جدید سائنسی آلات جن کی ایجاد کے پیچھے لہو ولعب سے زیادہ ابلاغ وترسیل اور اعلان وتشہیر کے مقاصد کارفرما تھے، ان میں بدرجۂ اولیٰ گنجائش ہوگی کہ حدود میں رہتے ہوئے صحیح قصد سے اور صحیح طرز پر ان کا استعمال ہو تو مباح ہو، بشرطیکہ ان کے استعمال سے کوئی محظور شرعی نہ لازم آتا ہو۔

اس سلسلہ میں کسی آخری نتیجے تک پہنچنے کے لئے چند بنیادی اصول کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

اعتبار مقاصد کا ہے:

معاملات وامور میں اعتبار مقاصد کا ہے، ارشاد نبوی ہے: "إنما الأعمال بالنيات" (مشکوۃ شریف) (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)، مشہور فقہی ضابطہ ہے: الأمور بمقاصدها (الاشباہ والنظائر ۱/۵۳ مطبوعہ دارالعلوم دیوبند)۔

نفع ونقصان کا موازنہ:

کسی چیز کے خیر وشر کے فیصلے کے لئے اس کے نفع ونقصان کا موازنہ کرنا ضروری ہے، نفع ونقصان میں جس کی شرح غالب یا تاثیر قوی ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، محض کسی چیز کے فوائد کی بنیاد پر یکطرفہ طور پر اس کے خیر ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، ورنہ دنیا کی شاید ہی کوئی چیز ایسی ہو جس میں کچھ نہ کچھ فائدہ موجود نہ ہو، قرآن نے احکام خمر ومیسر کے ذیل میں اس اصول کی طرف اشارہ کیا ہے:

"یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیهما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمهما أکبر من نفعهما" (سورۂ بقرہ/۲۱۹) (لوگ آپ سے شراب اور جوا کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں، مگر ان کا گناہ ان کے نفع سے بڑھ کر ہے)۔

دینی مصلحت کے لئے معصیت کی اجازت نہیں:

دینی یا دنیوی مصالح کے لئے ارتکاب معصیت کی اجازت نہیں، اللہ اور رسول کی اطاعت تمام مصالح پر مقدم ہے، تمام مصالح اس پر قربان کردیئے جائیں گے، مثلاً کوئی شخص سینما یا سود کے ذریعہ اس لئے رقم حاصل کرے تاکہ اس سے دینی مدارس چلائے، یا اس نیت سے رقص وسرود کی محفل گرم کرے کہ لوگ جمع ہوجائیں تو ان کو وعظ کیا جائے، یہ ہرگز جائز نہیں، ایسا کرنا سخت گناہ اور خطرناک گمراہی ہے (احسن الفتاوی ۶/۳۷)۔

البتہ دینی مصلحت کے لئے ترک مباحات ومستحبات کی اجازت دی جاسکتی ہے، ترک فرائض وواجبات یا ارتکاب محرمات کی نہیں، مثلاً تراویح میں لوگوں کے تکان وملال کی رعایت میں درود میں اختصار اور دعاؤں کے ترک کی اجازت دی گئی ہے، علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"ویزید الإمام علی التشهد إلا أن یمل القوم فیأتي بالصلوات ویکتفی باللهم صل علی محمد لأنه الفرض عند الشافعي ویترک الدعوات" (رد المحتار ۱/۶۶۳)۔

ایک دینی مصلحت کی بنیاد پر کعبہ کی تعمیر تو ترک کردی گئی:

اور غالباً اسی ذیل میں عہد نبوی کا یہ واقعہ بھی داخل ہے کہ حضور ﷺ خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیمی پر تعمیر کرنا چاہتے تھے اور حطیم کو کعبہ میں داخل کرنے اور باب کعبہ کو نیچے کرکے دو دروازے بنوانے کے خواہشمند تھے، جو ایک پسندیدہ امر تھا، لیکن ایک بڑی دینی مصلحت (یعنی فتنہ کے خوف) کی وجہ سے آپ نے یہ کام چھوڑ دیا۔

امام بخاری نے اس حدیث پر یہ باب قائم فرمایا:

"باب من ترک بعض الاختیار مخافة أن یقصر فهم بعض الناس فیقعوا في أشدّ منه" (بخاری مع فتح الباری ۱/۱۹۹)۔

یعنی بعض افضل و بہتر کام اس اندیشہ سے چھوڑ دینا کہ لوگ کم فہمی کی وجہ سے کسی فتنہ میں نہ پڑ جائیں۔

حافظ ابن حجر نے اس واقعہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "وإن الإمام یسوس رعیته بما فیه إصلاحه ولو کان مفضولاً ما لم یکن محرماً" (فتح الباری ۱/۱۹۹)۔

یعنی امام اپنی رعایا کی اصلاح کے لئے بعض ایسی پالیسیاں اختیار کرسکتا ہے جو فی الواقع زیادہ فضیلت کی حامل نہ ہوں، بشرطیکہ کسی حرام کا ارتکاب نہ ہوتا ہو۔

اگر کعبہ کو بنائے ابراہیمی پر تعمیر کرنا فرض یا واجب ہوتا تو حضور ﷺ ہرگز کسی کی پرواہ نہ فرماتے، اس لئے کہ آپ کو تو ہدایت کی گئی تھی "وتخشی الناس واللہ احق أن تخشه" (سورۂ احزاب ر ۷ ؍ ۴) (آپ لوگوں سے اندیشہ کرتے ہیں حالانکہ اللہ کا خوف سب سے مقدم ہے)۔

البتہ بوجہ مصلحت ترک مباح یا ترک مستحب میں یہ شرط ملحوظ ہے کہ اس سے قانون شرع میں تحریف اور مداخلت فی الدین نہ ہوتی ہو، مثلاً کسی امر مستحب یا مباح کو اعتقادی یا عملی طور پر حرام سمجھا جانے لگے، یا یہ کہ اس کی ممانعت کا قانون بنادیا جائے (احسن الفتاوی ۶/۳۸)۔

ریڈیو کا استعمال شرعی اصولوں پر ممکن:

مذکورہ اصول وضوابط کی روشنی میں عہد حاضر کے ذرائع ابلاغ کا جائزہ لیا جائے تو ریڈیو نشریات میں محتاط طرز عمل اختیار کرنے کی گنجائش ہے، وہ اس طرح کہ اس کو ناجائز موسیقی، عورتوں کی آواز اور دیگر غیر شرعی اور مخرب اخلاق باتوں سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے اور حدود کی رعایت کرتے ہوئے اس کو اشاعت اسلام اور تبلیغ احکام ومسائل کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اس بنا پر اگر مسلمان اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کریں جس کا مقصد حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور اسلام کے خلاف ہونے والی مساعی کا مقابلہ ہو اور حدود شرع میں رہتے ہوئے اس کا استعمال کریں تو نہ صرف یہ کہ یہ جائز ہوگا بلکہ ایک امر مستحسن ہوگا۔

فقیہ العصر حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی قاضی القضاۃ امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے اپنے ایک فتوی میں اس پر اصولی روشنی ڈالی ہے، چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"اس حقیر کے نزدیک ریڈیو کی حقیقت ذریعۂ ابلاغ اور ایک آلہ کی ہے، جس کے ذریعہ ہم اپنی بات دور دور تک پہنچا سکتے ہیں، اور ریڈیو کا آج جو بے جا استعمال ہو رہا ہے، یہ ایک ذریعۂ ابلاغ کا غلط استعمال ہے، جہاں تک نفس ریڈیو کے ذریعہ اپنی بات دور تک پہنچانے کا سوال ہے، اس میں کوئی عیب نہیں، اس لئے فقہاء کی زبان میں کہا جا سکتا ہے کہ ریڈیو "ما لا تقوم المعصية بعينه" کی قبیل سے ہے، یعنی اصل شئ میں کوئی معصیت نہیں ہے، معصیت باہر سے آتی ہے، اور وہ اشیاء جن کی ذات میں کوئی معصیت نہ ہو بلکہ معصیت خارج سے آتی ہو ان کا استعمال اس خارجی معصیت کا ارتکاب کئے بغیر جائز ہے، علاوہ شریعت کا اصول "سد ذریعہ" بھی ہے اور فتح ذریعہ بھی ہے، اگر ریڈیو کا استعمال مقاصد خیر کے لئے کرنا مقصود ہے تو جائز ہوگا اور اگر اس کا استعمال معصیت کے لئے ہو تو اگر چہ نفس ریڈیو میں کوئی عیب نہیں لیکن معصیت کا دروازہ روکنے کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا"۔

دوسری طرف یہ واقعہ ہے کہ الکٹرونک میڈیا انسانی ذہن وفکر کی تبدیلی میں غیر معمولی طور پر مؤثر ہے، کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس طاقتور اور مؤثر ذریعہ کو اشاعت حق کے لئے استعمال نہ کریں (اگر ایسا کرنا اور شر سے محفوظ رکھنا ممکن ہو)۔

یہ کہنا کہ اس کی ضرورت نہیں، صحیح نہیں ہے، مسلمانوں کو مسائل واحکام سے واقف کرانے کے لئے، غیر مسلموں تک سیرت نبوی اور صحابہ کرام اور دیگر علماء وصالحین کے واقعات مؤثر طور پر پیش کرنے اور جو ہماری مجلسوں میں نہیں آسکتے ان کے گھر گھر میں حق کی آواز پہنچانے کی ضرورت ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اس حقیر کے نزدیک:

۱۔ ریڈیو کے ذریعہ دینی پروگرام شائع کرنا جائز ہے۔

۲۔ مسلمانوں کے مفاد اور اسلام کی اشاعت کی خاطر مسلمانوں کو ان مخصوص مقاصد کے لئے اپنا ذاتی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا (جو اشاعت فحشاء ومنکرات سے پاک ہو) جائز ہے۔

۳۔ ریڈیو پر تلاوت، تفسیر، احادیث وغیرہ کی اشاعت کا عمل شرعاً جائز ہے (سہ ماہی بحث ونظر پٹنہ ص ۱۰۳، ۱۰۶، شمارہ ۲۸، جلد ۷)۔

ایک دوسرا رخ:

البتہ سرکاری ریڈیو یا وہ ریڈیو جس سے دینی اور غیر دینی ہر طرح کے پروگرام نشر ہوتے ہوں، اس سے تلاوت قرآن، درس حدیث، یا کوئی بھی دینی پروگرام نشر کرنے میں ایک قباحت یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ عمل خلاف ادب ہے، اس لئے کہ مسلسل غیر دینی یا فحش پروگراموں کے درمیان کوئی دینی پروگرام ایسا لگتا ہے جیسے کہ کسی ناچ گانے کی محفل میں کوئی وعظ کہنا

شروع کردے یا سنیما ہال میں تلاوت قرآن کرنے لگے، یہ بے ادبی محسوس ہوتی ہے، نیز اس طرح کے پروگرام تاثیر سے بھی خالی ہوتے ہیں اس لئے کہ جن سامعین کا دل ودماغ گندی اور ناپاک چیزوں سے مسلسل بھرا جارہا ہو، وہ درمیان کے کسی پاکیزہ پروگرام سے یکلخت پاک نہیں ہوسکتے، اور نہ وہ دنیوی آزادانہ لذتوں کے مقابلے میں محتاط دینی زندگی گذارنا گوارا کرسکتے ہیں۔

استدلال:

اس سلسلہ میں حضرت ربیع بنت معوذ کی اس حدیث سے رہنمائی ملتی ہے جس کو بخاری نے روایت کیا ہے: "عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قالت: جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل حين بنى علي فجلس على فراشي كمجلسك مني وجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائي يوم بدر إذ قالت إحداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال: دعي هذه وقولي بالذي كنت تقولين" (رواہ البخاری، مشکوۃ علی المرقاۃ، باب اعلان النکاح ۲۱۰/۶) (حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ میرے پاس اس وقت تشریف لائے جب مجھے عروس کے طور پر تیار کیا گیا تو میرے بستر پر اسی طرح بیٹھے جیسے کہ میری اور تمہاری مجلس ہے، اور بچیاں دف بجانے لگیں اور جنگ بدر میں مقتول ہمارے بزرگوں کا مرثیہ گانے لگیں کہ ان میں سے ایک لڑکی نے گاتے ہوئے پڑھا کہ "ہمارے اندر ایک ایسے نبی ہیں جو آئندہ کل کی بات جانتے ہیں"۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو اور وہی کہو جو پہلے کہہ رہی تھی)۔

حضور اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو منع فرمایا، محدثین نے اجمالی طور پر اس کے دو اسباب بیان کئے ہیں، ملا علی القاری الحنفی تحریر فرماتے ہیں: "وإنما منع القائلة مقولها وفينا نبي الخ لكراهة نسبة علم الغيب إليه لأنه لا يعلم الغيب إلا الله وإنما يعلم الرسول من الغيب ما أخبره أو لكراهة أن يذكر في أثناء ضرب الدف وأثناء مرثية القتلى لعلو منصبه عن ذلک" (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۲۱۰/۶) (حضور اکرم ﷺ نے اس لئے منع فرمایا کہ آپ کو اپنی طرف علم غیب کی نسبت پسند نہ تھی کیونکہ غیب کا علم صرف خدا کے پاس ہے اور رسول صرف اتنا ہی غیب جانتے ہیں جتنا اللہ نے ان کو بتادیا ہے، یا یہ بات تھی کہ دف کی تھاپ اور مُردوں کے مرثیوں کے دوران آپ نے اپنا ذکر پسند نہیں فرمایا، اس لئے کہ آپ کا مقام اس سے بلند ہے)۔

یہی توجیہ شارح مشکوۃ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے یہاں بھی آئی ہے، اشعۃ اللمعات میں تحریر فرماتے ہیں: "وگفتہ اند کہ منع آنحضرت ازیں قول بجہت لعب کہ در وے اسناد علم غیب است بآنحضرت، پس آنحضرت ﷺ را ناخوش

آمد، وبعضے گویند بجہت آنست کہ ذکر شرف وے درا ثنائے لہو مناسب نہ باشد" (اشعۃ اللمعات بحوالہ جواہر الفقہ ۴/ ۸۳)۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: "میں کہتا ہوں گو اس حدیث کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنے سے توجیہ ثانی راجح معلوم ہوتی ہے کیونکہ احتمال اول اگر اس کی بنا ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کر کے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز کرنا واضح دلیل ہے، دونوں بناؤں کے فی نفسہ صحیح ہونے کی گو یہاں تحقق ایک ہی ہو (جواہر الفقہ ۴/ ۸۳، منقول از امداد المفتیین)۔

ان تفصیلات کی روشنی میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریڈیو کی غیر دینی یا فحش نشریات کے دوران کسی دینی پروگرام کے نشر کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔

کراہت بمقابلۂ ضرورت:

لیکن یہ قباحت زیادہ سے زیادہ کراہت کے درجے کی چیز ہے، اسی لئے حضورؐ نے زجر شدید نہیں فرمایا ورنہ اگر یہ بالکلیہ ناجائز ہوتا تو حضور سختی کے ساتھ اس سے منع فرما دیتے، اس لئے اگر واقعی ایسی دینی ضرورت متقاضی ہو کہ ریڈیو کے سوا کوئی دوسرا جائز متبادل عالمی ذریعہ ابلاغ میسر نہ ہو اور نہ کوئی ایسا ریڈیو اسٹیشن ہو جہاں صرف دینی وتعمیری پروگراموں کی اشاعت کا اہتمام ہو تو ایسی حالت میں کراہت کو نظر انداز کر کے ریڈیو کو اسلامی پیغامات کی ترسیل کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ کراہت کے مقابلہ میں ضرورت کی اہمیت زیادہ ہے۔

بلکہ آج ضرورت اس معنی میں دو چند ہے کہ ایک طرف باطل طاقتیں موجودہ عالمی ذرائع ابلاغ کے ذریعہ اپنے افکار وخیالات اور منکرات وخرافات کی اشاعت پر زور صرف کر رہی ہیں تو دوسری طرف اسلام کے خلاف جھوٹا پروپیگنڈہ کیا جا رہا ہے، اس کے احکام ونظریات کی غلط تصویر پیش کی جارہی ہے، اور اسلام کی طرف سے ذہنی وفکری ارتداد پھیلانے کی کوششیں جاری ہیں، اگر آج ان کا مقابلہ نہ کیا گیا اور محض کراہت، خلاف ادب اور خلاف تقوی کو بنیاد بنا کر ریڈیو جیسے عالمی ذریعۂ ابلاغ کا استعمال ترک کیا گیا تو دین بیزاری، اور ارتداد کی خطرناک وبا پھیل جائے گی، غیر اسلامی میڈیا بھی اپنا کوئی مدمقابل میدان میں نہ پا کر اور آزاد ہو جائے گا اور پھر اسلام اور مسلمانوں کی یکطرفہ طور پر جو شبیہ ابھر کر سامنے آئے گی وہ انتہائی جھوٹی، گھناؤنی اور قابل نفرت ہوگی، اس سے ہزار درجہ بہتر ہے کہ آج کراہت کو گوارا کر کے اسلامی حقائق کو مسخ کرنے کی کوشش کا مقابلہ کیا جائے، اس موقع پر نفع ونقصان کے موازنہ کے اصول کو پیش نظر رکھنا ہوگا اور ایک عظیم دینی مصلحت کے لئے کراہت یا ترک اولی کی اجازت دینی ہوگی۔

اور اگر وسائل ہوں تو چاہئے کہ مسلمان خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کریں اور شرعی حدود میں رہتے ہوئے اس کو چلائیں اور اسی پلیٹ فارم سے دنیا کی تمام غیر اسلامی تحریکات کا مقابلہ کریں۔

۲- ٹی وی کی بنیاد معصیت پر:

جہاں تک ٹی وی کا مسئلہ ہے تو اس کی مشروعیت یا اس کے لئے ذاتی اسٹیشن کے قیام کا جواز حد درجہ مشکل ہے، اس لئے کہ فوائد ونقصانات اپنی جگہ، اس کی اساس ہی ایک بڑی معصیت پر قائم ہے، جس پر احادیث میں سخت وعید آئی ہے، وہ ہے تصویر اور فوٹوگرافی۔ ٹی وی مناظر و اشخاص کی تصویری نمائندگی کرتی ہے، تصویر کے بغیر ٹی وی کا تصور ہی ناممکن ہے۔

تصویر کی حرمت منصوص ہے:

تصویر پر احادیث میں سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں، اس کو رحمت الٰہی سے دوری کا سبب بتایا گیا ہے، اس کو صفت تخلیق میں اللہ تعالیٰ کا مقابلہ قرار دیا گیا ہے، تصویر بنانے والے کو بدترین عذاب کا مستحق کہا گیا ہے اور اس پر حضور اکرم ﷺ نے لعنت فرمائی ہے، اس سلسلہ میں کثرت سے احادیث وارد ہوئی ہیں، علماء نے مستقل اس پر رسالے لکھے ہیں، یہاں بطور نمونہ چند روایات پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (بخاری مع فتح الباری ۱۰/ ۳۱۴) (قیامت کے دن سب سے بدترین عذاب تصویر بنانے والوں کو ہوگا)۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم" (بخاری مع الفتح، کتاب اللباس ۱۰/ ۳۱۶) (جو لوگ یہ تصاویر بناتے ہیں قیامت کے روز ان کو عذاب دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ جو صورت تم نے بنائی ہے اس میں جان بھی ڈالو)۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تصویر کے بارے میں فرمایا: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة" (بخاری مع الفتح ۱۰/ ۳۱۲) (اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو میری طرح یعنی اللہ کی طرح تخلیق کرنے لگے (وہ کسی جاندار کی تخلیق تو کیا کرسکتا ہے) ایک دانہ ایک ذرہ تو بنا کر دکھائے)۔

(۴) مسند احمد میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ قال الحافظ المنذري اسناده جيد" (بلوغ القصد والمرام ص ۲۲) (جس شخص نے ان چیزوں (یعنی تصاویر) میں سے کوئی چیز پھر بنائی (گویا) اس نے اس وحی کا انکار کردیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوئی)۔

تصویر کی حرمت پر جمہور کا اجماع:

جمہور امت کا اجماع اور ائمہ اربعہ کا مذہب بھی یہ ہے کہ کسی ذی روح کی تصویر بنانا حرام ہے۔

صاحب عمدۃ القاری لکھتے ہیں: "وفي التوضيح قال أصحابنا وغيرهم تصوير صورة الحيوان حرام أشد التحريم وهو من الكبائر سواء صنعه لما يمتهن أو لغيره فحرام بكل حال لأن فيه مضاهات بخلق الله وسواء كان في ثوب أو بساط أو دينار أو درهم أو فلس أو إناء أو حائط وأما ما ليس فيه صورة حيوان كالشجر ونحوه فليس بحرام وسواء كان في هذا كله ما له ظل وما لا ظل له وبمعناه قال جماعة العلماء مالك والثوري وأبو حنيفة وغيرهم" (عمدۃ القاری ۲۲/۷۰، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر) (توضیح میں ہے کہ ہمارے فقہاء وغیرہ نے فرمایا کہ کسی ذی روح کی تصویر سازی سخت حرام اور گناہ کبیرہ ہے، خواہ ایسی تصویریں ہوں جن کو عادۃً ذلیل رکھا جاتا ہو یا ایسی نہ ہوں وہ ہر حال میں حرام ہیں، اس لئے کہ اس میں تخلیق الٰہی سے مشابہت پائی جاتی ہے، چاہے وہ تصویر کپڑے میں ہو یا فرش میں، دینار و درہم اور سکوں میں ہو یا برتنوں اور دیواروں میں، اور سایہ دار ہو یا غیر سایہ دار، البتہ غیر ذی روح مثلاً درخت وغیرہ کی تصویر حرام نہیں ہے، علماء کی جماعت یعنی امام مالک، سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا یہی مسلک ہے)۔

تصویر کے قائل بعض علماء کا رجوع:

بعض ہندوستانی علماء کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ تصویر کے باب میں توسع کے قائل تھے بالخصوص جدید فوٹوگرافی کے معاملہ میں، ان کے نزدیک تصویر کی حرمت کی علت شائبہ شرک سے حفاظت تھی، اس لئے جن صورتوں میں شرک یا شائبہ شرک کا اندیشہ نہ ہو، ان صورتوں میں تصویر کی گنجائش ہے، ان کے پاس ان کے خیال کے مطابق اس سلسلہ کی مستدلات بھی موجود تھیں۔ مگر تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر کے جمہور امت کا موقف اختیار کرلیا تھا، عام طور پر اس سلسلہ میں دو بزرگوں کا نام لیا جاتا ہے، حضرت علامہ سید سلیمان ندوی اور حضرت مولانا ابوالکلام آزادؒ۔ یہ دونوں بزرگ دلائل کے ساتھ مذکورہ موقف کے حامل تھے، مگر دونوں نے ہی بعد میں اپنے موقف سے رجوع کرلیا تھا، اور اس کا اعلان بھی کردیا تھا۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے محرم ۱۳۶۲ھ مطابق جنوری ۱۹۴۳ء کے "معارف" اعظم گڈھ میں اپنا رجوع ان الفاظ میں شائع فرمایا:

"مسئلہ تصویر کے متعلق میں [illegible] میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں (۱) ذی روح کے فوٹو لینے یعنی عکسی تصویر

کشی اور خصوصاً (۲) نصف حصہ جسم کے فوٹو کا جواز ظاہر کیا تھا، اس سلسلہ میں بعد کو ہندوستان اور مصر کے بعض علماء نے بھی مضامین لکھے جن میں سے بعض میرے موافق ہیں اور بعض میرے مخالف، لیکن بہرحال اس بحث کے سارے پہلو سامنے آگئے ہیں، اس لئے سب کو سامنے رکھ کر اب اس سے اتفاق ہے کہ صحیح یہی ہے کہ امر اول دستی تصویر کی طرح ناجائز ہے، اور امر ثانی کا کھینچنا ناجائز اور کھنچوانا باضطرار جائز، اور دھڑ کا بغیر سر اور چہرہ کے دونوں جائز ہیں، پوری تفصیل آئندہ لکھی جائے گی، انشاء اللہ تعالی (تذکرہ سلیمان رص ۱۳۶، بحوالہ جواہر الفقہ ۳/ ۱۷۰،۱۷۱)۔

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد مدت دراز تک اپنا مشہور اخبار ''الہلال'' باتصویر شائع کرتے رہے، بعد میں جب وہ رانچی جیل میں تھے، ان کے بعض متعلقین نے ان کی سوانح وحالات کا مجموعہ ''تذکرہ'' کے نام سے شائع کرنے کا ارادہ کیا تو جدید مصنفین کی رسم کے مطابق انہوں نے رانچی جیل میں مولانا آزاد کو خط لکھا کہ ہمیں اپنا فوٹو عنایت کریں جس کو اس کتاب میں شامل کیا جائے، اس پر مولانا آزاد نے جو جواب تحریر فرمایا وہ خود اسی تذکرہ میں ان الفاظ کے ساتھ شائع ہو چکا ہے:

''تصویر کھنچوانا، رکھنا، شائع کرنا سب ناجائز ہے، یہ میری سخت غلطی تھی کہ تصویر کھنچوائی اور ''الہلال'' کو باتصویر نکالا، اب میں اس غلطی سے تائب ہو چکا ہوں، میری پچھلی لغزشوں کو چھپانا چاہئے نہ کہ ازسرنو ان کی تشہیر کرنا چاہئے (جواہر الفقہ ۳/ ۱۷۱)۔

یہ تفصیل اس لئے ذکر کردی گئی تا کہ تصویر کی حرمت کا مسئلہ صاف ہو جائے، بعض حضرات نظری یا عملی طور پر اس معاملے میں نرم گوشہ رکھتے ہیں اور اس کے لئے علماء کے اختلاف کو بنیاد بناتے ہیں، انہیں یہ حقیقت اپنے سامنے رکھنی چاہئے کہ فوٹو گرافی کے معاملہ میں کم از کم برصغیر کی حد تک علماء حق کا کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔

ٹی وی میں تصویر کی استعمال کا جائزہ:

تصویر کی حرمت کا مسئلہ ضروری حد تک صاف ہو جانے کے بعد دیکھنا چاہئے کہ ٹی وی میں تصویر کا استعمال کن مراحل میں ہوتا ہے، دیکھنے سے معلوم پڑتا ہے کہ کم از کم تین مراحل ضرور ہیں جن میں تصویر کا استعمال ہوتا ہے:

۱- بنیادی مرحلہ تصویر سازی کا ہے، سب سے پہلے اشخاص واشیاء اور مناظر کی تصویر کشی ہوتی ہے جس میں ذی روح اور بے روح دونوں کی تصویریں ہوتی ہیں، پھر ان کو ٹی وی پر پیش کیا جاتا ہے۔

۲- دوسرا مرحلہ تصویر رکھنے کا ہے، تصاویر تیار ہو جانے کے بعد ٹی وی اسٹیشن میں محفوظ رکھی جاتی ہیں، یا پھر ٹی وی جاری رہنے کی صورت میں تصاویر ٹی وی سیٹ میں مسلسل موجود اور متحرک رہتی ہیں۔

۳- تیسرا مرحلہ ہے تصویر کو دیکھنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کا۔

پہلا مرحلہ خاص ٹی وی پروگرام بنانے والوں سے متعلق ہے جبکہ دوسرے اور تیسرے مرحلہ کا تعلق پروگرام بنانے والے اور دیکھنے والے دونوں سے ہے۔

تصویر سازی:

۱۔فقہاء نے مذکورہ تینوں مرحلوں کو معصیت میں شمار کیا ہے،اور جہاں تک ذی روح کی تصویر سازی کا معاملہ ہے وہ کسی کے لئے کسی صورت میں کسی کے نزدیک جائز نہیں، چھوٹی بڑی واضح وغیرواضح،ذلیل وعزیز کسی بھی قسم کی تصویر سازی بلاتخصیص حرام ہے،اس میں کسی عالم وفقیہ کا اختلاف نہیں ہے،علامہ نووی رقمطراز ہیں:

"قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره فصنعته حرام بكل حال لأن فيه مضاهات بخلق الله تعالىٰ وسواء ما كان في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها وأما تصوير صورة الشجر ورحال الإبل وغير ذلک مما ليس فيه صورة حيوان فليس بحرام هذا حكم نفس التصوير" (نووی مع مسلم ۲/۱۹۹)(ہمارے علماء اور دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ جاندار کی تصویر سازی سخت حرام ہے،اور وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے،اس لئے کہ اس پر احادیث میں شدید وعید وارد ہوئی ہے،خواہ ایسی چیز کی تصویر بنائی جائے جو عادۃً ذلیل اور پامال رکھی جاتی ہو یا کسی اور چیز کی،ہر حال میں اس کا بنانا حرام ہے،اس لئے کہ اس میں حق تعالیٰ کی صفت خلق کی نقل اتارنا ہے،اور چاہے تصویر کپڑے میں ہو یا فرش میں اور درہم ودینار یا پیسہ میں ہو یا برتن اور دیوار وغیرہ میں،لیکن درختوں،اونٹ کے کجاوے وغیرہ بے روح چیزوں کی تصویر بنانا حرام نہیں ہے،یہ تصویر بنانے کا حکم ہے)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"فإن ظاهره أن ما لا يؤثر كراهة في الصلوة لا يكره إبقاء ه..... وأما فعل التصوير فهو غير جائز مطلقاً" (ردالمحتار ۱/۶۷۷،۶۷۹)(ظاہر یہ ہے کہ جو تصویر کراہت نماز میں مؤثر نہیں اس کو باقی رکھنے میں کراہت نہیں ......رہا تصویر بنانے کا عمل تو وہ کسی صورت میں جائز نہیں)۔

غیر ذی روح میں ان چیزوں کی تصویر سازی جن کی پرستش کی جاتی ہو حرام قرار دی گئی ہے، ملا علی القاری الحنفی رقمطراز ہیں:

"وأما ما عبد من دون الله ولو كان من الجمادات كالشمس والقمر فينبغي أن يحرم

تصویرہ" (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۴/۸۶ ۴) (غیر اللہ میں جن چیزوں کی پرستش کی جاتی ہو چاہے وہ جمادات ہی سے ہو، مثلاً شمس وقمر، اس کی تصویرسازی بھی حرام ہونی چاہئے)۔

البتہ ذی روح کی سرکٹی ہوئی تصاویر میں فقہاء نے مضائقہ نہیں سمجھا ہے، اوراس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک سرکٹی ہوئی تصویر دراصل تصویر ہے ہی نہیں وہ محض نقوش ہیں۔

شیخ علی تقی ہندی حضرت ابن عباس کی روایت نقل کرتے ہیں: "**الصورة الرأس فإذا قطع الرأس فلا صورة**" (کنزالعمال ر۴۰) (صورت تو سر ہے، سرکٹ جانے کے بعد صورت نہیں رہتی)۔

امام طحاوی حضرت ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں: "**الصورة الرأس فكل شيء ليس له رأس فليس بصورة**" (شرح معانی الآثار للطحاوی ۲/۳٦٦)۔

احمد ابن حجاج بیان کرتے ہیں: "**قلت لأبي عبد الله أليس الصورة ذا يد أو رجل فقال عكرمة كل شيء له رأس فهو صورة**" (اتحاف السادہ ۷/۵۹) (میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا کہ کیا ہاتھ پاؤں والی چیز تصویر نہیں ہے تو عکرمہ نے کہا جس چیز کا سر موجود ہو وہ تصویر ہے)۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: "**فلا بأس بالصلوة فيها لأنها بالقطع خرجت من أن تكون تماثيل والتحقت بالنقوش والدليل عليها ما روي من محو وجه الطير الذي كان في ترسه عليه السلام**" (بدائع: مکروہات الصلوۃ ۱/۱۱٦)۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ سر والی ذی روح چیز کی تصویر بنانا بالاتفاق حرام ہے اور منصوص وعیدوں کا پہلا مصداق یہی ہے۔

تصویر رکھنا:

۲- دوسرا مرحلہ تصویر اپنے پاس رکھنے کا ہے، خواہ ٹی وی سیٹ کے اندر متحرک صورت میں ہو یا الماری یا دیواروں کی زینت بن کر، فقہاء نے اس سلسلہ میں کچھ تفصیل کی ہے۔

چھوٹی تصویریں:

ا۔ اس قدر چھوٹی تصویر کہ اگر وہ زمین پر رکھ دی جائے اور کوئی متوسط بینائی والا شخص کھڑا ہو کر دیکھے تو تصویر کے اعضاء جداگانہ طور پر صاف دکھائی نہ دیں، ایسی تصویر کا گھر میں رکھنا جائز ہے، اگرچہ بنانا اس کا بھی ناجائز ہے، چھوٹی تصویر کی

تحدید میں کئی اقوال ہیں، لیکن مذکورہ تعریف سب سے جامع ہے اور اس کے مطابق تعیین وتحدید زیادہ آسان ہے، علامہ حصکفی تحریر فرماتے ہیں: "أو كانت صغيرة لا تتبين تفاصيل أعضائها للناظر قائما وهي على الأرض ذكره الحلبي وقال الشامي هذا أضبط لما في القهستاني ...... لكن في الخزانة إن كانت الصورة مقدار طير يكره وإن كان أصغر فلا يكره" (ردالمحتار: مکروہات الصلوۃ ۱/۶۰۷)۔

خزانہ میں اس کی حد چڑیا بتائی گئی ہے کہ "چڑیا" سے چھوٹی مکروہ نہیں ہے اور اس سے بڑی مکروہ ہے، لیکن شامی نے پہلی تعریف کو زیادہ مضبوط قرار دیا ہے۔

روایات سے بعض صحابہ کے بٹنوں اور بعض کی انگوٹھیوں پر تصویر کا ثبوت ملتا ہے۔

حضرت عروہ کے بٹن میں آدمیوں کے چہرہ کی تصویریں تھیں (طبقات ابن سعد: جزء تابعین ص ۱۳۶)۔

حضرت ابوہریرہ کی انگوٹھی میں جو نگینہ تھا اس میں دو مکھیوں کی تصویر بنی تھی۔

حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ایک انگوٹھی دستیاب ہوئی تھی جس کے متعلق یہ معلوم ہوا تھا کہ یہ دانیال نبی کی انگوٹھی ہے، اور اس کے نگینہ میں ایک مرقع تھا کہ دو شیر دائیں بائیں کھڑے تھے، بیچ میں ایک لڑکا تھا، حضرت عمر نے یہ انگوٹھی حضرت ابوموسی اشعری کو عنایت فرمائی (جواہر الفقہ ۳/۱۹۸)۔

پامال تصویریں:

عادۃً پامال اور ذلیل وحقیر سمجھی جانے والی تصاویر رکھنا جائز ہے، اگرچہ بنانا اس کا بھی جائز نہیں، خلاصۃ الفتاوی میں ہے:

"ثم التمثال إذا كان على وسادة لا بأس باستعمالها وإن كان يكره اتخاذها" (خلاصہ ۱/۵۸)۔

تصویر اگر تکیہ پر ہو تو استعمال میں مضائقہ نہیں اگرچہ بنانا مکروہ ہے۔ بدائع میں ہے:

"وإن كان الصورة على البسط والوسائد الصغار وهي تداس بالأرجل لا تكره لما فيه من اهانتها" (بدائع الصنائع: مکروہات الصلوۃ ۱/۱۱۶)۔

مسند احمد میں حضرت لیثؒ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: "دخلت على مسالم بن عبد الله وهو متكئ على وسادة فيها تماثيل طير ووحش فقلت أليس يكره هذا؟ قال: لا، إنما يكره ما نصب نصباً" (مسند احمد مع الفتح الربانی ۱۷/۲۷۷) (میں حضرت سالم بن عبداللہ کے گھر گیا تو وہ ایک تکیہ سے ٹیک لگائے بیٹھے تھے، جس میں پرندوں اور

وحشی جانوروں کی تصویریں تھیں، میں نے عرض کیا کہ کیا ان کا استعمال ناپسندہ نہیں ہے؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، بلکہ ناجائز وہ تصویریں ہیں جو کھڑی ہوں)۔

اس طرح کی چند استثنائی صورتوں (جن میں تصویر رکھنے کی اجازت ہے) کے علاوہ باقی کسی صورت میں تصویر رکھنا درست نہیں۔

نمازی کے پیچھے یا اس کے زیر قدم اگر تصویر ہو تو نماز مکروہ نہیں ہوتی، لیکن گھر میں اس کا رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ملائکہ رحمت ایسے مکان میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر یا کتا موجود ہو، النہر الفائق میں ہے:

"ولو كانت خلفه أو تحت رجليه لا يكره الصلوة لكن يكره كراهة جعل الصورة في البيت لخبر أن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة" (النہر الفائق شرح کنز الدقائق (قلمی): باب مفسدات الصلوۃ رص ۲۰، بحوالہ جواہر الفقہ ۳ر ۵۵)۔

بلکہ فقہاء نے کسی ایسے مکان میں بلاضرورت داخل ہونے کو بھی مکروہ کہا ہے جہاں تصاویر موجود ہوں:

"يكره الدخول إلى بيت فيه صور على سقفه أو حيط على الستور والأزر والوسائد العظام" (شامی: مکروہات الصلوۃ، جواہر الفقہ ۳ر ۲۴۰)۔

تصویریں دیکھنا:

۲- تیسرا مرحلہ ہے تصاویر کو دیکھنے اور لطف اندوز ہونے کا، فقہاء نے اصولی طور پر اس کی وضاحت کی ہے کہ تصویر سازی حرام ہے، اس لئے حرام کو دیکھنا اور کسی مصرف میں استعمال کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ جب تک دیکھنا اور استعمال کرنا موقوف نہ ہوگا اس عمل کی حوصلہ شکنی نہیں ہوگی، مثال کے طور پر شراب حرام ہے، تو اس سے کسی قسم کا انتفاع یا برائے تفریح وتلذذ اس کو دیکھنا بھی حرام ہے، درمختار میں ہے:

"وحرم الانتفاع بها (أي بالخمر) ولو لسقي دواب أو لطين أو نظر للتلهي" (درمختار: کتاب الاشربہ، بحوالہ امداد الفتاوی ۴ر ۲۵۸) (شراب سے انتفاع حرام ہے، چاہے جانوروں کو سیراب کرنے یا کیچڑ کے لئے یا بطور تفریح دیکھنے ہی کے لئے ہو)۔

بلوغ القصد والمرام میں مالکیہ کے حوالہ سے ہے: **"يحرم تصوير حيوان عاقل أو غيره ...... يحرم النظر إليه إذا النظر إلى المحرم لحرام"** (جواہر الفقہ ۳ر ۲۳۹) (عاقل یا غیر عاقل جاندار کی تصویر حرام ہے...... اس کو دیکھنا حرام ہے، اس لئے کہ حرام کو دیکھنا بالیقین حرام ہے)۔

اس جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کی رو سے ٹی وی دیکھنے یا ٹی وی اسٹیشن کے قیام کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ٹی وی فحشاء ومنکرات کی اشاعت سے خواہ کتنا ہی پاک ہو، اس میں کوئی غیر شرعی عمل نہ ہو، اور سارا اختیار محتاط اور متدین طبقہ کے ہاتھوں میں ہو۔ لیکن تصویر سازی، تصویر نمائی، اور تصویر بینی کے مراحل سے گذرے بغیر چارہ نہیں، اور تصویر رکھنے اور دیکھنے کی بعض جائز صورتیں تو ممکن ہیں لیکن تصویر سازی کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے۔ صرف مواقع ضرورت کا استثناء کیا گیا ہے:

"ویستثنی منها مواضع الضرورة" (الاختیارات العلمیہ لابن تیمیہ ص ۲۵)۔

شرح السیر الکبیر میں ہے: "وإن تحققت الحاجة إلى استعمال السلاح الذي فيه تمثال فلا بأس باستعماله لأن موضع الضرورة مستثناة من الحرمة كما في تناول الميتة" (جواہر الفقہ ۳/ ۲۳۲) (اگر ایسا ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت پڑ جائے جس میں تصویر ہو تو مضائقہ نہیں اس لئے کہ مواقع ضرورت حرمت سے مستثنیٰ ہیں جیسا کہ میتہ کے استعمال کا حکم ہے)۔

ٹی وی میں مطلوبہ درجہ کی ضرورت نہیں ہے:

غور طلب یہ ہے کہ کیا تبلیغ اسلام اور اشاعت حق کے لئے ٹی وی کے استعمال اور اس کے لئے باقاعدہ اسٹیشن کے قیام کی واقعی اتنی ضرورت ہے کہ اس کی بنیاد پر مستقل تصویر سازی کی اجازت دے دی جائے؟ کیا ٹی وی کے علاوہ دیگر جائز ذرائع ابلاغ سے اشاعت وتبلیغ کے مطلوبہ مقاصد پورے نہیں کئے جاسکتے؟

اپنا خیال تو یہ ہے کہ ابھی اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک منصوص حرمت کے مسلسل اور باقاعدہ ارتکاب کی اجازت دی جائے، وقتی طور پر پاسپورٹ یا دیگر ضروریات کے لئے تصویر کھنچوانا اور بات ہے، اور مسلسل تصویر سازی کے عمل کا محکمہ قائم کرنا دوسری بات، دونوں صورتوں کو ایک درجہ دینا مشکل ہے، البتہ بقول حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی "اگر کسی وقت ملک میں اسلامی حکومت قائم ہو اور وہ ٹی وی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے کر اسے موجودہ منکرات سے پاک کردے، ٹی وی میں عورتوں کا گذر نہ ہو، کسی جاندار کی تصویر بھی پیش نہ کی جائے، اس کا پورا عملہ صالح مردوں پر مشتمل ہو جو اسے عوامی خواہشات کے تابع رکھنے کے بجائے مفید مقاصد میں استعمال کرے، استعمال کے مخصوص حدود وشرائط وقت کے محقق سے طے کرالے تو دریں حالات ٹی وی واقعی آلۂ خیر بن جائے گا اور علماء کو اس پر کوئی اعتراض نہ رہے گا (احسن الفتاوی ص ۸، رسالہ ٹی وی کا زہر ص ۱۸)۔

کیسٹوں کا حکم:

کیسٹوں کی بھی صرف وہی صورت دائرۂ جواز میں آسکتی ہے جس میں تصاویر یا غیر شرعی موسیقی کا استعمال نہ ہو، اس لئے کہ تمام تر اہمیت وافادیت کے باوجود حرمت منصوصہ کا احترام بہر حال ضروری ہے۔

انٹرنیٹ کا حکم:

انٹرنیٹ کی پوری حقیقت مجھے معلوم نہیں لیکن سوالنامے میں بتایا گیا ہے کہ وہ ریڈیو اور ٹی وی دونوں کا کام کرتا ہے، ٹی وی والی صورت تو جائز نہیں لگتی، البتہ اگر اس کو صرف ریڈیو کے طور پر استعمال کیا جائے اور تصاویر اور غیر شرعی چیزوں سے پاک رکھا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

خلاصۂ جوابات:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز بلکہ مستحسن ہے بشرطیکہ وہ غیر شرعی چیزوں سے پاک ہو اور اس پر صالح اور محتاط لوگوں کا کنٹرول ہو۔

۲- ٹی وی کی بنیاد تصویر پر ہے اور تصویر کا عمل اسلام میں حرام ہے، اس لئے اس بنیاد پر تیار ہونے والی چیز بھی حرام ہوگی، اس لئے باوجود تمام تر اہمیت وافادیت کے از روئے شرع مسلمانوں کے لئے اس ذریعۂ ابلاغ کا استعمال یا اس کے لئے مستقل اسٹیشن کا قیام جائز نہیں۔

۳- جن کیسٹوں میں تصاویر کا استعمال نہ ہوتا ہو اس کا استعمال درست ہے، اور جن کی بنیاد تصویر پر یا اور کسی محظور شرعی پر ہو وہ درست نہیں۔

۴- انٹرنیٹ کا وہ رخ جس میں تصاویر کا استعمال نہ ہوتا ہو اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں استعمال کرنا درست ہے، بشرطیکہ تصاویر یا دیگر ممنوعات سے اس کو محفوظ رکھنا ممکن ہو۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد قاسم مظفر پوری
مدرسہ رحمانیہ سوپول دربھنگہ

دور جدید میں جدید آلات ووسائل کا دینی مقاصد کے لئے استعمال ایک حساس موضوع ہے، علی الاطلاق اس سے اجتناب واعراض کوئی معقول نقطہ نظر نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں چند موضوعات کی چند آیات کریمہ کی روشنی میں کچھ باتیں بطور مقدمہ عرض ہیں:

یہ امر مسلّم ہے کہ اللہ تعالی نے ساری مخلوقات میں بنی نوع انسان کو کرامت وفضیلت سے نوازا، اسے جوہر عقل وادراک سے مزین فرمایا، انسانی کرامت کے اظہار کے لئے کائنات کی ہر چیز کو اس کے تابع اور قابو میں فرمایا، ارشاد ربانی ہے:

"ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة" (سورۂ لقمان: ۲۰) (کیا تم لوگوں کو مشاہدہ ودلائل سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ اللہ تعالی نے تمام چیزوں کو بالواسطہ یا بلا واسطہ تمہارے کام میں لگا رکھا ہے، جو کچھ آسمانوں میں موجود ہیں اور زمینوں میں موجود ہیں، اور اس نے تم پر اپنی نعمتیں ظاہری اور باطنی طور پر پوری کر رکھی ہیں) (معارف القرآن)۔

حدود شرعی میں حواس وعقل کے صحیح استعمال سے ظاہری اور باطنی نعمتوں کے اثرات وثمرات سے پوری انسانیت فیضیاب ہوتی آئی ہے، اس سلسلہ میں جب غور وفکر سے کام لیا جاتا ہے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ زندگی کی بقا کے لئے بنیادی ضرورت کھانے پینے کی ہے۔

ماکولات اور مشروبات:

اس بارے میں اللہ پاک نے چند جامع ہدایات سے نوازا ہے، چند آیات تمثیلا سامنے رکھیں:

"کلوا واشربوا ولا تسرفوا" (سورۂ اعراف: ۳۱) (کھاؤ اور پیو اور فضول خرچی نہ کرو)۔

"یا أیها الناس کلوا مما فی الأرض حلالا"(سورۂبقرہ:۱٦۸)(اے لوگو! زمین کی پاکیزہ اور حلال چیزوں کو کھاؤ)۔

"وھو الذی سخر البحر لتاکلوا منه لحما طریا"(سورۂنحل:۱۴)(وہ ایسا ہے کہ اس نے دریا کو مسخر کیا تا کہ اس میں سے تازہ گوشت کھاؤ)۔

"إن لکم فی الانعام لعبرة نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربین"(سورۂنحل:٦٦)(یقیناً چوپائے میں تمہارے لئے بڑی عبرت ہے، ان کے پیٹ میں گوبر اور خون کے درمیان سے جاری کر کے ہم صاف ستھرا خالص دودھ تم کو پلاتے ہیں)۔

"ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرا ورزقا حسنا ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون"(سورۂنحل:٦۷)(کھجور اور انگور کے پھل سے تم اچھی غذا بناتے ہو اور نشہ آور چیز بھی تیار کر لیتے ہو، بے شک اس میں عقل مندوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں)۔

آج جدید آلات اور مشینی ایجادات کے ذریعہ ماکولات ومشروبات کو کتنی شکلوں میں ہمارے سامنے پیش کیا جارہا ہے، اور ان کو محفوظ رکھنے کے لئے کیسے کیسے ظروف اور استعمال کے لئے کیسے کیسے متنوع سامان ضرورت وراحت تیار ہو کر ہمارے سامنے آرہے ہیں۔

ملبوسات:

لباس انسان کی ایک ضرورت ہے، قرآن کریم میں اسے تستر، تحفظ اور تزین کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

لباس کے تعلق سے ان آیات پر نظر عمیق ڈالی جائے جو اللہ عز وجل نے قرآن کریم میں ذکر فرمایا ہے:

"طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة"(سورۂ طہٰ:۱۲۱)(دونوں جنت کے پتوں کو جوڑ کر اپنے بدن پر چپکانے لگے)۔

"یا بنی آدم قد أنزلنا علیکم لباسا یواری سو آتکم وریشا"(سورۂ اعراف:۲٦)(اے آدم کی اولاد ہم نے تمہارے لئے لباس اتارا جو تمہارے پردہ کی جگہ کو چھپاتا ہے اور موجب زینت بھی ہے)۔

"والأنعام خلقها لکم فیها دفء ومنافع ومنها تاکلون"(سورۂنحل:۵)(چوپائے بھی اس نے تمہارے لئے پیدا کئے، جس میں گرمی حاصل کرنے کا سامان ہے، اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو)۔

"جعل لکم سرابیل تقیکم الحر وسرابیل تقیکم باسکم"(سورۂنحل:۸۱)(اللہ نے تمہارے لئے قمیص بنایا جو گرمی سے اور جنگی ضرر سے بچاتے ہیں)۔

"وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين"(سورۂ نحل:۸۰)(تمہارے لئے جانوروں کی کھال کے گھر بنائے جن کو تم اپنے کوچ کے دن اور قیام کے دن ہلکا پھلکا پاتے ہو، اور ان کے اون اور ان کے روؤں اور ان کے بالوں سے گھر کا سامان اور فائدہ کی چیزیں ایک مدت کے لئے اس نے بنا دیئے)۔

"وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم"(سورۂ انبیاء:۸۰)(ہم نے داؤد علیہ السلام کو جنگی لباس بنانے کا علم وہنر سکھایا تاکہ تم کو لڑائی میں جسم کے بچاؤ کا سامان ہو)۔

"وألنّا له الحديد أن اعمل سابغات وقدّر في السرد واعملوا صالحا إني بما تعملون بصير"(سورۂ سبا:۱۱)(اور ہم نے ان کے واسطے لوہے کو نرم بنا دیا اور یہ حکم دیا کہ تم پورے زرہیں بناؤ اور کڑیوں کے جوڑنے میں انداز ہ رکھو اور نیک کام کیا کرو میں تم سب کے اعمال دیکھ رہا ہوں)۔

عہد حاضر میں اون، سوت، بالوں اور کھالوں سے کیسے کیسے لباس ضرورت وزینت مشینوں کی مدد سے وجود میں آرہے ہیں، واٹر پروف، فائر پروف سے لے کر نہ معلوم حربی وردیاں کس کس ڈیزائن کی تیار ہو رہی ہیں اور اس سے ہر طبقہ فائدہ اٹھا رہا ہے، جدید آلات کی ان پیداواروں کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، اب ذرا انسانی ضرورت وراحت کے ان سواریوں کو پڑھیں جن کو اللہ جل شانہ نے بیان فرمایا ہے اور جن کے بارے میں آئندہ پیدا کرتے رہنے کا ذکر فرمایا ہے۔

مرکوبات:

ایک مقام سے دوسرے مقام تک آنے جانے اور تجارتی سامانوں کے نقل وحمل کے لئے اللہ تعالی نے کشتیوں سے جانوروں تک کا ذکر فرمایا، اور ایک جامع کلمہ میں تو قیامت تک کی سواریوں کا ذکر فرمایا:

"والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ونخلق مالاتعلمون"(سورۂ نحل:۸)(گھوڑے، خچر، گدھے بھی تمہارے کام میں لگا دیئے تاکہ تم سواری کرتے رہو اور تمہارے لئے زینت ہو، اور اللہ تعالی تمہارے لئے ایسی ایسی سواریاں پیدا کرتا ہے جسے تم ابھی نہیں جانتے ہو)۔

ہر دور میں وجود میں آنے والی، بری، بحری اور فضائی سواریوں کی نئی نئی یافت وایجاد اس آیت کے مدلول میں موجود ہے جن سواریوں کو مختلف اغراض کے لئے استعمال میں انسان لاتا رہے گا۔

تعمیرات:

گھر، مکان ہر ذی روح کی ضرورت ہے، شہد کی مکھی ہو یا چیونٹی، سبھی اپنا مکان بناتے ہیں، اللہ تعالی نے بطور امتنان وتذکر مختلف آیات میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے، چند آیات پر غور فرمائیں:

"والله جعل لكم من بيوتكم سكنا" (سورۂ نحل: ۸۰) (اللہ نے تمہارے لئے بسنے کو تمہیں گھر بنانا سکھایا (جو گھر باعث سکون ہو))۔

"واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوّأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون من الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين" (سورۂ اعراف: ۷۴) (تم یہ حالت یاد کرو کہ اللہ تعالی نے تم کو عاد کے بعد آباد کیا اور تم کو زمین میں ٹھکانا دیا کہ تم نرم زمین پر محل بناتے ہو اور پہاڑوں کو تراش تراش کر گھر بناتے ہو، سو اللہ تعالی کی نعمتوں کو یاد کرو اور زمین میں فساد مت پھیلاؤ)۔

"وتنحتون من الجبال بيوتا فارهين" (سورۂ شعراء: ۱۴۹) (تم پہاڑوں کو تراش تراش کر فخر کرتے ہوئے مکانات بناتے ہو)۔

عمارتی ترقیات اور عہد جدید کے آلات کے ذریعہ روز بروز اس راحت رسانی سے لے کر جمالیاتی ذوق کا مظاہرہ ہو رہا ہے، مکانوں کے ڈیزائن، اس کے استحکام کے نئے نئے قاعدے، سردی وگرمی میں ان کو مکیفات سے مزین کرنے کے لئے نئے نئے طریقے وجود میں لائے جا رہے ہیں، بجلی وقابو میں لا کر ہر حصہ تقسیم نظر آتا ہے، آج یہ فن ضرورت و راحت سے لے کر زیبائش وآرائش سے بھی آگے جا چکا ہے۔ ان جدید سائنسوں سے پوری دنیا نفع حاصل کر رہی ہے اور جسم وجان کو سکون پہنچایا جا رہا ہے۔

جدید جنگی آلات ودفاعی اسلحے:

اللہ کی سرزمین میں اللہ کے نافرمانوں اور باغیوں کی سرکوبی اور عالم انسانیت کے مفسد عناصر کی اصلاح کے لئے اللہ تعالی نے دفاعی آلات اور اسباب فراہم کرنے کا حکم فرماتے ہوئے چند بنیادی ہدایات دیں جن کو بھی سامنے رکھا جانا چاہئے:

"أعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" (سورۂ انفال: ۶۰) (تیار کرو ان سے لڑائی کے لئے جو کچھ جمع کر سکو قوت اور پلے ہوئے گھوڑے جس سے تم اپنے اور اللہ کے دشمنوں کو مرعوب کر سکو)۔

"وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس"(سورۂ حدید:۲۵)(ہم نے اتارا لوہے کو جس میں شدید ہیبت ہے، اس کے علاوہ لوگوں کے لئے اور بھی طرح طرح کے فائدے ہیں)۔

مفسرین ومحققین نے ان آیات کے اندر تعمیم کرتے ہوئے تمام جدید جنگی اسلحے اور دفاعی آلات مراد لئے ہیں جن کو شرعی حدود وقیود میں ہی استعمال کرنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اصل کسی شی کا صحیح استعمال ہے۔

طبی ترقیات:

زندگی اللہ کی بڑی نعمت ہے، اس کی بقا کے لئے اللہ تعالی نے نوع بہ نوع کی غذا اور نوع بہ نوع کی دوا کو بھی اپنے لطف وکرم سے پیدا کیا ہے تاکہ اس کی اس امانت کی ناقدری نہ ہو اور اس کی یہ عظیم امانت اس کی مرضیات میں استعمال ہوتی رہے۔

علاج ودوا کے تعلق سے چند نصوص کے اشارات اہل علم کی توجہ کے لئے کافی ہیں:

"يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية يقوم يتفكرون"(سورۂ نحل:۶۹)(نکلتی ہے ان کے پیٹ میں سے پینے کی چیز جس کے مختلف رنگ ہیں، اس میں لوگوں کے مرض اچھے ہوتے ہیں، اس میں نشانی ہے ان لوگوں کے لئے جو دھیان رکھتے ہیں)۔

"قال عليه السلام: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء"(بخاری بحوالہ مشکوۃ ر ۳۸۷)(اللہ تعالی نے جو بیماری پیدا کیا اس کے لئے اس نے دوا بھی اتارا)۔

"ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام"(ابوداؤد بحوالہ مشکوۃ ص ۳۸۸)(اللہ تعالی نے بیماری اور دوا دونوں ہی کو اتارا اور ہر بیماری کے لئے دوا ہے، لہذا علاج ودوا کراؤ البتہ حرام سے علاج مت کراؤ)۔

حدیث پاک میں کتاب الطب والرقی کے عنوان سے مختلف بوٹیوں اور پھلوں کے خواص اور قدرت کی رکھی ہوئی تاثیرات کا یہ تفصیل بیان ہے۔

دنیائے طب وعلاج میں ہر زمانہ میں عجیب وغریب علاج ومعالجہ کے طریقہ پر کام ہوتا رہا، طب قدیم کے پورے ذخیرہ سے جدید سائنس نے بہت کچھ اخذ کیا ہے۔

بایں ہمہ عہد جدید میں جو مختلف جہتوں سے نئی دریافت اور محیر العقول تجربات سامنے آرہے ہیں اس سے کس کو انکار ہوگا، تشخیص امراض کے مختلف مشینوں کی ایجاد، فن جراحی کے لئے محیر العقول آلات، برقی وریڈیائی شعاعوں سے مختلف

امراض کے علاج، دوا سازی کی مختلف انواع، یہ وہ روزمرہ کی نئی نئی اشیاء ہیں جن کو ہر کوئی لازمی طور پر استعمال کرتا ہے، اور اس باب میں طبی دنیا اور جدید انکشافات کے درپے ہے یہ لکل داء دواء کی یہ عملی تصویر ہے۔

ذرائع علم وادراک:

یہ امر مسلم ہے کہ علم کے ذرائع تین ہیں: ایک حواس خمسہ، دوسرے عقل، تیسرے وحی، حواس کا دائرہ جہاں ختم ہوتا ہے وہاں عقل کی رہنمائی ہوتی ہے اور جہاں عقل کا ادراک کام نہیں کرتا وہاں سے وحی کی رہنمائی ہونے لگتی ہے۔

اس لئے جگہ بہ جگہ انسان کو اس قوت سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے: "افلا تعقلون، لعلکم تعقلون، ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون"۔ آج انسانی عقلوں کی ایجاد نے طباعت کے نئے نئے سامان تیار کر دیئے ہیں، اخبار کی خبروں کی ترتیب وطباعت کیسی زود کار مشینوں سے ہونے لگی، سائنس کی روشنی میں ٹیلی فون، ٹیلی پرنٹر، ٹیلی گراف، چھاپے خانے، ٹائپ رائٹر، کمپیوٹر سب علم کے پھیلانے کے آلات ہیں۔

آج انسان کو سائنس کے ذریعہ بہت اعلی مواقع ملے ہیں جہاں وہ ان نئی ایجادات سے اپنی ظاہری رہن سہن کو بہتر بنا رہا ہے، زندگی کے مختلف میدانوں میں وہ عمدگی اور بہتری لا رہا ہے، پس اسے "ھل انتم شاکرون، واعملوا صالحا" کی لحہ لحہ دعوت ملنا چاہئے۔

جدید آلات کے ذریعہ نئے ڈھنگ، نئے رنگ، نئی فکر کی جب پوری دنیا میں اشاعت کی جارہی ہے بلکہ ان ذرائع ابلاغ کو غلط مقاصد کے لئے استعمال کر کے پوری عالم انسانیت کے ذوق وضمیر کو بگاڑا جارہا ہے، تو ایسے حالات میں ان جدید آلات کو اشاعت حق اور دفاع عن الاسلام کے لئے استعمال کرنا وقت کی ایک اہم ضرورت ہے، اور "جادلهم بالتی ھی احسن" اور "ادفع بالتی ھی احسن" کے مدلول میں وہ شامل ہے۔

جس دین مبین کو ہم حق سمجھتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں، اس کا صحیح پیغام ہمیں صحیح نہج پر پہنچاتے رہنا ضروری ہے، ساری ایجادات اور تمام سائنسی انکشافات کا استعمال صرف معدہ اور مادہ کے لئے ہے، دین اسلام جو روح کے سکون کا باعث ہے جو آخرت کی ابدی زندگی کی دعوت دیتا ہے کاش ان آلات کا استعمال اس صحیح غرض کے لئے ہوتا۔

اب ان تمہیدی اجزاء کے بعد یہ عرض ہے کہ سوالات مرسلہ کے تعلق سے حسب ذیل باتیں علی الترتیب درج ہیں:

۱- حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تلبیسی کارروائی کا بروقت مسکت جواب دینے کے لئے مسلمانوں کو خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے، کیونکہ نیت صحیح ہے اور کام صحیح اور اس کی نشریات کا آلہ بھی صحیح۔ کیونکہ اس مقصد کے لئے جو اسٹیشن قائم ہوگا وہ لہو ولعب کی اشاعت سے الگ ہوگا، اور اس کے لئے اسلامی قانون کی رعایت ہوگی۔

قرآن کریم کی تفسیر ابھی ماضی قریب میں فقیہ امت حضرت مولانا مفتی شفیع احمدؒ کی زبانی برصغیر میں خصوصاً بہت اہتمام سے سنا جاتا رہا اور اس سے زبردست فائدہ سننے والوں کو ہوا۔ حضرت تھانویؒ سے فونوگراف کے اندر قرآن شریف اور دیگر وعظ و قصص مباحہ کے محفوظ کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ اگر قرآن یا کوئی وعظ یا کلام مباح السماع کو بند کیا گیا ہو تو اس کا سننا جائز اور ناجائز باتوں کا سننا ناجائز۔ پس ریڈیو جو ابلاغ کا ذریعہ ہے کلیۃً آلۂ تلہی نہیں ہے۔ اگر آلۂ تلہی بھی ہو لیکن غرض صحیح ہو تو بھی اس کی اجازت ہوگی جیسا کہ طبل کا عندالسحور بجانا جائز ہے۔

۲- ٹی وی کی جو شکل موجودہ ہے اس میں تصویر کی مدد سے ہی سارا پروگرام انجام پاتا ہے، مذکورہ بالا مقاصد عالیہ کے پیش نظر اسے ایک ضرورت شرعیہ کے پیش نظر گوارا کرلیا جانا چاہئے اور اخف الضررین کے اصول کو سامنے رکھنا چاہئے، جس طرح ملکی قوانین اور پاسپورٹ وغیرہ کے موقع کے لئے تصویروں کو مجبوراً رکھا جاتا ہے۔

۳- مقاصد صالحہ کے پیش نظر فنی معلومات اور اخلاقی مضامین کے کیسٹ تیار کرنا اس حد تک تو گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور ویڈیو کیسٹ جن میں تصویروں کا استعمال ہوتا ہے وہ بالکلیہ سینما کی طرح کی چیز معلوم ہوتی ہے، اور اس پر تلہی کی روح غالب معلوم ہوتی ہے۔

۴- انٹرنیٹ کی پوری حقیقت معلوم نہیں، اگر اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ ہے اور کوئی دوسرا دینی مفسدہ و ضرر اس سے پیدا نہیں ہوتا ہے تو اس کو بھی نشریات اسلام کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔

نوٹ: اللہ کا دین ہر لحاظ سے ادب، عظمت، خشیت اور خوف آخرت کا متقاضی ہے، وحی ربانی کی ترجمانی خدا پرستوں کے اقوال و افعال سے ہمیشہ ہوتی آئی ہے، لہذا ان نشریات کے آلات سے قبل بھی دین اسلام کی صداقت و حقانیت دنیا کے چپے چپے میں پہنچی ہے، اور اگر ذرائع ابلاغ دنیا سے ناپید ہو جائیں جب بھی اللہ کے اس دین کی آواز دنیا کے ہر حصہ و خطہ میں پہنچے گی۔

اشاعت اسلام اور تبلیغ دین جس کے ذریعہ اتمام حجت ہو ان آلات کے نشریات پر موقوف نہیں ہے، ہاں اسلامی تعلیمات کو پیش کرنے اور معاندین و مخالفین کے غلط پروپگنڈہ کے دفاع کے لئے استعمال کا سوال ہے، جسے "ادفع بالتی ھی احسن" کے ذیل میں آنا چاہئے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد عزیر اختر قاسمی
جامعہ قاسمیہ بالا ساتھ، سیتامڑھی

تمہید:

ضرورتیں ایجاد کی ماں ہیں، جب جیسی ضرورت درپیش ہوئی اسی کے مطابق نئی ایجاد رونما ہوئی، گذشتہ زمانہ میں ضرورتیں کم تھیں تو ایجادات کم تھیں، مگر کوئی زمانہ ایجادات سے خالی نہیں، ہر زمانے میں نئی ایجادات کا وافر حصہ رہا ہے، چنانچہ قدیم طریقہ جنگ کو چھوڑ کر خندق کھود کر جنگ کرنا، ہڈی، چمڑے اور پتوں پر لکھنے سے کتابت کا کام پورا نہ ہوا تو کاغذ سازی کا عمل میں آنا اس کی واضح علامت ہے، اسی طرح موم اور تیل وبتی والے چراغ کی روشنی ناکافی ہوئی تو اعلی پیمانہ پر روشنی کا انتظام کیا گیا۔ مورخین نے لکھا ہے کہ شہر قرطبہ میں روشنی کا ایسا اعلی انتظام تھا کہ اسی روشنی سے آٹھ نو میل تک لوگ راستہ طے کر لیتے، اور دوسری کسی روشنی کی ضرورت پیش نہ آتی۔

میدان جہاد میں پرانے طرز کے اسلحے ناکافی سمجھے جانے لگے تو نئے آلات جہاد بنائے گئے اور اس کے علاوہ بہت سی مصنوعات وجود میں آئیں اور سب نے مقام مقبولیت حاصل کیا اور صرف یہ کہہ کر رد نہ کیا گیا کہ نئی چیزوں کا حکم کہیں شریعت میں نہیں ملتا، بلکہ حدیث وقرآن سے اخذ کردہ اصول وضوابط کی روشنی میں اس قسم کے آلات جدیدہ کے جواز کو مناسب سمجھا گیا، اور بعض سلف صالحین نے استعمال بھی کیا۔

اسلام چونکہ ایک ہمہ گیر اور تا قیامت جاری رہنے والا مذہب ہے کسی خاص زمانہ اور کسی قوم خاص کے ساتھ مخصوص نہیں جیسا کہ گذشتہ مذاہب ایک محدود زمانہ اور محدود ومتعین قوموں کے لئے تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ سارے مذاہب نے بطور اصل ایک ہی خدا کی دعوت دی ہے، لہذا وقت کے بدلتے ہوئے حالات اور سماج کے طرز زندگی کا بگاڑ اس کو متاثر نہیں کر سکتا بلکہ یہ مذہب نئی پیدا ہونے والی ہر چیز کا استقبال کرتا ہے اس کا منکر نہیں، اور نہ ہی اس کے استعمال سے یک لخت بلا تدبر کے منع کرتا ہے کیونکہ اسلام نے یہ بتایا ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالی کی بنائی ہوئی ہیں اور انسان کے فائدہ رسانی کے لئے بنائی گئی ہیں۔ ارشاد باری ہے:

"خلق لكم ما في الأرض جميعا" گویا ساری اشیاء خدائی عطیہ ہے اور خدائی عطیہ ممنوع نہیں مباح ہے، قرآن کریم میں فرمایا گیا: "وما كان عطاء ربك محظورا" (القرآن)۔

اب استعمال کرنے والا اس کو جائز انداز میں استعمال کرے تو وہ جائز اور ممنوع طریقے سے استعمال کرے تو وہی شئ حرام وممنوع قرار دی جائے گی، تاہم فقہاء شافعیہ اور بعض حنفیہ کا یہ مسلمہ بیان ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں درحقیقت مباح اور جائز ہیں مگر جبکہ کوئی دلیل شرعی اس کی حرمت پر دال ہو، اگرچہ بعض حنفیہ کا خیال اس کے برعکس ہے (الاشباہ والنظائر ص ۱۱۵)۔

ایجادات واختراعات کا یہ لامتناہی سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ سب کے مباح الاستعمال ہونے کا حکم بھی نہیں دیا جاسکتا، اس لئے امت کے فکر مند حضرات کو اس سلسلے میں متنبہ رہنا پڑے گا تاکہ بروقت شریعت کے مقررہ و مسلمہ ضوابط کی روشنی میں اس کا صحیح رخ طے کر کے مسلمانوں کے لئے راہ استعمال واضح کی جاسکے۔

ذیل میں اسی کے متعلق معلومات سلف صالحین کی تصریحات سے استفادہ کر کے حل پیش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

ریڈیو اسٹیشن:

۱-سوال اول کا حاصل یہ ہے کہ اشاعت حق اور تردید فرق باطلہ کے لئے مسلمانوں کو اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا کیا حکم ہے۔

اس سوال میں دوشق ہیں: الف: اشاعت حق، ب: تردید فرق باطلہ۔

قدرے مشترک ایک دوسرے کو لازم ہے، تو اس کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حق کی اشاعت ہر زمانہ میں اس امت کا ایک اہم فریضہ رہا ہے اور ہے، قرآن کریم کی بے شمار آیتیں اس کو ثابت کررہی ہیں۔ مثلاً ایک جگہ رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا: "وذكر فان الذكرى تنفع المومنين" (یعنی اے محمد ﷺ آپ لوگوں کو سمجھاتے رہئے کیونکہ سمجھانا ایمان والوں کو نفع دے گا)، اور ایک جگہ فرمایا گیا: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (اور تم میں سے ایک ایسی جماعت کا ہونا ضروری ہے، کہ خیر کی طرف بلائے اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کرے اور برے کاموں سے روکا کرے)۔

اور حدیث میں فرمایا گیا: "يا أيها الناس إن الله تعالى يقول لكم مروا بالمعروف ونهوا عن المنكر قبل أن تدعوا فلا أجيب لكم وتسألون فلا أعطيكم وتستنفروني فلا أنصركم" (ابن ماجہ) (یعنی آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اے لوگو! اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو، مبادا وہ وقت آجائے کہ تم دعا مانگو

اور قبول نہ ہو، تم سوال کرو اور تمہارا سوال پورا نہ کیا جائے، تم اپنے دشمنوں کے خلاف مجھ سے مدد چاہو اور میں تمہاری مدد نہ کروں)، اسی طرح ایک دوسری جگہ فرمایا گیا: "من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ و ذلک أضعف الایمان" (مسلم) (یعنی جو شخص کسی ناجائز امر کو ہوتے ہوئے دیکھے اگر اس پر قدرت ہو کہ اس کو ہاتھ سے بند کردے تو اس کو بند کردے اگر اتنی قدرت نہ ہو تو زبان سے اس پر انکار کردے، اور اگر اتنی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اس کو برا سمجھے، اور یہ ایمان کا بہت ہی ادنی درجہ ہے)۔

یہ دو آیتیں اور حدیثیں بطور نمونہ پیش کی ہیں۔

قدرے مشترک تمام آیتوں اور حدیثوں کا مقصد ایک ہی معلوم ہوتا ہے، کہ حق کی اشاعت اور برائیوں کی روک تھام ہونی چاہئے مگر اس کی کیا کیفیت اور کس نوعیت کی ہونی چاہئے؟ میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص ذریعہ اور خاص کیفیت محدود و متعین نہیں ہے، البتہ آخر الذکر حدیث سے اتنا سمجھ میں آتا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے اولاً اپنی طاقت کا استعمال ضروری ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو جو طاقت مرحمت فرمائی ہے وہ دو قسم کی ہیں: ایک جسمانی طاقت خواہ تقریری صلاحیت ہو یا تحریری، فکری استعداد ہو یا سیاسی، بہر حال ہر قسم کی صلاحیت استعمال کرنے کی اجازت ہی نہیں بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ اور دوسری طاقت مالی طاقت ہے کہ آدمی کو اشاعت حق کے لئے مالی طاقت کے استعمال کا بھی حکم دیا گیا ہے، بہت سی آیتوں سے اس کا ثبوت ملتا ہے، ایک جگہ فرمایا گیا: "وتجاھدوا فی سبیل اللہ باموالکم وانفسکم" (یعنی اللہ کے راستے میں تم اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرو)، اور اللہ کے راستے میں جہاد ہی ہے کہ حق کی اشاعت کی جائے اور باطل کو ختم کیا جائے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حاصل وخلاصہ ہے۔

ماضی میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اشاعت حق کے لئے حالات اور ضروریات کے مطابق مختلف اسباب وطرق اختیار کئے گئے ہیں، چنانچہ پہلی منادی کا کوہ صفا کی بلندی سے انجام پانا، خود سرکار دو جہاں ﷺ اور آپ کے جانثار صحابہ کا ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف ہجرت کرنا، کبھی دفاعی اور کبھی اقدامی جنگ کا رونما ہونا اور ترک وطن کرنا وغیرہ سب کا حاصل وخلاصہ اشاعت حق اور ابطال مذاہب باطلہ ہی ہے، ہر زمانہ میں ضرورت کے مطابق اور بتقاضائے احوال ضروری امور کو بروئے کار لایا گیا، یہی وجہ ہے کہ بموقعہ جنگ وجدال جب پرانے قسم کے ہتھیار ناکافی ہوئے تو نئے ہتھیار مثلاً توپ اور بارود کو بروئے کار لایا گیا۔

اور جس طرح اشاعت حق اور ابطال فرق باطلہ کا کام ابتداء اسلام میں ضروری تھا اسی طرح تا قیامت جاری رہے گا، مگر یہ ضروری نہیں کہ جس طرح زمانہ ماضی میں کام کیا گیا اسی طرح آج بھی کام کیا جائے گرچہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ قدیم طریقہ تبلیغ بھی کارآمد ہیں تاہم ضرورت ایسی لاحق ہوگئی ہے کہ نئے طریقے اور نئے آلات بھی اختیار کئے جائیں

جو اشاعت حق کے ساتھ ابطال فرق باطلہ اور اس کی جانب سے کئے گئے اعتراضات کا جواب شافی دینے کے لئے بھی موثر ثابت ہو۔

اس مقصد احسن کے حصول کے لئے اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا کہ لوگوں کے سامنے وعظ کر دیا اور خاموش بیٹھ گئے بلکہ احقاق حق اور ابطال باطل کے لئے بعض ایسے طریقے بھی اختیار کئے گئے ہیں جو بذات خود اچھے نہیں تھے، مگر مقصد اچھا تھا اس لئے مباح ہی نہیں بلکہ ممدوح و مطلوب قرار دیا گیا، چنانچہ نور الانوار میں لکھا ہے کہ جہاد فی سبیل اللہ بذات خود ممنوع ہونا چاہئے کیونکہ اس سے اللہ کے بندوں کو عذاب دینا اور شہروں کی ویرانی وجود پذیر ہوئی ہے مگر مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے اس لئے یہ عمدہ ہے اور اس کا حکم دیا گیا، اور خود نبی ﷺ کے عہد میں اور آپ کے بعد بہت سی جنگیں ہوئیں اور ہزاروں لاکھوں انسانوں کا قتل ہوا۔

علی ہذا القیاس اعلاء کلمۃ اللہ اور تردید فرق باطلہ کے لئے ہر اس طریقہ کے استعمال کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے جو وقت اور حالات کے اعتبار سے مؤثر طریقہ ہو۔

چنانچہ اس زمانہ میں ریڈیو اسٹیشن کا ایسا نظام ہے کہ اس کے ذریعہ پوری دنیا میں اسلام کی آواز بآسانی پہنچائی جاسکتی ہے جیسا کہ دوسری عام خبروں کا حال ہے، لہذا مقصد احسن کے لئے مسلمانوں کو اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہوگا تاکہ اشاعت حق اور تردید فرق باطلہ کا کام بآسانی انجام دیا جاسکے، اسلام کی آواز کا پہنچا دینا ہی مطلوب و مامور ہے، قبول کرانا بندوں کی طاقت سے ماوراء ہے، قرآن کریم میں فرمایا گیا: "إنما عليك البلاغ" اور دوسری جگہ فرمایا گیا: "انک لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء" مگر ریڈیو اسٹیشن میں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ اس کے ذریعہ اور بھی مختلف قسم کے ممنوع پروگرام پیش کئے جاتے ہیں، تو عرض یہ ہے کہ جس اسٹیشن کی بات پیش کی جارہی ہے اس کی حیثیت عام سرکاری اسٹیشنوں کے جیسی معلوم نہیں ہورہی ہے، بلکہ یہ اسٹیشن مسلمان کی نگرانی میں کام کرے گا اس لئے حسن ظن قائم رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اس کا استعمال جائز کاموں میں کیا جائے گا اس لئے جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ یہ فقہ حنفی کے ایک معروف قاعدہ "الامور بمقاصدها" یعنی وہ چیز جس کا حکم شریعت میں حلال یا حرام ہونا مذکور نہیں تو اس کا حکم اس کے مقصد پر محمول ہوگا کہ "اگر اس کا مقصد ناجائز ہے تو اس کا استعمال ناجائز اور اگر اس کا مقصد اچھا اور جائز ہے تو اس کا استعمال بھی جائز ہوگا" کے تحت داخل ہے کہ اس کا مقصد اشاعت حق اور ابطال مذاہب باطلہ ہے جو محمود و مطلوب ہے، اس لئے اس کا نظم اور انتظام کرنا جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ علامہ ابن نجیم نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے کہ بعض حنفیہ مثلاً امام کرخی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کا حکم شریعت میں حرام ہونے کا مذکور نہیں اس میں اصل اباحت۔ اور چونکہ زمانہ سابق میں ریڈیو

وغیرہ کا رواج نہیں تھا اس لئے اس کا حکم بھی مذکور نہیں اور اب اس کا کچھ عرصہ سے رواج ہوا ہے لہذا قاعدہ مذکورہ کے تحت یہ چونکہ داخل ہے اس لئے دراصل یہ مباح ہوگا تا آنکہ کوئی وجہ اس کے حرام ہونے کی نہ پائی جائے۔

اور اس وجہ سے بھی کہ اس زمانہ میں شدت کے ساتھ اس کی ضرورت محسوس کی جارہی ہے تو الضرورات تبیح المحظورات کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ سلف صالحین نے حالات اور زمانے کے تقاضے کی بنا پر ریڈیو کے ذریعہ خبر اور تلاوت کلام اللہ شریف وغیرہ اچھے قسم کے پروگراموں کے سننے کی اجازت دی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، ص ۱۶۴) (لہذا جہاں سے یہ چیزیں نشر کی جائیں یعنی اس کا مرکز اور اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ حضرت مولانا خورشید حسن صاحب القاسمی نے لکھا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا عیاناً دیکھنا اور سننا جائز ہے تو اس کو کسی آلہ کے ذریعہ دیکھنا یا سننا جائز ہوگا (ٹیلی ویژن وغیرہ شریعت کی نظر میں، ص ۸) تو عرض یہ ہے کہ حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید بالمشافہہ اور عیاناً کرنا یا سننا جائز ہی نہیں بلکہ مطلوب ہے تو اس کام کو کسی آلہ کے ذریعہ انجام دینا اور اس کے لئے مرکز قائم کرنا یقیناً جائز ہوگا۔

ذرا غور کیا جائے کہ اسلام اور کفر کی جنگ لڑی جارہی ہو، دشمنان اسلام تو آلات جدیدہ کا استعمال کر رہے ہوں اور مسلمان وہی پرانے انداز کا ہتھیار استعمال کریں تو کیا مسلمانوں کو کامیابی ہاتھ آئے گی؟ میرا خیال ہے کہ جواب نفی میں ہوگا اور حکم دیا جائے گا کہ مسلمانوں کو بھی آلات جدیدہ استعمال کرنا چاہئے، علی ہذا القیاس ریڈیو اسٹیشن کا حال ہے۔

اور اس وجہ سے کہ عام طور پر مسلم حضرات بھی ریڈیو سنتے ہیں تو جب اس میں فاسد پروگراموں کی اکثریت ہے تو ریڈیو سننے والوں کی مشغولیت انہی قسم کے پروگراموں کے ساتھ زیادہ ہے اور جب ریڈیو اسٹیشن دیندار لوگوں کے اختیار وتصرف میں ہوگا تو اچھے اور دینی پروگرام زیادہ ہوں گے بلکہ اسی قسم کے ہی پروگرام اس میں نشر ہوں گے تو مسلمانوں کو اس سے زیادہ دلچسپی ہوگی اور برے فاسد قسم کے پروگرام ختم نہیں تو کم ضرور ہوں گے، اور فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص دو قسم کی خرابی میں یقیناً علی سبیل الانفراد ملوث ہو رہا ہو تو ان میں سے ایسی صورت اختیار کی جائے گی جس میں خرابی کم ہو، عبارت اس طرح ہے: "من ابتلی ببلیتین وھما متساویان یاخذ بایتھما شاء وان اختلفا یختار أھونھما" (الاشباہ والنظائر، ص ۱۴۵)۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ہمارے دیار ہی نہیں بلکہ دوسرے ملکوں کے علماء کرام نے بھی مسلمانوں کے لئے اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے، لہذا ہمیں بھی ایسے نابغہ روزگار شخصیات کے اقوال سے استفادہ کرنے کا اور فائدہ اٹھانے کا موقع دیا جانا چاہئے جو مفید بھی ہے اور ضروری بھی، موثر بھی ہے اور مطلوب بھی۔

۲- سوال نمبر دو میں ٹی وی اسٹیشن کے متعلق دریافت کیا گیا ہے۔

گذشتہ دنوں اکابرامت نے ٹی وی کو آلہ لہو ولعب ہونے کی بنا پر ممنوع الاستعمال قرار دیا ہے، کیونکہ تمام آلہ لہو لعب قرآن وحدیث کی تصریحات کی بنا پر حرام ہے، حدیث میں فرمایا گیا: "کل لھو المسلم حرام" اور اس وجہ سے کہ اس کی وجہ سے بے فائدہ مشاغل میں وقت ضائع ہوتا ہے، اور حدیث میں فرمایا گیا: "من حسن إسلام المرء ترکه ما لا یعنیه" (بخاری شریف) اور اس وجہ سے کہ اس کے ذریعہ پیش کئے جانے والے پروگرام غفلت میں ڈالنے والے ہوتے ہیں اور ہر وہ شئی جو غفلت میں ڈال دے وہ حرام ہے۔ "کل ما ألھاک فھو حرام"۔ اور فقہ کی بہت سی کتابوں میں کھیل تماشوں اور غفلت میں ڈالنے والی چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، درمختار میں ہے: "فاللعب وھو اللھو حرام بالنص" (درمختار ۹/۵٦٦) اس کے علاوہ اور بہت سی وجہیں ہیں جو اس کی حرمت کو ثابت کرتی ہیں لہذا اس کام کے لئے مرکز بنانا کیسے جائز ہوگا؟

بایں ہمہ اگر وجوہ حرمت وممانعت کا منظر غائر مطالعہ کیا جائے تو میری سمجھ کوتاہ میں یہ آتا ہے کہ ان سب وجوہات سے بذات خود ٹی وی کی ممانعت کا اثبات نہیں ہوتا اور حقیقت بھی یہی ہے، بلکہ اس کی ممانعت ایک سبب عارض کی بنا پر ہورہی ہے، اس لئے کہ اس کا حکم کتب سابقہ میں منصوص ومصرح تو ہے نہیں کیونکہ خود اس کا وجود ہی نہیں تھا، اب اس کا وجود ہوا ہے اور مباح ہو کر ہوا ہے، کیونکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے اور فرمایا گیا: "وما کان عطاء ربک محظورا"۔ اور اس وجہ سے کہ شافعیہ اور بعض حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ تمام اشیاء اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہیں، مگر لوگوں نے اس کو اپنی خواہشات کے اعتبار سے استعمال کرنا شروع کر دیا اور بیشتر استعمال لہو ولعب میں ہونے لگا تو اس کو ناجائز قرار دیا گیا، گویا لوگوں نے استعمال غلط کیا اس لئے ناجائز ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔

تو عرض یہ ہے کہ جب تک یہ علت لہو ولعب مانی جائے گی ممنوع ہوگا، اور جب یہ علت نہ ہوگی تو وہ ممنوع نہ ہوگا، مثلاً ایام منہیہ میں روزہ رکھنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے، لہذا جن دنوں میں یہ علت نہ ہو ان دنوں میں روزہ جائز ہوگا، اسی طرح شطرنج سے کھیلنا ناجائز ہے جبکہ اس پر مداومت ہو اور جوئے بازی ہورہی ہو، اگر یہ علت نہ پائی جائے تو شطرنج کھیلنا جائز ہوگا، اسی طرح غلاموں کی گردن میں زنجیر اور طوق ڈالنا گذشتہ زمانوں میں ناجائز تھا اور اس زمانہ میں جائز ہے (درمختار ۹/۵٦٦)، اسی طرح ٹی وی کا استعمال علت لہو ولعب کی وجہ سے ناجائز ہوگا مگر جب یہ علت نہ ہو تو اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، اسی طرح اس کے لئے مرکز یعنی اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

کیونکہ جب اس کا استعمال اچھے پروگراموں میں ہوگا، متشرع مسلمان کی نگرانی میں چلے گا تو یقین ہے کہ جس علت کی بنا پر اس کی ممانعت ہوئی ہے وہ علت معدوم ہوگی تو حرمت وممانعت جو اسی علت پر دائر ہے وہ بھی ختم ہو جائے گی،

نورالانوار میں لکھا ہے کہ جب کسی شئ ممنوع میں ممانعت غیر کی وجہ سے ہو رہی ہے کہ وہ غیر کبھی اس سے متعلق ہوتا ہے اور کبھی جدا ہوتا ہے تو جب وہ غیر اس کے ساتھ متعلق ہو تو ممنوع، اور جدا ہو تو جائز ہوگا، جیسے بوقت اذان جمعہ خرید و فروخت کرنا، اگر ترک سعی اس سے متصل ہو جائے تو خرید و فروخت ناجائز اور اگر یہ منفصل ہو جائے مثلاً بائع اور مشتری ایک سواری میں بیٹھ کر جامع مسجد کی طرف جا رہے ہوں اور عقد بیع کر لیں تو یہ یقیناً جائز ہوگا، اور اس کے علاوہ اور بہت سی جزئیات ہیں (ص ٦٦)۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ہم ماقبل میں یہ بیان کر آئے ہیں کہ ریڈیو کا استعمال کرنا اور اس کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا سب جائز ہوگا تو اس کے لئے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ اس کے ثابت کرنے کے لئے بھی کافی ہیں۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ٹی وی وغیرہ "مالا تقوم المعصية بعينه" کی قبیل سے ہے یعنی اصل شئ میں کوئی قباحت نہیں بلکہ قباحت الگ سے آ کر مثلاً طریقہ استعمال کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہے تو اس کے متعلق ماقبل میں ہم لکھ آئے ہیں کہ ایسی چیزیں جن کی ذات میں کوئی معصیت نہ ہو تو اگر اس کو اس معصیت وقباحت سے احتراز کے ساتھ استعمال کیا جائے تو جائز ہوگا، مثلاً جدید طرز کے اسلحہ اور آلہ جنگ وغیرہ۔

اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ایک حقیقت واقعہ ہے کہ الیکٹرونک میڈیا انسانی ذہن ودماغ اور فہم وفکر کی تبدیلی میں بہت حد تک کامیاب اور موثر ہے، اور مخالفین اسلام اس کے ذریعہ اپنے مذاہب باطلہ کی اشاعت اور اسلام سے متنفر کرنے کا کام انجام دے رہے ہیں تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے موثر طریقہ تبلیغ کو استعمال نہ کیا جائے، اگر اس سے گریز کیا جاتا رہے تو نتیجہ یہ ہوگا مسلمان اپنے مذہب کی اشاعت میں ناکام ہو جائیں گے، ہاں یہ ضروری ہے کہ ایسا کرنا ممکن ہو اور ممنوعات شرع سے احتراز بھی ملحوظ رہے۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ہم ماقبل میں لکھ آئے ہیں کہ قرآن کریم اور احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تبلیغ احکام اور دعوت الی اللہ کا کام اس امت کی ذمہ داری ہے اور اس کا باضابطہ حکم آیا ہے، مگر اس کی صورت وکیفیت متعین نہیں ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تغیر زمان واحوال سے طریقہ دعوت وتبلیغ بدلتے رہیں گے تو مسلمانوں کو نئے چیلنج کا مقابلہ اور بھرپور مقابلہ کرنا ہے، اور اس کے لئے تو ظاہر ہے کہ آلات جدیدہ کو استعمال میں لانا ہی پڑے گا تب ہی مطلب برآری ہو سکے گی۔

پھر یہ کہ کیا بات ہے کہ ایسی چیزیں جو بذات خود معصیت نہیں اس کو کافر اور دشمن خدا اور رسول استعمال کریں اور اپنے مذہب باطل کی اشاعت میں اس سے کام لیں اور ہم اس کو استعمال نہ کریں، اس کے ذریعہ اپنے مذہب کی اشاعت کا کام نہ کریں، اور ان آلات جدیدہ کے ذریعہ اسلام پر مختلف قسم کے واہی تباہی اعتراضات انحاء عالم میں پھیلایا جائے، لوگوں کو متنفر کیا جائے اور ہم اپنی آواز اور اسلام پر وارد شدہ اعتراضات کا جواب اسی انداز سے نہ دیں، یا وہ لوگ فاسد مقاصد میں استعمال کرتے ہیں تو ہم کیسے استعمال کریں، میری سمجھ میں آرہا ہے کہ ایسی کوئی وجہ نہیں کہ کافر استعمال کریں اور ہم نہ کریں۔
یہ گفتگو تو اس کے آلہ لہو نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ٹی وی بذات خود آلہ لہو ولعب ہے یا لہو ولعب میں کثیر الاستعمال ہے اس لئے آلات جدیدہ ممنوعہ کی فہرست میں داخل ہے پھر اس کے لئے مرکز قائم کرنا کیسے جائز ہوگا؟

تو عرض یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی حرمت قطعی اور منصوص نہ ہوگی بلکہ عرف، حالات اور اعتبار معتبر کے تابع ہوگی، کیونکہ بذات خود اس کا کوئی حکم شریعت کے اصول وفروع میں موجود نہیں، تو ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ جس عرف اور حالات کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے وہ وہی ہے جس میں ٹی وی کو لہو ولعب میں استعمال کیا جاتا ہے یا اس سے علاحدہ ہو کر گفتگو کی جارہی ہے، میرا خیال ہے جو سوال نامہ سے ظاہر ہو رہا ہے کہ شق ثانی مراد ہے تو ہم قبل ہی عرض کر چکے ہیں کہ اس کی حلت وحرمت حالات اور عرف کے تابع ہوگی، تو اس کا استعمال بطور آلہ لہو ولعب ہوگا تو ظاہر ہے کہ ناجائز ہوگا پھر اس کے لئے اسٹیشن قائم کرنا بھی ناجائز ہوگا، اور اگر کھیل تماشے کے طور پر اس کا بالکل استعمال نہ کیا جائے بلکہ مفید اور دینی باتوں کے لئے اس کا استعمال کیا جائے تو اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، لہٰذا ایسے دینی کاموں کے لئے اس کا اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ایسی مثالیں بہت ملتی ہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں جو بذات خود ممنوع ہیں مگر اس کے باوجود حالات کی تبدیلی اور اہل زمانہ کے بگاڑ وغیرہ کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں اور جدید فقہی مسائل میں بحوالہ الاحکام للقرافی نقل کیا گیا ہے کہ شریعت کے وہ احکام جو عرف وعادت پر مبنی ہیں اس میں جب عرف بدل جائے گا تو نئے عرف کے مطابق احکام بھی بدل جائیں گے، عبارت اس طرح ہے:

"ان كل ماهو فى الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة الى ماتقتضيه العادة المتجددة" اور بحث ونظر میں لکھا ہے کہ اختلاف زمان کے ساتھ بعض احکام بھی بدل جاتے ہیں، بحوالہ رسائل ابن عابدین عبارت اس طرح ہے: "فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان أو بتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة" ان قاعدوں کے ذکر کے بعد بہت سی مثالیں اور جزئیات ذکر کی گئی ہیں جو کسی زمانہ میں ناجائز تھیں مگر بعد میں جائز قرار دی گئیں (الاشباہ والنظائر ص ۱۴۰)۔

علی ہذا القیاس کہا جائے گا کہ ایک وہ زمانہ تھا جو ٹی وی کے وجود پذیر ہونے کا ابتدائی زمانہ تھا تو لہو ولعب میں اس کا استعمال خوب ہوا تو وقت، حالات اور استعمال کے اعتبار سے فقہاء کرام نے اس کے ناجائز ہونے کا حکم دیا، اور اب حالات بدلے، استعمال میں تغیر آیا، یہ تو ایک بدیہی بات ہے کہ حالات تبدیل ہو گئے ہیں اور بدتر سے بدتر ہو گئے ہیں تو یقین کے ساتھ یہ کہا جائے کہ جب مفید کارآمد دینی کاموں میں اس کا استعمال کیا جائے گا تو ٹی وی جائز ہوگی اور اس کا اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ بعض دفعہ تبدیلی احوال کی وجہ سے منصوص مسائل میں بھی تبدیلی لائی گئی ہے۔

ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تو خاص لوگوں کا عرف ہوا کہ بعض اشخاص اس کو اشاعت اسلام کے مقصد سے استعمال کریں گے، اور اصول فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ عرف خاص حکم کلی کو ثابت نہیں کر سکتا۔

تو عرض یہ ہے کہ اس کے جواز کا حکم کلی ثابت کرنا مقصود بھی نہیں کہ یہ کہہ دیا جائے کہ علی الاطلاق ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا جائز ہوگا چاہے اس میں جس قسم کا پروگرام نشر کیا جائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ خاص لوگ خاص اہتمام وانتظام کے ساتھ مکمل احتیاط واحتراز عن الممنوعات کی حالت میں اشاعت اسلام اور تردید فرق باطلہ کے لئے اسٹیشن قائم کریں تو جائز ہوگا۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی کسی کے ذہن میں آ سکتا ہے کہ پھر ٹی وی اسٹیشن سے جو پروگرام نشر کیا جائے گا وہ تو تصویر کے ساتھ نشر ہوگا، اور تصویر کی صریح ممانعت نصوص میں موجود ہے، پھر جب ممنوعات کے ساتھ اس کا التباس ہوگا تو وہ بھی ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

تو عرض یہ ہے کہ اس کے متعلق ہم تفصیلی گفتگو سوال ۳ کے ذیل کر رہے وہیں ملاحظہ کرلیا جائے، تاہم یہ مان کر چلنا چاہئے کہ تصویر ضرور نشر ہوگی مگر وہ مقصود نہ ہوگی بلکہ مقصود تو کوئی دوسری چیز یعنی نشر ہونے والا پروگرام ہوگا اس لئے میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے، اور کتب فقہ میں بہت سے ایسے مسائل مندرج ہیں جو باعتبار مقصود ہونے اور نہ ہونے کے حلال وحرام قرار دیئے گئے ہیں، علی ہذا القیاس یہاں بھی چونکہ تصویر مقصود نہ ہوگی اس لئے حلال ہوگا، اور یہ بھی مان کر چلنا چاہئے کہ اس کا نظم ونسق ایک دیندار مسلمان کی نگرانی میں ہوگا اس لئے مستورات کی تصویریں اور عریاں تصویروں کے ہونے کا محض ایک خیال ہے، کیونکہ حسن ظن ہے اور اسی کا حکم بھی دیا گیا ہے کہ ایسی اور اس قسم کی دوسری تمام ممنوعات سے اعتراض کے ساتھ یہ پروگرام انجام پائے گا اس لئے یقیناً جائز ہونا چاہئے۔

۳- تیسرے سوال میں کیسٹ تیار کرنے کے متعلق دریافت کیا گیا ہے۔

تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اگر ایسی کیسٹ تیار کی جائے جس میں ممنوع اشیاء سے احتراز کیا گیا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ ایک تو اسی قاعدہ کلیہ کی وجہ سے جو بار ہا مذکور ہو چکا کہ [illegible] ی تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، تا آنکہ کوئی دلیل شرعی اس کی حرمت پر دال ہو تو پھر وہ حرام ہو جائے گی، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں تصویر بنانا جائز تھا مگر نبی آخر الزماں ﷺ کے عہد مبارک میں اس کو حرام قر [illegible]۔

اور اس وجہ سے کہ بذات خود اس میں کوئی معصیت نہیں ہے، اور جو چیزیں اس قبیل سے ہوں کہ اس میں کوئی معصیت نہ ہو خارج سے آ کر معصیت اس کے ساتھ مل جاتی ہو تو اگر اس معصیت سے احتراز کے ساتھ اس کا استعمال کیا جائے تو وہ جائز [illegible] ہے۔

اور اس وجہ سے کہ ٹیپ ریکارڈ کیسٹ یا دوسری قسم کی کوئی کیسٹ بذات خود صاف اور سادہ ہوتی ہے تو اس کو آلہ لہو

ولعب کی فہرست میں محض اس وجہ سے کہ بعض بدمذاق لوگ اس میں لہو ولعب اور طرب مستی والی باتیں محفوظ کر لیتے ہیں ناجائز ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ یہ تو استعمال کرنے والے کی بدمذاقی ہے آلہ کا کوئی قصور نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کیسٹ بذات خود بری نہیں اور نہ تو محض لہو ولعب کے لئے ہے، اس سے دین کا بہت سا کام بآسانی لیا جاسکتا ہے، اکابر نے لکھا ہے کہ سائنس جدید ہو یا قدیم اور اس کے ذریعہ بنائے ہوئے آلات نئے ہوں یا پرانے ان کو اگر صحیح طریقہ پر استعمال کیا جائے، شریعت کی مقررہ حدود کی پوری رعایت رکھی جائے اور اصول شرعیہ کا پورا پورا خیال رکھا جائے تو شریعت اس کو ممنوع وحرام قرار نہیں دیتی (ٹی وی وغیرہ کے احکام مولانا خورشید حسن القاسمی)، اور آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں مفتی شفیع صاحبؒ نے یہ ضابطہ لکھا ہے کہ جو آلات ایسے ہوں کہ نہ ان کی وضع لہو وطرب کے لئے ہوئی ہو نہ عموماً ان کو آلات لہو وطرب سمجھا جاتا ہو..... تو ایسے آلات جائز ہوں گے، آگے لکھتے ہیں کہ ٹیپ ریکارڈ مشین وغیرہ آلات اسی قسم میں داخل ہے (ص ۱۶)۔

اس تصریح سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ چیزیں جن کا حکم شریعت میں منصوص نہیں وہ اپنے استعمال اور مقاصد وضع کے اعتبار سے حلت وحرمت کا حکم اخذ کریں گی، اور "الاشباہ والنظائر" میں یہ قاعدہ بہت معروف ہے: "الامور بمقاصدها" یعنی تمام وہ چیزیں جو اس قسم کی ہوں اپنی حلت وحرمت کے لحاظ سے مقاصد استعمال پر دائر ہوں گی۔

اسی طرح ردالمحتار میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں جس کی ذات سے معصیت نہ ہو مثلاً گلوکار باندی، سینگ مارنے والا مینڈھا، تیز اڑنے والا کبوتر وغیرہ، عبارت اس طرح ہے: "وعلم من هذا انه لا يكره بيع مالم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية" (ردالمحتار ۹/۵۶۱ طبع مکتبہ زکریا)۔

تو عرض یہ ہے کہ کیسٹ جو تیار کی جاتی ہے اس کا مقصد کیا ہے؟ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا مقصد کسی چیز کو محفوظ کرنا ہے تو اگر اس میں دینی باتوں کو محفوظ کیا جائے تو کیا برا ہے جبکہ دینی باتوں کے محفوظ کرنے کا رواج سرکار دو جہاں اور صحابہ کرام کے عہد سے قائم ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس زمانہ میں ایسا آسان طریقہ رائج نہیں تھا تو جو میسر تھا اسی طریقہ پر محفوظ کیا گیا اور اس زمانہ میں محفوظ کرنے کا یہ طریقہ وآلہ وجود پذیر ہوا ہے تو اس کو ناجائز اور حرام ہونے کا حکم کیسے دیا جائے جبکہ مقصد اصلی صحیح اور مطلوب ومقصود ہے (ملاحظہ ہو: تدوین حدیث مولانا مناظر احسن گیلانی)۔

اگر یہی بات ہے کہ دین میں ایک نئی بات کو داخل کرنا لازم آتا ہے تو کیا آلات جنگ وحرم جو نئے قسم کے ایجاد ہوئے ہیں اس کو ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے گا؟ میں سمجھتا ہوں کہ تمام محققین کی طرف سے جواب یہی آئے گا کہ اس کا استعمال کرنا مسلمانوں کے لئے بھی جائز ہوگا، چنانچہ آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں لکھا ہے کہ گرچہ اس کا استعمال مخالفین اسلام مخالفت اسلام کے لئے کرے مگر اس کے باوجود مسلمانوں کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، علی ہذا القیاس اس کا استعمال محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات کے لئے ہوگا جو بہرحال ایک اچھا کام اور عمدہ مقصد ہے اس لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

اوراس وجہ سے بھی کہ علمی دنیا میں اس کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے، اوراس کا رواج بڑھ رہا ہے لہٰذا ایسے پاکیزہ مقصد کے لئے جواوپر مذکور ہوئے کیسٹ تیار کرنا اوراس کو استعمال کرنا یقیناً جائز ہوگا۔

اوراس وجہ سے بھی کہ اس کی حیثیت ٹھیک گراموفون کے ریکارڈ جیسی ہے اوراس کے ریکارڈ کے متعلق مفتی شفیع صاحب نے لکھا ہے: کہ جو کلام اصل سے مباح ہواس کی اس آلہ میں نقل اتارنا اوراس کا سننا اور سنانا بھی فی نفسہ (خارجی عوارض سے قطع نظر) مباح ہے، (گراموفون کا شرعی حکم)۔

ایک بات جو کسی کے ذہن میں آسکتی ہے کہ بعض قسم کے کیسٹ ایسے ہوتے ہیں کہ انہیں بعض ممنوعات بھی ریکارڈ ہوجاتی ہیں مثلاً ویڈیو کیسٹ میں تصویر کا آنا۔

تو اس سلسلہ میں یہ خیال مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اگر کوئی اسلامی مزاج رکھنے والا شخص اس کا اہتمام کرے گا تو گمان غالب یہ ہے کہ ایسی ممنوعات شرعیہ سے ضرور اجتناب کرے گا، اور ایسی تصویر جن کا دیکھنا ممنوع ہیں مثلاً عورتوں کی تصویریں تو اگر کوئی کیسٹ ایسی ہی ہوتو ان کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اوراگر اس قسم کی ممنوع تصاویر سے عاری کیسٹ تیار کی جائے تو وہ یقیناً جائز ہوگی، اور یہ خیال کہ مطلق جاندار کی تصویریں بھی تو ممنوع ہیں اور جو چیز ممنوع اشیاء پر مشتمل ہوتو وہ بھی ممنوع ہوتی ہے، لہٰذا ویڈیو کیسٹ کو ممنوع ہونا چاہئے۔

تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ کیسٹ میں موجود تصاویر براہ راست کیسٹ میں مرئی نہیں ہوتی، بلکہ بذریعہ مشین شیشہ پراس کا عکس آتا ہے، یہ عکس بعینہ آئینہ اور پانی پر آنے والے عکس کی طرح ہے کہ جب تک صاحب عکس آئینہ کے سامنے موجود ہے عکس باقی ہے اور جب صاحب عکس نہیں تو عکس بھی نہیں، اسی طرح جب تک مشین میں کیسٹ موجود ہے اور مشین جاری ہے تو عکس ہے ورنہ عکس غائب، اورآئینہ اور پانی پرآئے ہوئے عکس کے عدم جواز کا کوئی بھی قائل نہیں۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب نے لکھا ہے کہ عکس جب تک عکس ہے نہ شرعاً اس میں کوئی حرمت ہے اور نہ کوئی کراہت، خواہ وہ آئینہ، پانی یا اور کوئی شفاف چیز پر ہو یا فوٹو کے شیشہ پر ہو (آلات جدیدہ، ص ۱۴۳) ہاں اگر یہی عکس شیشہ پر پائیدار ہو اور وہ مرئی ہو تو یقیناً حرام ہوگا۔

اور مولانا خورشید حسن صاحب نے لکھا ہے کہ جو مناظر ٹی وی پر دکھلائی دیں یا جو باتیں اس کے ذریعہ سنی جائیں اگر ان کا بغیر آلہ کے عیاناً دیکھنا اور سننا مباح ہے تو اس کے ذریعہ بھی ان کا دیکھنا اور سننا مباح و درست ہوگا۔

اور ویڈیو کیسٹ کے ذریعہ محفوظ کی ہوئی باتیں بھی ٹی وی کے ذریعہ ہی دیکھی اور سنی جاتی ہیں اور اکابرامت کے جو اقوال اوپر مذکور ہوئے اس سے ممنوعات شرعیہ سے احتراز کے ساتھ ٹی وی کے ذریعہ دینی اور شرعی پروگراموں کے دیکھنے اور سننے کا جواز ثابت ہوتا ہے، علی ہذا القیاس اس قسم کی کیسٹ کا تیار کرنا بھی یقیناً جائز ہوگا۔

اورسی ڈی وسافٹ ویئر کی وضع اگر مثل طبل ومزمار صرف آلہ لہو ولعب کے طور پر ہے، تو ظاہری بات ہے کہ اس کا استعمال ناجائز اور حرام ہوگا جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا "کل لھو المسلم حرام" (درمختار ۹/۵۶۶)، اور اگر اس کی وضع ٹیپ ریکارڈ، ویڈیو کیسٹ اور گراموفون کے ریکارڈ کی جیسی ہے کہ اس کی وضع نہ آلہ لہو ولعب کے طور پر ہے اور نہ کسی خاص مقصد کے لئے ہے بلکہ وہ استعمال کرنے والے کے تابع ہے تو پھر "الامور بمقاصدھا" کے تحت اچھے اور پاکیزہ مقاصد کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ ممنوعات سے مکمل احتراز اور پورے احتیاط سے کام لیا گیا ہو۔

۴- چوتھے سوال میں انٹرنیٹ کے متعلق دریافت کیا گیا ہے کہ اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

سوال نامہ میں مذکورہ تمہید سے معلوم ہوتا ہے کہ انٹرنیٹ ریڈیو، ٹیپ ریکارڈ اور ویڈیو اور ٹی وی کی طرح ایک ایسا ترقی یافتہ آلہ ہے، جس کی وضع کسی خاص مقصد کے لئے نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ بھی استعمال کرنے والے کے تابع ہے کہ جس کام میں وہ لائے لاسکتا ہے، جیسے جنگی آلہ اور ہتھیار کہ اس کا استعمال حمایت اسلام کے لئے بھی ہوتا ہے اور مخالفت میں بھی ہوسکتا ہے۔

ماقبل میں آلات جدیدہ کے متعلق چند اصول ذکر کر آئے ہیں، مثلاً وہ آلات جو ناجائز اور غیر مشروع کاموں کے لئے ہی وضع کئے گئے ہیں جیسے ڈھولکی وغیرہ تو اس کا استعمال ناجائز ہوگا۔

اور جو آلات ایسے نہیں بلکہ استعمال کرنے والے کے تابع ہے جیسے جنگی اسلحہ وغیرہ کہ جائز کاموں میں بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں اور ناجائز کاموں میں بھی تو اس کا استعمال نائز کاموں کی نیت سے یقیناً جائز ہے۔

تو میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ یہ آلہ بذات خود قسم ثانی میں داخل ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں جو چیز بھی محفوظ کرنا چاہیں کیسٹ کی طرح محفوظ کرسکتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ ٹیپ کا جو فیتہ ہے اس کو مشین سے الگ کرلیں جب چاہیں کوئی دقت نہیں اور جب چاہیں لگادیں اور محفوظ کردہ باتیں سن لیں، مگر انٹرنیٹ مشین کا فیتہ انسانی دماغ کی طرح اندر ہی اندر کمپیوٹرائزڈ نظام کے تحت باتیں اس میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، الگ کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں محفوظ کی ہوئی باتیں ختم کی جاسکتی ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ باتوں کو مشین کے ذریعہ اپنے گھر یا کسی مجمع مجمع میں سن سکتے ہیں جبکہ انٹرنیٹ میں محفوظ باتوں کو اپنے گھر میں بیٹھے بیٹھے انحاء عالم میں بآسانی پھیلا سکتے ہیں۔

تیسرا فرق یہ معلوم ہورہا ہے کہ ریکارڈ کے ذریعہ ہر وقت سوال وجواب نہیں ہوسکتا مگر انٹرنیٹ کے ذریعہ سوال وجواب بھی ہوسکتا ہے، اسی طرح اسلام کے خلاف اگر کسی نے اپنے انٹرنیٹ مشین کے ذریعہ کوئی سوال پھیلا رکھا ہے تو آپ جب چاہیں اس کا جواب دے سکتے ہیں، اسی طرح آپ نے سوال کسی سے کیا ہے تو اس کا جواب بآسانی آپ کو مل جائے گا،

مگر یہ ضروری نہیں کہ جس سے آپ نے سوال کیا ہے وہی جواب دے کوئی دوسرا شخص بھی جواب دے سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ باطل پرست اسلام دشمنی کا مزاج رکھنے والے حضرات اس کو خوب استعمال کر رہے ہیں، اور اپنے باطل مذہب کو خوب مشتہر کر رہے ہیں اور یہ چاہ رہے ہیں کہ اسے اتنا عام کریں کہ حق دب جائے اور باطل کا بول بالا ہو جائے۔

حاصل کلام یہ کہ یہ آلہ بھی اپنی ذاتی حیثیت سے اچھی یا بری باتوں کے محفوظ کرنے اور انحاء عالم میں با سانی پھیلانے اور عام کرنے کا ایک بہترین آلہ ہے۔

آج جبکہ باطل طاقتوں نے ہر چہار جانب سے مسلمان کو ان کے مذہب سے متنفر کرا کر بے دین بنانے اور غیر مسلموں کو دائرہ اسلام میں داخل ہونے سے روکنے کے لئے جہاں بہت سے دوسرے ذرائع کو استعمال کیا ہے وہیں انتہائی تیزی کے ساتھ انٹرنیٹ کو بھی استعمال کر رہے ہیں اور اس کے ذریعہ وہ صرف اپنے مذہب کی ترویج واشاعت ہی نہیں بلکہ مذہب اسلام پر مختلف قسم کے واہی تباہی اعتراض بھی انحاء عالم میں پھیلا رہے ہیں۔

ایسے موقعہ پر ہر فرد مسلم کے لئے دشمنان اسلام کی طرف سے گویا ایک قسم کا چیلنج ہے۔ جس کا فوری اور مناسب تدارک ضروری ہے تا کہ بروقت خاص انداز میں اسلام کی اشاعت کا کام بھی ہو جو اس امت کا اہم فریضہ ہے اور دشمنان اسلام کی طرف سے پیش کردہ اعتراضوں کے جواب کا بھی اہتمام ہو سکتا ہے۔

اور ظاہری بات ہے کہ باطل طاقتیں جو ذرائع استعمال کر رہی ہیں اگر اس کے بالمقابل مسلمانوں نے اسی کو یا اس کے مقابلہ کا کسی دوسرے آلہ کو استعمال نہ کیا تو کامیابی مشکل ہو جائے گی، اور اس کی مثال بالکل ایسی ہو جائے گی کہ میدان جہاد میں دشمنان اسلام تو میزائیلوں کا استعمال کریں اور مسلمان وہی پرانا ہتھیار تیر، تلوار، نیزہ اور برچھی لئے پھریں، میں سمجھتا ہوں کہ کوئی بھی عقل منداس کو عقلمندی، دوراندیشی اور اسلام دوستی نہیں کہے گا۔

اس لئے دریں صورت مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ دشمن اسلام جو آلات اسلام کے خلاف استعمال کر رہے ہیں اس کی روک تھام اور مسکت جواب دینے کے لئے اسی کے بالمقابل یا اس سے بھی اعلیٰ طریقہ اختیار کریں کہ کامیابی قدم بوس ہو سکے، اس میں دوسرے بہت سے مفاسد کا بھی احتمال ہے، مگر وہ سب اعتبار معتبر پر موقوف ہے، لہذا جب کوئی مسلمان یا مسلمان کی جماعت اس کا نظم وانتظام کرے اور حمایت اسلام کے لئے کرے تو یقین ہے کہ منہیات سے ضرور احتراز کرے گا، اور جب یہ صورت ہوگی تو دوسرے آلات جدیدہ کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔

ذرائع ابلاغ کے ذریعہ تبلیغ اسلام

مفتی محمد زید مظاہری ندوی
اشرف العلوم، ہتھورا، باندہ

یہ تو حقیقت ہے کہ تبلیغ دین اور اس کی اشاعت نیز اسلام کی حمایت اور بیرونی حملوں سے اس کی حفاظت ہر زمانہ میں مجموعی طور پر پوری قوم پر واجب ہے، حالات اور زمانہ کے لحاظ سے اس کی صورتیں مختلف ہوسکتی ہیں، لیکن مجموعہ قوم پر ہر زمانہ میں تبلیغ اسلام فرض علی الکفایہ ہے، اب رہی یہ بات کہ آلات جدیدہ اور مروجہ ذرائع ابلاغ مثلاً ریڈیو، ٹی وی کے ذریعہ بھی دین کی تبلیغ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کے لئے اصولی طور پر چند باتیں سمجھ لینا چاہئے، سب سے پہلی بات تو وہ ہے جس کو حضرت اقدس مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ نے تحریر فرمایا ہے، ہم ان ہی کے الفاظ میں یہاں بھی نقل کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"دین کا جو حصہ ہم تک پہنچا اس کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں، ایک تو وہ حصہ ہے جو اپنی خاص ہیئت وشکل کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے اور اس کی ہیئت وشکل مطلوب ہے اس کو ہم منصوص بالوضع کہہ سکتے ہیں، مثلاً ارکان دین اور بہت سے ایسے فرائض جن کو نہ صرف جناب رسول اللہ ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے بتایا بلکہ ان کی شکلیں زبانی بھی بتائیں، اور خود کرکے بھی دکھلائیں (مثلاً) نماز حج، وضو وغیرہ۔

دین کا دوسرا حصہ وہ ہے کہ اس میں نفس شی مطلوب ہے لیکن بہت سی حکمتوں اور مصلحتوں کی بنا پر (زمانہ کی تعریف اور راحت کے لئے وسعت اور سہولت کا خیال کرکے) آپ نے ان کی شکلیں متعین نہیں کیں، صرف شی بتلادی کہ یہ مقصود ہے، یہ چیزیں منصوص ہیں لیکن ان کی کوئی خاص وضع مخصوص نہیں (مثلاً) جہاد فی سبیل اللہ، دعوت إلی اللہ، علم دین کے سلسلہ کو چلانا اور احکام شرعیہ کا امت تک پہنچانا یہ سب امت سے مطلوب ہے، اگر امت ان کو چھوڑ دے اور بالکل ترک کردے تو وہ گنہگار ہوگی، (لیکن) ان کی کوئی خاص شکل اور طریقہ معین نہیں کیا گیا بلکہ اس کے بارے میں امت کی عقل پر اعتماد کیا گیا ہے اور ان فرائض کی ادائیگی کو اس کی صلاحیتوں پر چھوڑ دیا گیا ہے، مثلاً دعوت منصوص ہے، لیکن اس کی کوئی خاص ہیئت منصوص نہیں......۔

لہٰذا دعوت دین کا کام کرنے والے ہر فرد و جماعت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے لئے جو طریقہ صحیح جانے وہ مقرر کرے اور اپنی تحریک کا جو طرز مناسب سمجھے وہ اختیار کرے اس میں کسی کو جائز اور ناجائز لکھنے یا کوئی روک ٹوک لگانے کا حق حاصل نہیں ہے (ماخوذ دعوت وتبلیغ کی شرعی حیثیت،ص ۳۷،مولفہ مفتی سید عبدالشکور صاحب ترمذی،پاکستان)۔

حضرت اقدس مولانا مدظلہ العالی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ اصولی حیثیت اور فقہی نقطۂ نظر سے بالکل بجا اور درست ہے، زیر بحث مسئلہ کو اس اصول کی روشنی میں سمجھنے سمجھانے میں بڑی مدد ملے گی۔

دوسری بات اصولی حیثیت سے یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ مذکورہ بالا اصول کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ''اسلام میں تبلیغ و دعوت کا کوئی اصول مقرر نہیں ہے اور جب جس شخص کا جی چاہے تبلیغ اسلام کے لئے کوئی بھی ایسا ذریعہ استعمال کر سکتا ہے جو دوسروں پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو'' (اصلاح معاشرہ،مولانا تقی عثمانی،ص ۱۵۰)۔

بلکہ ایک حد تک اختیار کے ساتھ شریعت نے اس کے حدود بھی مقرر کئے ہیں، حدود میں رہتے ہوئے تو تبلیغ کی اجازت ہے ورنہ وہ اسلام کی تبلیغ نہیں بلکہ منکر کی تبلیغ ہوگی یا یوں کہئے کہ قولی تبلیغ کے ساتھ عملی طور پر منکر کی بھی ترویج ہوگی، لہٰذا دعوت و تبلیغ میں ایسا کوئی طریقہ اختیار کرنا جو منکرات اور مفاسد سے خالی نہ ہو وہ طریقہ خود قابل اصلاح اور محتاج تبلیغ ہے، اب اگر آلات جدیدہ اور ذرائع ابلاغ کے ذریعہ تبلیغ دین میں کسی شرعی منکر کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو بلا شبہ اس کا جواز ہوگا ورنہ نہیں۔

منجملہ منکرات کے ایک منکر یہ بھی ہے کہ آلہ لہو یا آلہ معصیت کو آلہ تبلیغ دین بنایا جائے یا ایسے طریقے سے تبلیغ کی جائے جس میں بے حیائی، بے پردگی، عریانیت لازم ہو، ظاہر ہے کہ دعوت و تبلیغ کا یہ طریقہ دین و شریعت کے خلاف ہوگا، نیز ایسے طریقوں کو بھی تبلیغ میں نہیں اپنایا جا سکتا جس کے نتیجہ میں، بجائے صلاح کے اس پر مزید مفاسد مرتب ہوتے ہوں، کیونکہ کسی شئی کی حلت کا مدار صرف اس کے اسباب پر نہیں بلکہ اسباب کے ساتھ آثار بھی دیکھنا ضروری ہے۔

اگر سبب یعنی آلہ تبلیغ اپنی ذات میں معصیت نہیں بلکہ طاعت یا معصیت کا صدور بندہ کے اختیار سے ہوتا ہو تو ایسے آلہ کو نہ تو آلہ معصیت کہا جا سکتا ہے، نہ آلہ لہو، گو اس کا غالب استعمال لہو ولعب ہی میں ہوتا ہو، مثلاً ریڈیو، ٹیپ رکارڈ، لاؤڈ اسپیکر، ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں اس کا استعمال طاعات کے بجائے معاصی میں بدرجہا زائد ہوتا ہے لیکن محض اس کی وجہ سے اس کو آلہ معصیت نہیں کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی فقیہ اس کے استعمال کو علی الاطلاق ناجائز کہہ سکتا ہے، ٹی وی میں اگر تصویر کا مسئلہ محل غور نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ بذات خود نہ وہ آلہ معصیت ہے نہ آلہ طاعت بلکہ از قبیل مباحات عام اشیاء کے مانند ایک شئی ہے، اور جو حکم اشیاء مباحہ کا ہوتا ہے وہی اس کا بھی ہوگا، طاعت میں اس کا استعمال باعث اجر و ثواب اور معصیت میں اس کا استعمال باعث عذاب ہے، اور مباحات میں نہ ثواب نہ عذاب۔

لہذا جدید آلات مثلاً ریڈیو میں دینی پروگرام سننے سنانے کا نظام بنایا جائے اور ریڈیو کے ذریعہ با قاعدہ نظم کے تحت دعوت وتبلیغ کی سعی کی جائے تو نہ یہ صرف جائز بلکہ باعث اجر وثواب بھی ہوگا، چنانچہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ایک عرصہ تک بذریعہ ریڈیو پاکستان درس قرآن کا سلسلہ جاری رکھا۔ اور یہی حکم ٹی وی کا بھی ہونا چاہئے تھا اور فی نفسہ واقعۃً اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن چونکہ موجودہ وقت میں ٹی وی کے پروگراموں میں بے پردگی، بے حیائی، نامحرموں کی تصاویر کا ہونا عملاً جزء لازم سمجھ لیا گیا، فلم، اور ٹی وی میں آنے والا کوئی پروگرام اس سے خالی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں ٹی وی کے ذریعہ تبلیغ دین کا جواز تو کجا بجائے باعث اجر وثواب ہونے کے سخت عذاب اور وبال کا ذریعہ ہوگی، کیونکہ یہ تبلیغ دین ایسی ہے جو منکرات ومحرمات پر مشتمل ہے جو قرآن کے بھی خلاف ہے اور حدیث کے بھی۔ قرآن وحدیث میں جابجا عورتوں کے مستور رہنے اور مرد وعورت میں سے ہر ایک کو غض بصر کا حکم دیا گیا ہے اور یہ طریقہ تبلیغ سراسر اس کے خلاف ہے، جس کے متعلق ارشاد خداوندی ہے: "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم" (آپ مسلمانوں سے فرما دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں) لہذا ایسے پروگرام اور ایسی تبلیغ سے غض بصر واجب ہے۔

البتہ واقعۃً اگر کوئی حکومت ایسا مستحکم نظام بنائے جس پر اس کا پورا کنٹرول بھی ہو کہ ہمارے ٹی وی کے پروگرام میں کوئی ناجائز خلاف شرع مثلاً (بے پردگی، ناچ گانا وغیرہ) ہرگز نہ ہوں گے، اور صرف مفید اور دینی پروگراموں ہی میں جائز طریقہ سے اس کا استعمال ہوگا تو بلاشبہ یہ ایک مفید اور قابل ستائش اقدام ہوگا جو نہ صرف جائز بلکہ باعث اجر وثواب بھی ہوگا، لیکن موجودہ حالات اور موجودہ ماحول میں بظاہر اس کے دور دور امکانات نظر نہیں آتے۔ وإذا فات الشرط فات المشروط۔

جواز کے دلائل:

باقی مفاسد ومنکرات سے خالی ہونے کی صورت میں آلات جدیدہ مثلاً انٹرنیٹ کے ذریعہ تبلیغ بلاشبہ نہ صرف جائز بلکہ باعث اجر وثواب اور وقت کا اہم تقاضا ہے جس کے وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

۱- آپ کو معلوم ہے کہ امت کا ایک بڑا طبقہ دین سے دور اور اسلام سے اس حد تک بیزار ہو چکا ہے کہ اس کا تو وہم وگمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کبھی کسی دینی مجلس یا مسجد کی چوکھٹ پر نظر آئیں گے، دین کی نسبت پر ان کے لئے گھر سے باہر قدم نکالنا دشوار تر ہوتا ہے، اور بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ دین سے اس قدر بیزار تو نہیں ہیں لیکن دنیا کے جھمیلوں میں وہ اس قدر مصروف ہیں کہ ان کے مشاغل ان کو ہرگز اس کی اجازت نہیں دیتے کہ سالہا سال میں ایک دو مرتبہ بھی کسی دینی مجلس یا مدرسہ کا رخ کر سکیں، ایسے لوگوں کو اگر آلات جدیدہ اور ذرائع ابلاغ کے ذریعہ دین کی باتیں پہنچائی جائیں تو اتمام حجت کے ساتھ بہت کچھ نفع اور خیر کی امیدیں بھی کی جاسکتی ہیں۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی ارشاد فرماتے ہیں: ''اگر کسی جگہ بدعت ہی لوگوں کی حفاظت کا ذریعہ ہوجائے تو وہاں بدعت کو غنیمت سمجھنا چاہئے جب تک کہ ان کی پوری اصلاح نہ ہوجائے، جیسے مروجہ میلاد شریف کہ اور جگہ تو بدعت ہے مگر کالج میں جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ اس بہانہ سے وہ کبھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر شریف اور آپ کے فضائل ومعجزات سن تو لیتے ہیں، تو اچھا ہے اسی طرح حضور ﷺ کی عظمت ومحبت ان کے دلوں میں قائم رہے (انفاس عیسی، ص ۳۶۸)۔

حضرت تھانویؒ کے مذکورہ بالا ارشاد میں غور فرمایئے کہ حدود میں رہتے ہوئے کس حد تک اس میں توسع کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس سے تو کسی قدر تا کد اور وجوب معلوم ہوتا ہے لیکن شرط یہی ہے کہ یہ ذریعہ تبلیغ مصالح سے زیادہ مفاسد کو متضمن نہ ہو، خیر سے زیادہ شر کو نہ پیدا کرے، اور آخری بات کہ منکرات شرعیہ سے پوری طرح خالی ہو۔

دوسری دلیل:

یہ حقیقت ہے کہ اس وقت ساری دنیا میں باطل کا زور ہے، تمام باطل طاقتوں نے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف متحد ہوکر ساری دنیا میں پروپیگنڈہ کر رکھا ہے، دنیا کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک ذرائع ابلاغ نے اسلام کے خلاف شور وغلغلہ برپا کر رکھا ہے، کچھ مکار چالباز قوموں نے اسلام ہی کے نام سے اسلام کی بیخ کنی شروع کردی اور اشاعت اسلام کے عنوان سے مسیحیت وصہیونیت کے چور دروازوں سے تبلیغ کرنا شروع کردی۔ بعض مخلصین اٹھے، انہوں نے اسلام کا ادھورا، ناقص اور غلط تصور پیش کیا اور اسلام کے صرف چند ظاہری اعمال کو دکھلا کر یہ باور کرایا ہے کہ بس یہ ہے اسلام کا خلاصہ اور یہ ہے دین کی صحیح تصویر۔ بعض باطل فرقوں نے ان ہی ذرائع ابلاغ کے ذریعہ ہزاروں لاکھوں کو شرک اور قبر پرستی کی راہ دکھلائی، سادہ لوح مسلمان حقیقت سے ناواقف ایسے پروگراموں کو دیکھ کر یہی سمجھتے ہیں کہ اسلام یہی سکھاتا ہے اور کسی مصیبت اور ناگہانی آفت کے وقت یہ صاحب قبر ہی ہمارے مشکل کشا ہیں۔

الغرض موجودہ حالات میں فحش وبے حیائی کے علاوہ باطل عقائد وغلط نظریات کی تبلیغ کی جارہی ہے، ظاہر بات ہے کہ ایسے حالات میں اہل حق مسلمانوں کی ذمہ داریاں بہت کچھ بڑھ جاتی ہیں، ایسے وقت ذرائع ابلاغ کے راستہ سے کئے جانے والے حملوں کا مقابلہ ہم کو اسی شان سے کرنا پڑے گا، اور حدود جواز میں رہتے ہوئے ہم کو باطل کا جواب دینے اور ان کے حملوں سے حفاظت کے لئے اسی نوع کے ذرائع اختیار کرنا ضروری ہوں گے جو جائز ہونے کے ساتھ ساتھ مفید بھی ہوں اور مؤثر بھی۔

کسی زمانہ میں فلسفہ وحکمت کا زور تھا، اس زمانہ کے علماء نے وقت کے تقاضوں کے مطابق اسی شان کا مقابلہ کیا، امام غزالی کا کارنامہ اہل علم سے مخفی نہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے اس حقیقت کو سمجھا، چنانچہ وہ سنسکرت اور ہندی جو خالص ہندوانہ زبان ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں: "باطل کی تردید کی غرض سے اس کا سیکھنا بلاشبہ مستحسن یا ضروری علی الکفایہ ہے، اسی بنا پر ہمارے علماء متکلمین نے یونانی فلسفہ کو حاصل کیا اور علم کلام کو بطرز معقول مدون فرمایا (امداد الفتاوی ۴/۲۷) اور اصولی طور پر ایک بات فرماتے ہیں:

"اہل باطل پر رد وقدح یا مناظرہ کے لئے اگر اہل بطال کے علوم وفنون حاصل کرنا ضروری ہوں تو وہ بھی طاعت ہے جیسے اس وقت سائنس سیکھنا (اصلاح انقلاب/ص۲۶)۔

اس حقیقت کی روشنی میں سمجھئے کہ جب ہمارے زمانہ میں اسلام پر حملے ذرائع ابلاغ ہی کی راہ سے ہو رہے ہیں تو ہم کو بھی ان کا دفاع اور حملوں سے حفاظت حدود جواز میں رہتے ہوئے ذرائع ابلاغ ہی کی راہ سے کرنا چاہئے۔

تیسری دلیل:

یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اس وقت ساری دنیا میں ذرائع ابلاغ کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور یہ ایک ایسی مسلمہ قوت ہے جس سے بڑے بڑے کام لئے جارہے ہیں، اسی قوت کے ذریعہ حق کو باطل اور باطل کو حق کا لباس پہنایا جارہا ہے، سچ کو جھوٹ کو اور جھوٹ کو سچ، مفاسد کو مصالح، مضار کو منافع کے رنگ میں، اور زہر کو تریاق بنا کر پیش کیا جارہا ہے، اور ساری دنیا اس قوت سے پوری طرح متاثر ہوتی نظر آرہی ہے، یقیناً اس قوت سے بے شمار فوائد ومنافع حاصل کئے جاسکتے تھے لیکن افسوس کہ باطل طاقتیں اسی قوت سے اسلام اور مسلمانوں کو بری طرح نقصان پہنچارہی ہیں۔

ایسی حالت میں مسلمانوں پر ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان" واعدوا لهم ما استطعتم من قوة" کے تحت اپنی اپنی وسعت وحیثیت کے مطابق اجتماعی طور پر اس کا بندوبست کریں، آیت مذکورہ کے تحت یہ صورت بھی داخل ہے، کیونکہ جہاد صرف سیف ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، حضور ﷺ کا فرمان ہے:"جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم والسنتكم" (مشکوۃ شریف) مشرکین سے جہاد کرو اپنے مالوں سے بھی جانوں سے بھی اور زبانوں سے بھی، زبان ذرائع ابلاغ کے واسطہ سے استعمال ہورہی ہے اس لئے ہم کو اگر ان کا مقابلہ اور ان کے حملوں سے حفاظت مقصود ہے تو ہم کو زبان کے استعمال کے لئے ذرائع ابلاغ کا استعمال بھی لازمی ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ کام کون کرے اور یہ کام کیسے انجام پائے، تو ظاہر بات ہے کہ لكل فن رجال، ہر کام نہ ہر ایک کے بس کا ہوتا ہے نہ ہر شخص اس کے لئے موزوں، کسی بھی ملک وقوم کی ترقی کے لئے تقسیم کار بہر حال ضروری ہے،

ہر شخص کو اپنے دائرہ عمل میں رہ کر اپنے اپنے کام کو انجام دینا ضروری ہے اسی وقت اس کے مفید نتائج سامنے آسکیں گے، لہذا ضروری ہے کہ اس اہم کام کی پیش قدمی تو وہ حضرات کریں جو اس میدان کے آدمی اور جن کا اس قسم کے کاموں سے واسطہ اور سابقہ پڑتا ہے اور وہ پہلے سے اس کا تجربہ رکھتے ہیں، البتہ طریقہ کار اور رہنمائی کے لئے وہ صاحب بصیرت اہل علم کا سہارا لیں جو ان کے کام کے حدود متعین کر کے اس کا طریقہ کار بھی بتلائیں گے۔

اور جب تک یہ کام انجام نہیں پاتا علماء مبلغین پر ضروری ہوگا کہ اس میدان میں کام کرنے والوں کو حسب حیثیت تقریراً وتحریراً توجہ دلاتے رہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ارشاد احمد قاسمی
مدرسہ ریاض العلوم، گورینی، جونپور

خیال رہے کہ ٹی وی ہو یا وی سی آر یا اور کوئی جدید مصنوعات زمانہ ہو، اس میں اپنی ذات کے اعتبار سے اباحت ہے، کوئی قباحت یا کراہت نہیں، حرمت یا قباحت خارج سے جو اس کے متعلق ہوتا ہے اس سے آتی ہے، اسی پر غور کرنا ہے کہ خارج سے آنے والی قباحت وسبب حرمت کا شرعی جائزہ کیا ہے، اس کے فوائد ونقصانات اس کے استعمالی نتائج، مستقبل میں انفرادی اور اجتماعی حاصل ہونے والے نتائج واثرات وغیرہ کو دیکھ کر فیصلہ کیا جاتا ہے، قرآن وحدیث اور اصول فقہ وفتاوی کی کسوٹی میں اسے جانچا جاتا ہے، تب اس کے متعلق فیصلہ کیا جاتا ہے، حلال وحرام کا حکم لگایا جاتا ہے، اس کے اغراض ومقاصد اور نتائج اس کی فقہی حیثیت کو واضح کرتے ہیں، اس لئے اولاً ہم ٹی وی کے مقاصد اور اغراض واثرات اور اس کے استعمال کی نوعیت کو واضح کرتے ہیں تاکہ اس کا شرعی حکم آپ کے سامنے کھل کر آسکے، اور اس سلسلے میں کوئی تشنگی باقی نہ رہے، حق وباطل اور حرام وحلال کا راستہ منقح ہوکر روز روشن کی طرح آشکار ہو جائے۔

ٹی وی کے پردوں اور اسکرین پر جو مختلف پروگرام نشر کئے جاتے ہیں اس کا غور سے تفصیلی جائزہ لیا جائے تو اس میں مختلف اوقات میں مختلف پروگرام نشر ہوتے ہیں:

۱-ذرائع ابلاغ، خبریں، یومیہ واقعات، ۲-سیاسی امور، ۳-تاریخی واقعات، ۴-تجارتی امور اور اس کے اشتہارات وخبریں، ۵-طبی ڈاکٹری امور، ۶-امور خانہ داری، ۷-تعلیم وتربیت کے امور، ۸-سائنسی معلومات، ۹-فلمی پروگرام، ۱۰-تفریحی امور، کھیل کود، ۱۱-افسانے ڈرامے، ۱۲-لوٹ مار، قتل، ڈاکہ زنی کے واقعات اور طریقے، ۱۳-غزل اور فحش اشعار وگانے، ۱۴-خلاف شرع حرام پیار محبت کے واقعات اور کہانیاں، ۱۵-خالص مذہبی امور، رام لیلا، مہابھارت۔

اب ان امور کا فقہی جائزہ یہ ہے:

شروع سے یعنی ار نمبر سے ۸ر نمبر تک کے امور تو بالذات صحیح اور مشروع ہیں، ان میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی

شرعی قباحت نہیں ہے، اگر یہ جائز محل اور اسباب دو واسطے سے ہوں تو بلاشبہ جائز، اگر ناجائز اور حرام واسطے سے ان کی معلومات حاصل ہو تو ناجائز و حرام۔ چنانچہ یہی دوسری صورت یہاں ہے، یہ عوارض اور خارجی واسطوں کی وجہ سے حرام ہو گئے ہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ اس کی اشاعت اور خبر کے سلسلے میں عورتوں کا ہی انتخاب ہوتا ہے، اگر یہ خبریں مرد کے واسطے سے ہوں تب بھی تصویر کا بلاضرورت شرعی استعمال ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔

باقی ۹ سے ۱۵ تک کے امور تو بذاتہ ناجائز اور حرام ہیں، ٹی وی کے اہم ترین مقاصد تو یہی امور ہیں، ۷۰، ۸۰ فیصد تو یہی پروگرام ان میں ہوتے ہیں اور یہی دیکھے جاتے ہیں، جن میں بنیادی طور سے عورتوں کے محاسن، رقص و سرود و عریانیت سے لطف اندوز ہونا اور حظ حاصل کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت اسلامی ان مباحثوں کی جسے وہ مٹانے اور ختم کرنے آئی ہے کس طرح اجازت دے سکتی ہے، بنیادی طور پر جن چیزوں کو ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء اور لاکھوں کی تعداد میں اہل اللہ مٹانے اور ماحول سے ان شیطانی اور نفسانی اثرات کو ختم اور نیست و نابود کرنے آئے ہیں ٹی وی اسے زندہ اور رائج کرتی ہے۔

مزید یہ باتیں اگر نہ بھی رہیں تب بھی ٹی وی میں بھی ایک آلہ لہو الحدیث ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں، اور آلہ لہو ولعب کا استعمال ہے، جس کی شرعاً کسی بھی طرح اجازت نہیں۔

ٹی وی اور اس کے کچھ منافع:

ٹی وی کو جو لوگ حظ نفس اور محض دنیاوی پیش نظر سے جائز قرار دینے کے حق میں ہیں ان کی اہم ترین دلیل یہ ہے کہ اس سے بہت سے دنیاوی منافع وابستہ ہیں۔ خیال رہے کہ دنیا کی کوئی ایسی چیز نہیں جس میں کچھ نفع نہ ہو، بلکہ کچھ نہ کچھ نفع ضرور ہوتا ہے، دیکھئے شراب جسے قرآن خود حرام قرار دے رہا ہے، اور اس سے بچنے کا حکم دے رہا ہے، کچھ نفع کو تسلیم کر رہا ہے، چنانچہ شراب اور قمار کے سلسلے میں قرآن پاک میں ہے: "قل فیھما إثم کبیر ومنافع للناس، وإثمھما أکبر من **نفعھما** (آپ فرما دیجئے ان دونوں میں شراب اور قمار میں زیادہ گناہ ہے اور لوگوں کا نفع کم ہے)۔ دیکھئے کچھ نفع ہے، تو کیا اس کچھ نفع کی بنیاد پر اسے جائز قرار دیا جائے گا، ہرگز نہیں۔

اسی طرح ٹی وی میں بھی یقیناً کچھ نفع ہے، مگر اس نفع کا شریعت میں کچھ اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس کے مقابلہ میں ضرر و نقصانات زائد ہیں۔

اس سلسلے میں علامہ ابو بکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت ہی وضاحت سے لہو ولعب سے حصول فائدہ پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا ہے جو اس باب میں اصل ہے:

"إن اللهو على أنواع: لهو مجرد ولهو فيه نفع و فائدة ۔ ولكن ورد في الشرع نهي صريح عنه، ولهو فيه فائدة ۔ ولم يكن يرد في الشرع نهي صريح عنه ولكن ثبت بالتجربة انه يكون ضرره اعظم من نفعه ملتحق بالنهي عنه" (۲۰۱/۳)۔

(لہو کی چند قسمیں ہیں: لہو مجرد۔ وہ لہو جس میں کچھ نفع ہو اور فائدہ ہو، لیکن شریعت نے اس پر صراحۃً نہی وارد کی ہو، وہ لہو جس میں فائدہ ہو مگر شریعت نے صراحۃً اس پر کوئی نہی وارد نہیں کیا ہو، ہاں مگر تجربہ کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح ثابت ہوگئی ہو کہ اس میں نفع سے زیادہ ضرر اور نقصان ہے تو اسے بھی اس لہو کے ساتھ ملحق اور شامل کرلیا جائے گا جس پر شریعت نے نہی وارد کیا ہو)۔

اسی طرح لہو ولعب کے بعض فوائد کی شرعی حیثیت اجاگر کرتے ہوئے علامہ رازی لکھتے ہیں:

"فان ورد النهي عنه من الكتاب والسنة كان حراما أو مكروها تحريما والغت تلك المصلحة والغرض لمعارضتها النهي حكما فان ضرره أعظم من نفعه وليس من الضرورات أن يكون كل غرض ونفع يكسبه الانسان جائزا مباحا كيف۔ والشيئ إذا غلب شره على خيره وضرره على نفعه عد من المضرات عند العقلاء قطعا وإلا فلا شئ من السموم والمهلكات لايكون فيه نفع أو فائدة" (۲۰۰/۳)۔

(پس اگر کتاب وسنت میں اس پر نہی اور ممانعت وارد ہے تو حرام ہوگا یا مکروہ تحریمی، اور کسی مصلحت اور نفع اور غرض کو اس نہی کے معارض ہونے کی وجہ سے حکماً ترک کردیا جائے گا کہ اس میں نفع سے زیادہ ضرر ہے، پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر نفع اور غرض کا حاصل کرنا جائز اور مباح ہی ہو جائے، یہ کیسے ہوسکتا ہے جب خیر پر شر کا غلبہ اور نفع پر ضرر کا غلبہ ہو جائے تو ارباب عقل کے نزدیک وہ بالیقین مضرات اور ضرر دہندہ میں شمار کیا جاتا ہے، ورنہ تو کوئی شئی زہر اور مہلکات میں بھی ایسی نہیں کہ اس میں کچھ ضرر اور فائدہ نہ ہو (کہ دنیا کی ہر شئی میں کچھ نہ کچھ فائدہ اور نفع ضرور ہے، چنانچہ میتہ اور دم مسفوح میں بھی کچھ نہ کچھ فائدہ ہے مگر اس کا اعتبار نہیں)۔

دیکھئے اس عبارت میں علامہ جصاص رازی فوائد اور نقصانات کے معیار پر حلت اور حرمت کو کس قدر وضاحت کے ساتھ بیان کررہے ہیں، کہ بعض مصالح اور منافع اور وہ بھی کوئی ضروری اور لازم نہیں کسی شئی کے جواز کو ثابت نہیں کرسکتے، جبکہ وہ زیادہ تر منکرات اور مناہی پر مشتمل ہوں، تو ایسی صورت میں وہ نفع کا پہلو مغلوب ہو جاتا ہے، اور مضرات اور نقصانات کے پہلو غالب آجاتے ہیں۔

جوحرام امور کا واسطہ بنے وہ بھی حرام:

خیال رہے کہ ہماری شریعت کے اصول میں سے یہ ہے جو چیز ذریعہ بنے حرام کا وہ بھی حرام اور ناجائز ہے، غیر محرم پر نگاہ، اس سے ربط، خلوت اسی بنیاد پر حرام ہے۔ مقدمة الحرام حرام: حرام کا واسطہ اور تمہید بھی حرام ہے، اسی حکمت کے پیش نظر قرآن پاک میں حکم خداوندی ہے: "ولا تقربوا الفواحش" فواحش اور گناہ کے قریب مت جاؤ، چونکہ قریب جانا یعنی اس کے اسباب اور وسائل وتمہیدات کو اختیار کرنا، یہ اندیشہ قوی اور غالب امید رکھتا ہے کہ وہ اس میں پڑ جائے گا اور اس کا مرتکب ہو جائے گا، لہذا یہ دین کا بہانہ جس کا فائدہ موہوم ذریعہ بنے گا امور محرمہ کے ارتکاب کا۔ لہذا ہند جیسے علاقے میں باوجود دینی پروگرام کے اس کا رکھنا، استعمال کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔

ٹی وی کے پردہ پر دینی امور کی حیثیت:

اسی قسم کے ایک شبہ کا جواب کہ دین کی اشاعت کا ذریعہ ہے، مولانا مفتی عبدالرشید صاحب جواب دیتے ہوئے اور شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"علم وادب یا دین کی اشاعت سے کوئی مسلمان منع نہیں کرتا، بالخصوص علماء کرام کی تو پوری زندگیاں ہی علوم دینیہ کی اشاعت کے لئے وقف ہیں، اور ان پر یہ تہمت تھوپنا تو حقیقت کا منہ چڑانا ہے، مگر دین میں تحصیل علم کے کچھ آداب واصول ہیں، ٹی وی تحصیل علم کا آلہ (اور دین کی خدمت کا ذریعہ) نہیں بلکہ مغنیہ عورتوں، گویوں اور ڈھولکیوں کا گہوارہ ہے، گندگی کے اس تالاب میں بیٹھ کر دین کی تبلیغ کرنا دین کی خدمت نہیں بلکہ دین کے ساتھ بدترین مذاق ہے۔

پھر چند سطر کے بعد لکھتے ہیں: کوئی ٹی وی کا دلدادہ بتا سکتا ہے کہ ٹی وی کے دینی پروگرام جو سالہا سال سے چل رہے ہیں ان کو دیکھ کر آج تک کتنے کافر مشرف بہ اسلام ہوئے کتنے بے نمازی بانمازی بن گئے اور خود آپ پر اس کا کتنا اثر ہوا (ماخوذ از احسن الفتاوی ۸/ ۳۰۴)۔

اس سلسلے میں اس امر کا بھی خیال رہے کہ جو پروگرام اپنی ذات کے اعتبار سے جائز ہو سکتے ہیں تصویر اور عورتوں کی وجہ سے کہ عموماً آواز کو سریلی اور موہنے کے لئے صنف نازک کا استعمال ہوتا ہے جس سے یہ ممنوع ہو جائے گا، چونکہ قاعدہ فقہیہ ہے: امر مباح گناہ اور معصیت کا سبب بن جائے اور بلا گناہ کے ارتکاب کے اس کا استعمال نہ ہو سکتا ہو تو اس مباح کو ترک کر دیا جائے گا، اور حرام کا پہلو مدنظر رکھتے ہوئے اس سے اجتناب کیا جائے گا۔

ٹی وی یا دیگر مسئولہ اشیاء کے متعلق چاروں سوال کا مشترک جواب:

اسلامی قانون، کتاب وسنت اور اقوال فقہاء کی روشنی میں منکرات سے محفوظ رکھتے ہوئے اس کے ذریعہ دینی تبلیغ وپروگرام کی اجازت دی جاسکتی ہے، مگر جہاں اپنے قبضہ میں ریلیز نہ ہو جیسے ہندو پاک کہ اس طور پر ہرگز اس کی اجازت نہیں ہوسکتی ہے، چونکہ منکرات سے محفوظ نہیں، چنانچہ مفتی رشید صاحب کی احسن الفتاوی میں ہے:

اگر کسی وقت ملک میں اسلامی حکومت قائم ہو اور ٹی وی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے کر اسے موجودہ منکرات سے پاک کردے، ٹی وی میں عورتوں کا گذر نہ ہو، کسی جاندار کی تصویر بھی پیش نہ کی جائے، اس کا پورا عملہ صالح مردوں پر مشتمل ہو جو اسے عمومی خواہشات کے تابع رکھنے کے بجائے مفید مقاصد میں استعمال کرے، استعمال کی مخصوص حدود وشرائط وقت کے محقق سے طے کرائے تو دریں حالت ٹی وی آلہ خیر بن جائے گا اور علماء کو اس پر کوئی اعتراض نہ رہے گا، مگر بحالت موجودہ یہ قطعاً آلہ شر ہے (احسن الفتاوی ۸ر ۳۰۴)۔

اسی طرح مباحات کے علاوہ ضروریات میں جہاں منکرات وغیرہ نہیں ہوتے ہیں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

چنانچہ مولانا مفتی رشید صاحب احسن الفتاوی میں ذکر کرتے ہیں: ''ایسے مخصوص مقامات جہاں دور حاضر میں ٹی وی کا استعمال ناگزیر ہے، جیسے حفاظتی تدابیر، ایٹمی تنصیبات سائنسی مراکز، ڈاکٹری کی مہارت کے لئے عملی تجربات، ایسے مواقع میں بوقت ضرورت بقدر ضرورت جائز ہے (احسن الفتاوی ۸/۳۰۶)۔

خلاصہ جواب:

ٹی وی یا اس کے علاوہ دیگر اشیاء کتاب اللہ، کتاب السنۃ، فقہ فتاوی کی روشنی میں شرعی منکرات وفواحشات پر مشتمل نہ ہو، اور اس کے ریلیز کا پورا اختیار اہل صلاح ودین داروں کے قبضہ میں ہو، عورتوں اور ناجائز تصویروں سے پاک ہو، تو ایسی صورت میں دینی امور کی اشاعت وتبلیغ کی گنجائش نکل سکتی ہے، مسلمانوں کے لئے اپنے اختیار کے ساتھ جب ان منکرات سے پاک ہو تو ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہوسکتا ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ابرار خاں ندوی
جامعۃ الہدایہ، جے پور، راجستھان

موجودہ جدید آلات میں سے کسی کو فی نفسہ مفید یا مضر نہیں کہا جا سکتا، ہر چیز میں اچھے یا برے نتائج پیدا کرنے کی صلاحیت ودیعت کر دی گئی ہے، اچھے اور برے نتائج کا انحصار اس کے استعمال پر ہے، کہ اگر اسے اچھائی کے لئے استعمال کیا جائے تو نتیجہ اچھا ہوگا، اور برائی کے لئے استعمال کیا جائے تو نتیجہ برا ہوگا، جیسے ایک نہایت تیز چھری سے ایک ماہر ڈاکٹر زہریلے اور مہلک زخم میں نشتر لگا کر ایک شخص کو موت سے بچا سکتا ہے، تو ایک رہزن اسی چاقو سے بے گناہ کا گلا کاٹ کر موت کے گھاٹ بھی اتار سکتا ہے، ان دونوں کاموں میں اس تیز چاقو کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ ذمہ داری استعمال کرنے والے کی ہے، یہی حال جدید آلات کا ہے، اگر ہم ان سے تخریبی کام لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں، اور جیسا کہ آج تخریب کاری اور فساد و بگاڑ کے لئے استعمال ہی ہو رہے ہیں، اور اگر ہم تعمیری کام انجام دینا چاہیں تو وہ بھی کر سکتے ہیں، اس لئے یہ بے جان آلات ہیں، ان کا کوئی مذہب ہے نہ رنگ اور نہ وطن، بس ان کا صحیح استعمال ہونا چاہئے، دینی، اخلاقی، اور اصلاحی پروگرام نشر ہوں، اعداء حق کے اعتراضات اور اشکالات کا مسکت جواب دیا جائے، باطل کے افکار و نظریات کے نقائص اور اس میں موجود عیوب کو بے نقاب کیا جائے، اسلام اور مسلمانوں کی صحیح تصویر پیش کی جائے، اور دین اسلام کی حقانیت، صحابہ کرام کے واقعات، مجاہدین ملت کے روشن و عظیم کارنامے، بزرگان دین کے تذکرے، اور اسلامیات پر مشتمل مستند و معتبر لٹریچر پیش کیا جائے تاکہ اپنے و بیگانے بھی اسلام کے پیغام سے آشنا ہوں، اور ہر شخص تک صحیح دین پہنچ جائے، اور فریضہ اسلام کی تبلیغ بھی ہو، تو کوئی وجہ ممانعت نہیں کہ باطل تو ان جدید آلات کو اپنے افکار و نظریات کی اشاعت اور مذہب اسلام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کے لئے حتی الوسع ان کا خوب استعمال کرے، اور عالمگیر مذہب کے پیروکار و علمبردار عالم انسانیت تک حق کے پہنچانے اور اللہ کے دین کو پھیلانے اور انسانیت کی بھلائی کے لئے ان کا استعمال صرف اس وجہ سے نہ کریں کہ یہ مغرب کی پیداوار ہیں، دشمنوں نے انہیں ایجاد کیا ہے، اور وہی ان کو استعمال کرنے کے حقدار ہیں، اور آج یہ آلات برائی و شرور کا ذریعہ ہیں، لیکن اصول و قواعد کا مطالعہ کرنے کے بعد جدید آلات کا حکم واضح ہو جاتا ہے۔

۱-قاعدہ ہے: "الأصل في الأشياء الإباحة" (قواعد الفقہ ر ۵۹) کہ اشیاء میں اصل مباح و جائز ہونا ہے، حرام صرف وہ چیزیں ہیں جن کے بارے میں صریح وصاف نص وارد ہوئی ہے۔

۲-دوسری چیز "فما لا يعلم فيه تحريم يجري على حكم الحل" (الغیاثی لإمام الحرمین ر ۴۹۰، مکتبہ امام الحرمین) کہ جس کے متعلق دلیل حرمت نہ ہو وہ جائز وحسن ہے۔

۳-"الأمور بمقاصدها" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۲۲) کہ کسی بھی چیز و معاملہ کے اچھا یا برا اور حلال و حرام ہونے کا مدار مقصد پر منحصر ہے، مثلاً "الأكل فوق الشبع حرام بقصد الشهوة، وإن قصد به التقوى على الصوم أو مؤاكلة الضيف فمستحب" (اشباہ ابن نجیم ر ۲۳) کوئی شخص پیٹ بھر اور زائد از ضرورت خوب آسودہ ہو کر کھانا اس نیت سے کھاتا ہے کہ بقائے حیات اور تقویت بدن کے اس ذریعہ سے روزہ رکھنے میں آسانی اور اس میں تقوی و تقویت پیدا کرنا ہے، یا مہمان کو آسودگی کے ساتھ کھلاتا ہے تو یہ کھانا پینا عبادت اور مستحب ہے، لیکن مقصد شہوت ہے تو حرام ہے۔

۴-"مالا تقوم المعصية بعينه" اصل شی میں معصیت نہ ہو، معصیت خارجی اسباب سے پیدا ہو تو اس خارجی معصیت کا ارتکاب کئے بغیر اس چیز کا استعمال جائز ہے، انہیں اصول و قواعد فقہ کی روشنی میں معصیت کو نکال دینے کے بعد جدید آلات کے استعمال کا جواز ثابت ہو جاتا ہے۔

جدید آلات علماء اسلام کی نظر میں:

فقہاء کرام کے دور میں یہ آلات ایجاد نہیں ہوئے تھے اس لئے ان کے فتاوی نہیں ملتے، البتہ علماء اصول کے بیان کردہ اصول اور قواعد فقہ میں ان کا حکم ضرور تلاش کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے، لیکن بعد میں دنیا نے نئی کروٹ لی، سائنس و ٹکنالوجی نے ترقی کی، نت نئی چیزیں وجود میں آئیں، ذرائع ابلاغ ریڈیو، ٹی وی، کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کا ایجاد ہوا تو علماء اسلام نے شریعت میں ان کا حکم تلاش کیا، اور ان کے مضر و مفید بھی پہلوؤں کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنے کی کوشش کی، اور یہ فیصلہ صادر فرمایا: "کہ ان جدید آلات کی مثال "تلوار" کی ہے، کہ اگر اسے اسلام کی رفعت اور جہاد میں کلمہ حق کے غلبہ کے لئے استعمال کیا جائے تو عین اسلام اور درست ہے، اور اگر اس سے ظلم و جور، انسانیت پر مظالم ڈھانے اور بربریت کا عالم بپا کرنے کا کام لیا جائے تو ناجائز و حرام ہے، اصل معاملہ استعمال کا ہے، بعینہ یہی حکم ان جدید آلات کا ہے کہ ہم انہیں نہ مکمل حرام کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی بے قید، مطلق جواز کا فتوی دے سکتے ہیں"۔ ذیل میں ان علماء کی آراء اور فتاوی نقل کئے جاتے ہیں:

۱-ڈاکٹر یوسف القرضاوی:

ڈاکٹر یوسف القرضاوی عالم اسلام کے معروف دردمند خطیب ومصنف، زمانہ شناس، حالات دنیا سے واقف کار ہیں،تحریر فرماتے ہیں:

"إن التلفزيون كالراديو وكالصحيفة وكالمجلة، كل هذه الأشياء أدوات ووسائل لغايات ومقاصد، لا تستطيع أن تقول هي خير، ولا تستطيع أن تقول هي شر، كما لا تستطيع أن تقول: إنها حلال أو إنها حرام، ولكنها بحسب ما توجه إليه، وبحسب ما تتضمنه من برامج ومن أشياء كالسيف فهو في يد المجاهد أداة من أدوات الجهاد، وهو في يد قاطع الطريق أداة من أدوات الإجرام،......فالشيئ بحسب استعماله والوسائل دائما بسحب مقاصدها، ممكن أن يكون التلفزيون"من أعظم أدوات البناء والتعمير الفكري والروحي والنفسي والأخلاقي و الإجتماعي، والراديو والصحيفة كذلك، وممكن أيضا أن يكون من أعظم أدوات التخريب والإفساد فهو راجع إلى نوعية ما يتضمنه من مناهج و برامج ومؤشرات" (فتاوی معاصرۃ ار ۶۹۴ دار القلم بیروت) (ٹیلی ویژن ریڈیو، اخبار، اور مجلّہ کی مانند ہے اور یہ تمام چیزیں کچھ مقاصد واہداف کے تکمیل کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں، تم اسے نہ خیر کہہ سکتے ہو اور نہ شر، جس طرح اسے نہ حلال کہہ سکتے ہوں اور نہ مطلق حرام (یعنی یہ بذات خود نہ بھلا ہے نہ برا، نہ حلال ہے نہ حرام) لیکن اس کی حلت وحرمت کا انحصار ان مقاصد پر ہے جن کی تکمیل کے لئے ٹی وی کا استعمال کیا جائے، اور ان پروگراموں پر منحصر ہے جو اس پر نشر کئے جاتے ہیں، اس کی مثال تلوار کی ہے کہ وہ مجاہد کے ہاتھ میں جہاد اسلامی کا ایک زبردست ہتھیار ہے، اور وہی تلوار رہزن وڈاکو کے ہاتھ میں جرائم کا ایک سامان ہے، اور سامان اپنے استعمال، اور وسائل اپنے مقاصد کے اعتبار سے حلال وحرام ہوتے ہیں، معاشرہ کی تعمیر اور فکری، روحانی، نفسیاتی، اخلاقی واجتماعی ترقی وتربیت کے لئے ٹیلی ویژن ایک زبردست ومؤثر وسیلہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے، یہی ریڈیو وصحیفہ کا معاملہ ہے، اور ٹیلی ویژن بگاڑ وفساد اور تخریب کاری کا بھی بہت بڑا سامان ہوسکتا ہے، اس کا مدار اس کے پروگرام، مقاصد اور استعمال پر ہے)۔

۲-شیخ محمد الشعروای:

عالم عرب کے معروف صاحب قلم، اور علوم دینیہ کے شناور عالم دین شیخ شعراوی کا فتوی ہے: اللہ تعالی کے پیدا کردہ بہت سارے آلات کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ حلال ہیں یا حرام، مثال کے طور پر" چاقو" ہے، ہم اس کو حلال یا حرام نہیں کہہ سکتے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم اس کا استعمال کس مقصد میں کرتے ہیں؟ دراصل اہم چیز اس کا استعمال اور اس میں

انسان کا رول ہے، یہی حال ٹی وی کا ہے کہ اس کو حلال یا حرام نہیں کہہ سکتے ہیں، مگر اس میں آدمی کی تحریک اور اس کا رول وہ عمل ہے جس کو حلال یا حرام کہا جاتا ہے (الفتاوی۔ کل ما یہم المسلم فی حیاتہ ویومہ وغدہ، ص ۴۰۵، از الشیخ محمد الشعراوی، مکتبۃ القرآن)۔

۳- شیخ احمد محمد عساف:

"سینما، ٹیلی ویژن، ریڈیو توجیہ وترفیہ کے زبردست آلات ہیں، اور دیگر تمام آلات کی طرح اس کا معاملہ ہے، اس کا استعمال خیر میں کیا جائے یا شر میں، بذات خود اس میں کوئی شناعت نہیں، اور نہ کوئی حرج ہے، اس کی حلت وحرمت کا مدار انسان کے اس کے استعمال پر منحصر ہے، اور سینما یا ٹیلی ویژن کے پردہ (Screen) پر پیش کئے جانے والے پروگرام، فسق وفجور اور جنسی بے راہ روی سے پاک ہوں اور اسلامی عقائد وشریعت اور اس کے آداب سے متصادم نہ ہوں تو بہت اچھی چیز ہے، لیکن جنسی فلمیں جو اندرونی جذبات کو برانگیختہ کریں، بے راہ روی وفسق وفجور پر آمادہ کریں، جرائم پر ابھاریں، الحادی افکار ونظریات کی طرف دعوت دیں، جیسا کہ آج ہو رہا ہے، تو یہ حرام ہے، اور کسی مسلمان کے لئے اس کا دیکھنا اور اس کی تشجیع وتائید کرنا جائز نہیں ہے (الحلال والحرام فی الاسلام از شیخ محمد عساف، ص ۲۵۳، دار احیاء العلوم بیروت)۔

۴- شیخ محمد عبداللہ الخطیب:

"ٹیلی ویژن بہت سی مفید ودیگر بہت سی ممنوع وحرام چیزیں (پروگرام) نشر (پیش) کرتا ہے، تو مفید چیز کو دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں، مثلاً قرآن کریم کی تلاوت، اس کی تفسیر، اسلامی کانفرنسیں، ثقافتی پروگرام اور معلومات عامہ جو انسان کے لئے نفع بخش ہوں، اور اس کی صلاحیت میں اضافہ کریں، یہ اور اس جیسی دوسری چیزیں، تو ان کے دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لیکن گانے اور اس کے پس پردہ دیگر چیزیں، جیسے عریانیت، مرد وزن کا اختلاط، رقص وسرور، گھٹیا روایات، سطحی فلمیں اور ایسی سیریل جو وقت اور عمر کو ضائع کرتے ہوں اور انسان کو اس کی ذمہ داریوں سے غافل کریں، تو وہ ناجائز ہیں، اور شرعاً کسی مسلمان کے لئے اس کے قریب پھٹکنا تک جائز نہیں ہے (فتاوی حول الدین والدنیا فی قضایا المسلم المعاصر ۱ر ۱۳۲، دار التوزیع والنشر الاسلامیہ، قاہرہ)۔

ریڈیو اسٹیشن کا قیام:

ریڈیو خبر رسانی اور اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، البتہ اس میں تصویر نہیں ہوتی، اور یہ اتنا عام ہو چکا

ہے کہ ہر گھر میں، چائے خانہ وہوٹل میں، سڑک میں، شاہراہ عام میں موجود ہے، کسان اپنے کھیت میں، بدوی گاؤں میں اور معلم ومتعلم ہوسٹل وتعلیم گاہوں میں، دیگر ملازمین اپنے پیشہ میں مصروف ہیں، لیکن ریڈیو ساتھ ہے، وہ نہیں چھوٹتا، اور بذات خود اس میں کوئی شناعت وخرابی نہیں ہے، اس لئے حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید، اور ان کے ناپاک مسائل کی کاٹ اور روک تھام کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ اس دور میں اس کا استعمال نہایت ضروری ہوگیا ہے، اور حالات اس کے متقاضی ہیں کہ باطل کی یلغار سے نبردآزما ہونے کے لئے وہی ہتھیار اختیار کریں جو باطل کے پاس ہے، اور گذشتہ دنوں میں جب ریڈیو کا عام استعمال ہونے لگا، اور یہ بہت زیادہ عمومیت اختیار کرگیا تو اکابر علماء نے ریڈیو کے ذریعہ دینی تقاریر وخطابات، قرآن کریم کی تلاوت، اور علمی پروگرام نشر کرنے اور سننے کی اجازت دی اور ترغیب دلائی اور بذات خود اس میں عملی طور پر حصہ لیا، اور جیسا کہ آج کم وبیش دنیا کے اکثر مسلم اور جمہوری سیکولر ممالک میں علماء اسلام اس سے گاہے بہ گاہے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔

ٹی وی اسٹیشن کا قیام:

ٹیلی ویژن سحر انگیز موثر آلہ ہے، یہ بیک وقت انسان کی دو حسی قوتوں آنکھ اور کان دونوں کو مشغول کرتا ہے، گھر کے تمام افراد بچے، جوان، بوڑھے، مرد وعورت سبھی ایک ساتھ دیکھتے ہیں، فلم، ڈرامے، کھیل کود کے پروگرام، تاریخی و مذہبی سیریل سبھی پیش کئے جاتے ہیں، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کروڑوں افراد تعلیم سے کورے اور غربت وافلاس کی بنا پر کھلے آسمان کے نیچے زندگی بسر کرتے ہیں، جسم چھپانے کے لئے لباس، پیٹ بھرنے کے لئے کھانا وغیرہ میسر نہیں ہے، وہاں کا حال یہ ہے کہ فی ہزار ۶۴ ٹیلی ویژن پائے جاتے ہیں، مغربی اور ترقی یافتہ ممالک میں تو اس کا استعمال بہت ہے، یہاں تک کہ ٹی وی کے پرائیویٹ چینل قائم کرنے کی اجازت ہے، لیکن ان کا استعمال غلط مقاصد کے لئے ہورہا ہے، اس لئے وہاں ضرورت ہے کہ حکومت کی اس اجازت کا فائدہ اٹھایا جائے، بس اس میں کچھ کانٹ چھانٹ کرکے نئی روح اور نیا قالب تیار کرنا پڑے گا، ٹی وی اسٹیشن کے قیام ونظم کی تو اجازت ہے، مگر اس میں پروگراموں کے سلسلہ میں یہ شرائط ملحوظ رہیں کہ جن چیزوں کا دیکھنا یا سننا ٹیلی ویژن کے بغیر جائز ہے، انہیں چیزوں کے نشر کی اجازت ہوگی، جیسے تقریر، جغرافیائی نقشے، اسلامی کانفرنسوں کی روداد، جنگی سازوسامان کی نمائش و دیگر بہت سے جائز پروگرام لیکن جن چیزوں کا اس (ٹیلی ویژن) آلہ کے بغیر دیکھنا وسننا مباح نہیں ہے ان کا اس میں نشر کرنا، دکھانا اور دیکھنا سب ناجائز وحرام ہوگا، مثلاً جاندار کی تصویر، ہیجان انگیز عریاں وفحش مناظر، کہ ان کا (ان آلات ٹیلی ویژن کے بغیر) ویسے دیکھنا وسننا درست نہیں ہے، تو ٹیلی ویژن میں ایسے پروگرام دکھانا جس میں جاندار (انسان ہو یا جانور) کی تصویر سے پہلے یہ کیمرے، ویڈیو کیمرے کے ذریعہ محفوظ کرلی جائے،

وہ قطعاً حرام ہے، البتہ محفوظ کئے بغیر مثلاً ڈائریکٹ پروگرام ٹیلی کاسٹ ہورہا ہوتو اس میں تصویروں کے دکھانے میں کوئی قباحت نہ ہونا چاہئے، کہ یہ کوئی تصویر نہیں ہے، یہ بعینہ آئینہ کی مانند ہے یا ایسے ہی ہے جیسے آپ براہ راست دیکھیں، خلاصۂ کلام محرمات سے اجتناب کرتے ہوئے ٹیلی ویژن پروگرام نشر کرنا، اور ٹی وی اسٹیشن کا قیام درست ہے۔

علمی وفنی، اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا:

دینی، اخلاقی، تربیتی، علمی وفنی معلومات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، اور ان کی اشاعت، جس کا مقصد اسلامی علوم وفنون کی ترویج، نیز عصری علوم سے واقفیت، اور اسلام کا پیغام ہر فرد بشر تک پہنچانا ہو، اور اسلام کی دعوت وتبلیغ مقصود ہو. تو اس طرح کے کیسٹ تیار کرنا درست ہی نہیں بلکہ آج کی علمی دنیا میں جہاں ان کی افادیت واہمیت بہت محسوس کی جارہی ہے، یہ ایک دینی ضرورت اور مصالح دین اور حکمت تبلیغ ہوگی، جس کی مادی والحادی دنیا میں حوصلہ افزائی ہونی چاہئے، اور یہ ایک مستحسن قدم ہوگا، اب چاہے وہ کیسٹ ،ٹیپ رکارڈ کے لئے ہو یا ویڈیو کیسٹ ہو یا سی، ڈی وسافٹ ویر وغیرہ ہو۔

انٹرنیٹ سے دینی تعلیم کی نشر واشاعت:

انٹرنیٹ کیا ہے؟(Internet) اصل میں افراد اور اداروں کے درمیان رابطہ کا ایک عالمی جال ہے، جو پوری دنیا میں پھیلا ہوا ہے، بالفاظ دیگر یہ ٹیلی فون لائن کے ذریعہ آپس میں مربوط کمپیوٹروں کا ایک بین الاقوامی نظام ہے جو کسی جال کی مانند پورے کرۂ ارض پر پھیلا ہوا ہے، یہ نظام جدید ابلاغی ٹکنالوجی کا شاہکار ہے، اور اس کی وجہ سے دور دراز مقامات سے سکنڈوں میں رابطہ کیا جاسکتا ہے، یہ معلومات کا ایک طوفان ہے جس کے آگے بند باندھنا بہت مشکل بلکہ تقریباً ناممکن ہے، اس حقیقت سے انکار نہیں کہ انٹرنیٹ کے خاصے فائدے ہیں، مگر اس کے تاریک پہلوؤں سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

انٹرنیٹ پر عیسائیت، یہودیت، ہندوازم، لادینیت اور (اسلام کے علاوہ) دیگر مذاہب کے بارے میں معلومات، خدمات دستیاب ہیں، اسلام کے نام پر تا حال جو بین الاقوامی سروس موجود ہے اس کے پس پردہ قادنیت کا فروغ وتبلیغ جیسے مذموم عزائم پوشیدہ ہیں (ماخوذ دعوت عزیمت اکتوبر ۹۶ بشکریہ الفاروق کراچی)۔

لیکن سوال یہ ہے کہ انٹرنیٹ سے ایک شخص اپنے گھر کے ایک کونے میں بیٹھ کر انٹرنیٹ کے نظم میں کسی بھی فکر وخبر کو داخل کر کے پورے عالم میں پھیلا سکتا ہے، اور یہ ایک خالص سائنسی اختراع ہے، اور اس کا مقصد متعین کرنا اس سے کام لینے والے کی ذمہ داری ہے، دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا، اور اس میں صحیح ومستند اسلامی معلومات پر مشتمل لٹریچر داخل کرنا تا کہ اپنے وبیگانے بھی اسلام سے متعارف ہوں، اور اس پر ایمان ویقین ان کو حاصل ہو، درست وجائز ہے، قباحت

ونا جائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، بس شرط یہ ہے کہ جن اشیاء وامور کو شریعت میں حرام قرار دیا گیا ہے، ان سے اجتناب ہو۔

انٹرنیٹ سے اسلام کے تعارف اور نشر واشاعت میں استفادہ کے سلسلہ میں قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ ذرائع ابلاغ کے پروفیسر ڈاکٹر عصام عبدالحلیم حشیش نے بڑی تفصیلی وعمدہ گفتگو فرمائی ہے: ''انٹرنیٹ کی تفصیلی ترقی کا ہمیں بغور مطالعہ ودراسہ کرنا چاہئے، اور کس کس میدان میں ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اس کا بھی جائزہ لینا چاہئے، ہمارے بہت سارے معاشرتی، مذہبی، ماحولیاتی، شہری اور فوجی مسائل وامور میں انٹرنیٹ سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

اور جہاں تک اسلام کے تعارف اور اسلامی ثقافت وتہذیب کے تعارف کا مسئلہ ہے تو اس بارے میں سب سے پہلے ہمیں یہ اعتراف کرنا ہوگا کہ بہت سارے معلوم ونامعلوم اسباب کی بنیاد پر دنیا میں اسلام کی شکل وصورت بگڑی ہوئی ہے اور کہیں ادھوری ہے، لہذا تمام امت پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ دنیا میں اسلام کا تعارف کرانے، اس کی شکل وشبیہ کو درست کرنے میں اپنی استطاعت بھر کوشش صرف کرے، خاص طور پر آج انٹرنیٹ کا عظیم الشان دروازہ اس کام کے لئے کھلا ہوا ہے، اس میں آپ جو چیز پیش کریں گے وہی چیز لوگوں کو معلوم ہوگی، لہذا ہمارا دین اسلام عالمی ذرائع ابلاغ کی دست درازی سے محفوظ رہے گا۔ اب مطلوب یہ ہے کہ اسلام کے بارے میں ٹھوس معلومات اچھے ڈھنگ اور فنی طریقہ پر پیش کئے جائیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ آسانی کے ساتھ اس سے استفادہ کر سکیں، یہ بھی واضح ہو کہ اس وقت انٹرنیٹ سے فائدہ اٹھانے والے زیادہ تر اعلی طبقہ کے علمی وفنی لوگ ہیں، لہذا دنیا کے اعلی طبقہ اور علمی حلقہ کے سامنے اسلام کے تعارف کا کام بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے، اسی طرح عالم اسلام، یہاں کی ثقافت وتہذیب اور اطوار وعادات سے متعلق بھی کافی معلومات ومواد انٹرنیٹ سے استفادہ کرنے والوں تک پہنچانا بہت ضروری اور اہمیت کا حامل ہے'' (ماخوذ از ماہنامہ ''ہدایت'' جے پور، دسمبر تا فروری ۹۷-۱۹۹۸ء، بشکریہ الجمع)۔

خلاصہ کلام: ہمیں انٹرنیٹ، ٹی وی، ریڈیو پر کفر کی یلغار کا مقابلہ انہیں ہتھیاروں سے کرنا ہے جو ہمارے مخالفین کے پاس ہیں۔

مختصر تحريري

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا نذیر احمد قاسمی
اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی

۱- مسلمانوں کا ذاتی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا بلاشبہ مباح بلکہ ایک مستحسن اقدام کہلا سکتا ہے، اگر اس کے مقاصد واقعتاً وہی ہوں جو سوال نمبر ا میں درج ہیں یعنی حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور مخالفین اسلام کے مخالفانہ مساعی کی کاٹ، غلط الزام تراشیوں کا سد باب، اور خلاف واقعہ پروپگنڈوں کی روک تھام وغیرہ، ظاہر ہے کہ یہ سارے مقاصد حسنہ ہیں، جس کے ہم سارے مسلمان اپنی اپنی قدرت کے بقدر مامور ومکلف ہیں، اب اگر ان مقاصد حسنہ کے حصول کے لئے ریڈیو اسٹیشن جیسے بے خطر اور تمام شرعی قباحتوں اور منکرات سے کلیۃً خالی موثر ترین ذریعہ ووسیلہ کو اپنانا ہماری استطاعت کے اندر ہو جائے تو زہے قسمت، الغرض ریڈیو اسٹیشن کے قیام میں کسی طرف سے کوئی قباحت نظر نہیں آ رہی ہے۔

۲- شریعت کا تقریباً مسلمہ قاعدہ ہے کہ مقاصد حسنہ کے حصول کے ذرائع ووسائل کو بھی حق ہی ہونا چاہئے، اچھے مقاصد کے لئے غلط اور شرعاً قبیح ومنکر ذرائع کو اپنانا فقہاء امت میں سے کسی فقیہ کے نزدیک جائز نہیں، اگر یہ قاعدہ مسلمہ اور اجماعی ہے اور ہمارے علم کی حد تک یقیناً اجماعی ہے تو اس کی روشنی میں ٹی وی اسٹیشن کے قیام اور پرائیوٹ چینل کے نظم کے مسئلہ پر جب ہم غور کرتے ہیں تو بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ٹی وی اسٹیشن کا قیام بھی حد جواز میں آسکتا ہے بشرطیکہ اس کا استعمال صرف مذکورہ بالا مقاصد حسنہ کے لئے کیا جائے، اور اس کا التزام بھی رکھا جائے کہ گوشت پوست والا زندہ انسان ہی متعلقہ سارے پروگرام کا اناؤنسر رہے۔

کیونکہ اس صورت میں ایک زندہ اور موجود انسان ذی روح کا محض عکس ہی ٹی وی کے پردہ پر نظر آئے گا، جس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں جیسے پانی اور آئینہ کے عکس کا حکم ہے۔

لیکن اگر اس ٹی وی اسٹیشن سے کسی تیار شدہ ویڈیو کیسٹ کو نشر کیا جائے گا تو گرچہ مضامین عمدہ اور حق ہی ہوں گے، مگر اس میں لازماً ایک ذی روح کی تصویر وفلم بھی پردہ پر دیکھنے کو ملے گی، اس لئے اس کو مباح کہنا قابل غور اور لائق بحث ہوگا۔ مقاصد اپنی جگہ یہاں بھی نہایت حسن ہیں، مگر اس کا یہ ذریعہ کیسٹ مقترن بالتصویر المحرمہ ہونے کے سبب قبیح اور شرعاً

منکر ہی کہا جائے گا، اور ہمارے خیال میں اس کا متبادل بے خطر جب ریڈیو اسٹیشن کی شکل میں موجود ہوسکتا ہے تو پھر ویڈیو کیسٹ میں موجود قباحت ومنکر یعنی تصویر حرام کا شمول کیسے گوارا کیا جاسکتا ہے، نہ حد ضرورت میں داخل نہ دائرہ حاجت میں، کہ الضرورۃ تبیح المحظورات وغیرہ قواعد کا بھی سہارا لیا جاسکے۔

ہاں اگر کیسٹ ہی اس طرح تیار کی جائے کہ اس میں متکلم کی تصویر محفوظ وضبط ہی نہ ہو تو پھر اس کے جواز میں بھی کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل وہ کیسٹ تو ضرور تیار کیا جاسکتا ہے جو ٹیپ رکارڈ کے ہوں، مگر ویڈیو کیسٹ جس میں ایک ذی روح کی تصویر محفوظ وضبط ہو جاتی ہے اس کو مباح کہنا مشکل ہے کما مرّ سابقا مفصلا اور یہی حکم ان سارے کیسٹوں کا ہوگا جو ذی روح کی تصویر پر مشتمل ہوگا، آج کی دنیا میں اس کی افادیت کتنی ہی مسلّم ہو جائے مگر "إثمهما أكبر من نفعهما" سے یکسر آنکھ بند کر لینا روا نہیں کہا جاسکتا۔

۴- انٹرنیٹ کے متعلق اب تک جتنا اور جو کچھ ہم نے پڑھا ہے اور جانا ہے اس کی روشنی میں میرا خیال یہی ہے کہ اس انٹرنیٹ کنکشن کے لینے کی اجازت عام طور پر ہر کس وناکس کو دینا ہرگز ہرگز قرین مصلحت نہیں۔

آج مسلم معاشرہ میں بھی عام لوگ شرم وحیا اور اخلاقی قدروں سے جس حد تک عاری ہیں، دینی مزاج اور شریفانہ نفسیات کا جو فقدان ہے، حلال وحرام کے حدود کی رعایت کا جو حال ہے، اور قلوب کے صلاح وفساد کا جو تناسب ہے اس کے تحت یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ بالآخر یہی ہو کے رہے گا کہ جس گھر میں انٹرنیٹ کے ضروری سامان وآلات کمپیوٹر، پرنٹر، ٹیلیفون اور اس کے کنکشن موجود ہو جائیں گے وہ گھر ایک دن عیاشی وفحاشی اور ننگ انسانیت، ننگے ناچ کا تماشا گاہ بن کے رہے گا۔

جب مزاج دینی نہیں، نہ خوف خدا، نہ فکر آخرت اور پھر نفسیات اور دلی میلانات شریفانہ نہیں، شرم وحیا کا دیوالیہ پن اس پر مستزاد تو حدود کی رعایت ہی کیا ہوگی۔ کوئی بھی بٹن دبائے گا اور شرمناک پروگراموں سے بھی ایک حظ حاصل کرے گا، اس لئے سدًا للباب الفتنۃ عوام کے حق میں اسے ناجائز ہی کہنا چاہئے۔

ہاں اگر ان خاص اشخاص وافراد یا تنظیم وادارہ کو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے جن کی دیانت، فکر آخرت اور حلال وحرام کے حدود کی رعایت پر مکمل بھروسہ ہو اور پورا یقین واعتماد ہو کہ یہ لوگ اس کا استعمال محض احقاق حق، ابطال باطل اور اس طرح کے دیگر مقاصد حسنہ ہی میں کریں گے۔

اور عوام وخواص کے اعتبار سے احکام شرعیہ میں فرق واختلاف ایک معروف بات ہے جس کے نظائر کتب فقہ میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی عزیز الرحمن مدنی
دار الافتاء، بجنور

روز اول ہی سے اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف مختلف حربے استعمال ہوتے رہے ہیں، اور تا ہنوز ہو رہے ہیں، عنوان بدلتا رہا ہے مضمون ایک ہی رہا ہے، مسیلمہ کذاب، اسود عنسی، طلحہ بن خویلد اسدی۔ اسود عنسی کی بیوی سجاح، یہ سب اور ان کے بعد ہزاروں ایک ہی گروہ کے ممبران ہیں، خلافت عثمانیہ کے زمانہ میں حضور اقدس ﷺ کے جسد اطہر کو قبر شریف سے نکالنے کی عیسائیوں نے ناپاک کوشش کی تھی جو ناکام رہی، آج بھی اسرائیل کا اور اقوام متحدہ کا وجود اسی مقصد کی سرانجامی کے لئے ہے، اسرائیلی بحریہ کے سربراہ نسلتون نے کہا کہ ہم ایسے منصوبہ پر کام کر رہے ہیں جس کے نتیجہ میں بحر احمر ہمارے ہاتھ میں ہوگا، اور یہ بحر یہودیا بحر اسرائیل کہلائے گا (دین مبین بھوپال اپریل ۱۹۹۹ء)۔

ظاہر ہے بحر احمر پر قبضہ یہود کو مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ سے قریب تر کر دے گا، اس میں جو ان کے ناپاک منصوبے ہوں گے، ظاہر ہے قرآن پاک نے بہت پہلے کہہ دیا ہے:

"لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا" (مائدہ) (آپ عداوت میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ شدید یہود اور مشرکین کو پائیں گے)۔

چنانچہ اسلام اور مسلم دشمنی کے مظاہرے یورپ اور امریکہ کی جانب سے برابر ہوتے رہتے ہیں، امریکہ میں عملاً یہودیوں کی پالیسیاں ہی بروئے کار آتی ہیں۔

ہمارے تفسیری ذخیرہ میں اسرائیلی روایات یہ سب یہودیوں کی کارستانیاں ہیں، خلیفہ ہارون رشید نے ایسے بہت سے زندیقوں کو قتل کر دیا جنہوں نے موضوع روایات گھڑ کر اسلام میں رائج کی تھیں، ملا علی قاری نے تذکرۃ الموضوعات میں اس کا ذکر کیا ہے۔

موجودہ زمانہ میں جدید ذریعہ ابلاغ کے ذریعہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف برابر پروپگنڈہ ہوتا رہتا ہے، اسی کی ایک کڑی انٹرنیٹ ہے، چنانچہ اس ذریعہ ابلاغ کے ذریعہ قرآن پاک میں چار سورتوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور اس کو شائع کیا جا رہا ہے۔

۱-سورۃ التجدید: آیات ۱۵۔

۲-سورۃ الایمان: آیات ۱۰۔

۳-سورۃ المسلمون: آیات ۱۱۔

۴-سورۃ الوصایا: آیات ۱۶ (دین مبین بھوپال اپریل ۱۹۹۹ء)۔

لہذا ہمارے لئے لازم ہے کہ اس کا رد اور توڑ اسی راستہ سے کریں، اس طرح موجودہ زمانہ میں یہ بھی ذریعہ تبلیغ اور جہاد ہے، یاد رہے جہاد بمعنی قتال نہیں ہے، بلکہ باطل قوتوں کی جس طرح سے بھی سرکوبی ہو سکے۔

"واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدو كم وآخرين من دونهم" (الانفال) (اور مہیا کرو جہاں تک ہو قوت اور رباط خیل ڈراؤ اس کے ذریعہ اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی)۔

اس لئے موجودہ زمانہ میں انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع ابلاغ اپنے پاس ہونا ضروری ہیں، چھیڑ خوانی اور جھگڑا کسی سے مقصود نہیں بلکہ اپنے دین کی اشاعت اور تحفظ ہر ایک کا پیدائشی اور قانونی حق ہے۔

جوابات:

۱- جائز ہے، اشاعت دین کے لئے مستحب اور حفاظت دین کے لئے واجب ہے۔

۲- پہلے ہی جواب میں جواب موجود ہے۔

۳- جائز ہے اور بعض حالات میں ضروری ہے، یاد رہے کہ اس قسم کی چیزوں کے استعمال کی اصل اباحت ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حرام چیزوں میں استعمال کی جائیں تو حرام اور معصیت، اور نیک مقاصد کے لئے استعمال کی جائیں تو جائز اور بعض حالات میں عبادت۔

۴- جواب ۳ میں مذکور ہو چکا ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی
مدرسہ احمدیہ ابا بکر پور، ویشالی

اللہ رب العزت نے انسان کے اندر بے پناہ تخلیقی قوتیں ودیعت کی ہیں، ان قوتوں کی وجہ سے روز نت نئے آلات وجود میں آرہے ہیں، یہ آلات اچھے کاموں میں بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں اور برے کاموں میں بھی، ان آلات کا اچھے کاموں کے لئے استعمال اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی صلاحیتوں کا صحیح استعمال اور باعث شکر و امتنان ہے اور ان کا غلط استعمال کفران نعمت، باعث ذلت ونکبت وسبب فتنہ وفساد ہے۔

ریڈیو، ٹی وی، ٹیپ ریکارڈ، ویڈیو کیسٹ، سی ڈی نیز سافٹ ویئر اور انٹرنیٹ ایسے ہی جدید آلات ہیں جنہوں نے بڑے پیمانے پر معاشرہ اور سماج کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے، اور جن میں سے فحاشی، عریانیت، باطل خیالات، غلط افکار کی ترویج اور خدا بیزار سماج کی تشکیل میں مدد لیا جاتا ہے، اور اندھیرے اجالے اس کا غلط استعمال ہو رہا ہے، لیکن یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔

تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ان کی حیثیت ذریعہ علم کی ہے، اور انہیں صحیح افکار و خیالات کی ترویج، علمی وفنی معلومات کی اشاعت، اسلام کی تعلیمات کو عام کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، اور اس میدان میں کام کا بڑا مرقع ہے، اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ آلات ایسے نہیں ہیں جو ناجائز اور غیر مشروع کاموں کے لئے ایجاد کئے گئے ہیں جیسے ستار، ڈھولکی، طبلہ، سارنگی وغیرہ، جن کی ایجاد صنعت، خرید وفروخت اور استعمال کو ناجائز اور حرام کہا گیا ہے۔

ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ عادۃً ان آلات کو لہو ولعب کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، ایسے میں شرعی امور کے لئے ان کے استعمال میں قباحت اور سوء ادب کا ایک پہلو نکلتا ہے، جس کی بنا پر اسے کراہت سے خالی نہیں کہا جاسکتا، لیکن موجودہ سماج کو اپنی تعلیمی وتربیتی جدوجہد کی افادیت کو عام کرنے اور صحیح فکر وعقیدہ کی اشاعت کے لئے اس کی حاجت ہے، لہذا گوارہ کیا جاسکتا ہے۔

۱- اس تمہید سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اس سے بڑھ کر ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے مسلمانوں کا اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا مباح ہے۔

۲- انہیں کاموں کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کے مناسب نظم کرنے کی بھی شرعاً اجازت ہوگی، بشرطیکہ اس کے نفاذ کو یقینی بنایا جائے، جہاں تک ٹی وی کی اسکرین پر تصویر کا تعلق ہے تو اگر متکلم خود اس وقت موجود ہے تو اس کی حیثیت تصویر کی نہیں بلکہ متکلم کے عکس کی ہے، جیسا آئینہ یا پانی میں منعکس ہوتا ہے، اس صورت میں تو جواز میں کوئی کلام نہیں، البتہ اس کے کیسٹ کے استعمال پر اس جہت سے گفتگو کی جاسکتی ہے کہ اس میں متکلم کا عکس نہیں بلکہ تصویر ہے، جو آلات کی مدد سے محفوظ کر لی گئی ہے، اس طرح اس مسئلہ میں تصویر کے جواز اور عدم جواز پر شرعی حکم موقوف ہوگا، جو تصویر کو جائز سمجھتے ہیں اس صورت کو بھی جائز، اور جو تصویر کو ناجائز سمجھتے ہیں وہ اس صورت کو ناجائز قرار دیں گے، احقر کی رائے ہے کہ یہ دوسری صورت بھی ضرورتاً جائز ہونا چاہئے۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا خواہ وہ ٹیپ ریکارڈ ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی نیز سافٹ ویئر وغیرہ، اپنی اہمیت وافادیت کی وجہ سے مباح ہوگا، اور ان کا استعمال درج بالا کاموں کے لئے درست ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ یا اس قسم کے دوسرے ترقی یافتہ نظم کو بھی دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا جائز اور اس کے لئے فکرمندی احقر کے نزدیک امر مستحسن ہے، تاکہ ان ذرائع کے واسطے سے نشر کی جانے والی اسلامی تعلیم سے لوگ اسلام کی سچائی تک پہنچ سکیں۔

تاہم یہ ایک نازک کام بلکہ دودھاری تلوار ہے، جسے انتہائی احتیاط، خشیت خداوندی، اور دینی فکر کے ساتھ اپنانے کی ضرورت ہے، ورنہ شریعت کے معاملہ میں غیر حساس لوگوں سے کوئی بعید نہیں کہ اسے بھی ایک تفریح کا ذریعہ بنا کر دم لیں۔ اندیشے اپنی جگہ لیکن کام کی اہمیت وافادیت کا تقاضہ ہے کہ صالح بنیادوں پر تجربہ ہی کے لئے سہی کام کی داغ بیل ڈالنی چاہئے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی نسیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے، اس کی تعلیمات ہر دور، ہر خطہ اور ہر زمانے کے لئے ہیں، اس کے اصول وقوانین کی روشنی میں ہر عہد کے نت نئے مسائل اور جدید آلات ومشکلات کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے، اور ان مسائل میں امت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دینا اصحاب فقہ وفتاوی کے فرائض میں داخل ہے، فقہ اسلامی کا دامن وسیع اور اس کا دروازہ فکر ونظر اور تحقیق واجتہاد کے لئے ہمیشہ رہتا ہے، اور وہ ایک زندہ اور متحرک قانون زندگی سے عبارت ہے، قرآن کریم میں اجتہاد وتحقیق کی قدر افزائی کرتے ہوئے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے:

"فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم يحذرون" (سورۂ توبہ، ۱۲۲)۔

(سو کیوں نہیں نکلا ہر فرقہ میں سے ان کا ایک حصہ تا کہ سمجھ پیدا کریں دین میں اور تا کہ خبر پہنچائیں اپنی قوم کو جبکہ لوٹ کر آئیں ان کی طرف تا کہ وہ بچتے رہیں)۔

اور نبی کریم ﷺ نے تفقہ کی مدح سرائی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" (اللہ تعالی جس کے ساتھ خیر کا معاملہ فرماتے ہیں تو اسے "تفقہ فی الدین" کی دولت سے سرفراز فرماتے ہیں)۔

یہی وجہ ہے کہ عہد نبوت سے لے کر آج تک تسلسل کے ساتھ ہر دور اور ہر عہد میں ائمہ مجتہدین اور اصحاب فقہ وفتاوی نے فقہ اسلامی کی تطبیق اور جدید مسائل ومشکلات کا حل تلاش کر کے امت کی رہنمائی اور قیادت کا فرض منصبی ادا کیا ہے، اس قسم کے سینکڑوں مسائل ہیں جو "فقہ النوازل" کے نام سے مشہور ہیں۔

ماضی میں حکمت وفلسفہ کا دور دورہ اور غلبہ ہوا اور اسلامی عقائد ونظریات کی تردید وابطال کے لئے اس کا استعمال کیا جانے لگا تو ہمارے علماء راسخین اور ائمہ ہدی نے اسی اسلوب اور منہج پر "فن علم الکلام" کی اساس ڈال کر حکمت وفلسفہ کے ذریعہ اسلام کی عظیم الشان خدمت کا فریضہ انجام دیا۔

ہمارا یہ دور سائنسی انکشافات اور ترقیات کا دور کہلاتا ہے، سائنس وٹکنالوجی اور طب وسرجری کی ترقی کی وجہ سے، بہت سے ایسے مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن کا ائمہ مجتہدین کے عہد میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، اس لئے موجودہ دور کے فقہاء اور اصحاب فقہ وفتاوی کا فرض ہے کہ وہ موجودہ حالات میں فقہ اسلامی کی تطبیق اور مسائل جدیدہ کا شرعی حل امت کے سامنے پیش کریں۔

۱،۲۔مسلمانوں کے لئے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کا حکم:

ریڈیو ایک جدید مواصلاتی آلہ ہے، جس کا استعمال صحیح اور غلط ہر قسم کے کاموں میں کیا جاتا ہے، اس لئے نفس ریڈیو کے استعمال پر حکم نہیں لگے گا، بلکہ اس کے استعمال پر حکم عائد ہوگا، اگر اسے صحیح اور دینی مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے، اور غیر شرعی افعال وحرکات اور فواحش ومنکرات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو تو اس کا استعمال شرعاً درست ہوگا، مثلاً تلاوت، نعت، درس قرآن وحدیث اور وعظ ونصیحت کی خاطر اس کا استعمال۔ اور اگر اسے غلط اور غیر شرعی کاموں میں استعمال کیا جائے تو اس کا استعمال ناجائز قرار پائے گا۔

لہٰذا اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت ایسا ریڈیو اسٹیشن قائم کرے، جس پر مکمل طور پر ان کا کنٹرول اور اختیار ہو اور ہر قسم کے منکرات وفواحش اور ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب سے اجتناب کیا جائے اور اسے صرف جائز کاموں، دعوتی مقاصد اور اسلام کی ترویج واشاعت کے وسیع تر مقاصد کی خاطر استعمال کیا جائے تو اس کی گنجائش ہوگی، بلکہ موجودہ حالات میں جبکہ میڈیا پر دوسری قوموں کا کنٹرول ہے، اور ان آلات کو اسلام کے خلاف استعمال کیا جارہا ہے، ہمارا فرض بنتا ہے کہ ایسا ریڈیو اسٹیشن قائم کریں جن کے ذریعہ اسلام کی تبلیغ اور علوم دینیہ کی ترویج واشاعت کا کام انجام دیا جاسکے، میرے نزدیک ٹی وی اسٹیشن کا بھی یہی حکم ہے۔

آلات جدیدہ کے حکم شرعی کے بارے میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں:

۱۔جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں، جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی وغیرہ، اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو وطرب، ان کی ایجاد بھی ناجائز ہے، صنعت بھی، خرید وفروخت بھی اور استعمال بھی۔

۲۔جو آلات جائز کاموں میں بھی استعمال ہوتے ہیں ناجائز میں بھی، جیسے جنگی اسلحہ کہ اسلام کی تائید وحمایت میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں، مخالفت میں بھی، یا ٹیلی فون، تار، موٹر، ہوائی جہاز، ہر قسم کی جائز وناجائز، عبادت ومعصیت میں استعمال ہو سکتے ہیں، ان کی ایجاد، صنعت وتجارت جائز کاموں کی نیت سے جائز ہے، اور جائز کاموں میں اس کا استعمال بھی جائز ہے، حرام اور معصیت کی نیت سے بنایا جائے یا اس میں استعمال کیا جائے تو حرام ہے۔

۳۔ایسے آلات جو اگرچہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں لیکن عادۃً ان کو لہو ولعب اور ناجائز کاموں ہی

میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں تو ناجائز ہے ہی، جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ کام اگر چہ اپنی ذات میں جائز بلکہ موجب ثواب ہے لیکن جس آلے کو عادۃً لہو ولعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے، اس میں قرآن سننا، قرآن کو لہو ولعب کی صورت دینا ایک قسم کی بے ادبی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، ص ۱۵، ۱۶)۔

اور ریڈیو کے استعمال کا حکم بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

ریڈیو کا استعمال اگر چہ عام حکومتوں اور عوام کی بد مذاقی سے مخرب اخلاق اور غیر مشروع چیزوں میں زیادہ تر کیا جارہا ہے، لیکن خبروں اور دوسری مفید اور جائز معلومات کا درجہ بھی اس میں خاص اہمیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا حکم بھی وہی ہے جو قسم دو کے آلات کا ہے، کہ جائز کاموں میں اس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں میں ناجائز ہے، اور اس کی صنعت وتجارت مطلقاً جائز ہے، بشرطیکہ اپنی نیت جائز کاموں کی ہو، اگر چہ خریدنے والا اس کو ناجائز میں استعمال کرے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، ص ۱۷)۔

۳-انٹرنیٹ:

انٹرنیٹ ایک جدید آلہ ہے، جس کی ایجاد کا مقصد مواصلاتی نظام کو وسعت واستحکام اور اس کے دائرہ کو پھیلانا ہے، اس کے ذریعہ خبروں کی اشاعت اور کسی بات کو عام کرنا بہت آسان ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے ایجاد ہوتے ہی بڑی تیزی کے ساتھ اس کا چلن عام ہورہا ہے، نہ صرف مغربی اور یورپی ممالک میں اس کا شیوع ہورہا ہے، بلکہ ہمارے ملک میں بھی اسے قبولیت عام حاصل ہورہی ہے۔ انٹرنیٹ موجودہ عہد کی پیداوار ہے، اس لئے کتب فقہ وفتاویٰ میں اس کا صراحۃً یا اشارۃً ذکر نہیں ہے، مگر اصول شرع کی روشنی میں اس کا حکم شرعی معلوم کرنا ممکن ہے۔

واضح رہے کہ آلات ووسائل بذات خود مقصود نہیں ہوتے ہیں اور نہ ان کے نفس وجود پر حکم شرعی لگایا جاسکتا ہے، بلکہ حکم کا دارومدار اس کے استعمال پر ہے، اگر اسے صحیح کاموں اور دینی مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے اور ہر قسم کی منکرات اور غیر شرعی حرکات وافعال سے اجتناب کیا جائے تو اس کا استعمال شرعاً درست اور صحیح ہوگا، اور اگر اسے غلط کاموں یا غیر دینی مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے، یا اس کے استعمال میں منکرات وفواحش اور غیر شرعی حرکات وافعال کا ارتکاب لازم آتا ہو تو پھر اس کا استعمال غلط اور ناجائز ہوگا۔

اس لئے میرے نزدیک انٹرنیٹ اور اس قسم کے دیگر ترقی یافتہ نظام کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت اور دینی مقاصد کی خاطر استعمال کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے استعمال سے غیر شرعی کاموں کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی حبیب اللہ قاسمی
دارالعلوم مہذب پور، اعظم گڑھ

یہ امر واقعہ ہے کہ الکٹرونک میڈیا انسانی ذہن وفکر کی تبدیلی میں غیر معمولی طور پر مؤثر ہے، یہی وجہ ہے کہ باطل اپنے نظریات وافکار کی تبلیغ واشاعت کے لئے ایسی چیزوں کو جلدی سے اپناتا ہے تا کہ ان کی تحریکات جلد از جلد اور زیادہ سے زیادہ فروغ پاسکیں، موجودہ دور میں ریڈیو، ٹیپ کے علاوہ ٹی وی، وی سی آر اور انٹرنیٹ سے لوگوں کی دلچسپی بڑی تیزی سے بڑھتی جارہی ہے، خاص طور پر مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں اس کا استعمال کثرت سے کیا جارہا ہے، کیا ایسے وقت میں ان آلات ووسائل کا استعمال دین وملت کی اشاعت وفروغ کے لئے کیا جاسکتا ہے؟ یہ وقت کا ایک اہم سوال ہے۔

یہ بات مسلّم ہے کہ کوئی بھی سائنسی ایجاد بہ ذات خود جائز یا ناجائز نہیں ہوتی، بلکہ اس کے استعمال کی نوعیت اس کو جائز وناجائز بناتی ہے، ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ الکٹرونک میڈیا کی حقیقت محض ایک ذریعہ ابلاغ اور آلہ کی ہے، فی نفسہ ان آلات ووسائل میں کوئی قباحت نہیں، معصیت اور قباحت ان چیزوں میں خارج سے آتی ہے، اس لئے فقہاء کی زبان میں کہا جاسکتا ہے کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ "مالاتقوم المعصیة بعینه" کے قبیل سے ہے، اور وہ اشیاء جن کے عین ونفس میں کوئی قباحت نہ ہو بلکہ قباحت خارج سے پائی جاتی ہو تو اس کا استعمال اس خارجی معصیت کے ارتکاب کے بغیر جائز ہے۔

جیسا کہ لاؤڈ اسپیکر میں فی نفسہ کوئی قباحت نہیں ہے، اس کی حقیقت محض ایک آلہ ابلاغ کی ہے، جس کے ذریعہ متکلم اپنی باتوں کو دور تک پہنچاتا ہے، لیکن اس کا بے جا استعمال کسی کے نزدیک جائز نہیں، ہاں اگر نیک کاموں کے لئے اس کا استعمال کیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، جیسا کہ آج اذان ونماز، تلاوت اور تقریر ووعظ کے لئے عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔

اسی طرح اخبارات ورسائل آج کے دور میں نشر واشاعت کا ایک بہترین ذریعہ ہیں، لوگ اپنی اپنی فکروں کو ان کے ذریعہ بآسانی دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اخبارات کی ذات میں کوئی قباحت نہیں لیکن ان کا غلط استعمال جائز نہ ہوگا، ہاں اگر ان سے دین وملت کی اشاعت مقصود ہو تو جائز ہی نہیں بلکہ امر مستحسن ہوگا۔

اگر سنجیدگی سے غور کیا جائے تو ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ وغیرہ بھی اسی قبیل سے ہے، اس میں قباحت خارج سے آتی ہے، جیسے گانا، باجہ، فلمی ایکٹ جیسے پروگراموں کو سننے کے لئے اس کا استعمال کرنا، لیکن اگر اس کا استعمال مقاصد خیر کے لئے ہو جیسے دین کی نشر و اشاعت، مسلمانوں کو احکامات و مسائل سے آگاہ کرنا اور غیر مسلموں کو دین کی اصلی صورت سے باخبر کرنا، تو جائز ہوگا، کیونکہ یہ ہمیں مان کر چلنا چاہئے کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ یا اس طرح کے دوسرے سائنسی ایجادات پر کافروں کی کوئی اجارہ داری نہیں ہے کہ ان چیزوں کا استعمال صرف وہی لوگ کریں، ان آلات سے صرف وہی لوگ مستفید ہوں اور مسلمان روزمرہ ایجادات وانکشافات کو اچھوت سمجھ کر بھوہی امور کا سہارا لئے گھر بیٹھے منہ تکتے رہیں۔

یہ امر واقعہ ہے کہ جب سے دنیا آباد ہے کسی زمانے میں کسی فن کا اور کسی زمانے میں کسی فن کا عروج رہا ہے، یہ زمانہ منفعت وایجادات کی ترقی وعروج کا ہے، روزانہ نئی نئی حیرت انگیز ایجادات کے مظاہرے ہوتے ہیں، ریڈیو ،ٹیپ کے دور دورے کے بعد آج ٹی وی، انٹرنیٹ کا دور ہے، آئے دن اس کا استعمال بڑھتا جارہا ہے، شہروں اور قصبوں سے تجاوز کرکے اب دیہاتوں میں بکثرت پھیل چکا ہے، گھر گھر خبروں کے ساتھ گانا، بجانا، فلمی ایکٹ جیسے مخرب اخلاق پروگراموں کو سننے کا مرض عام ہوگیا ہے، مرد، عورت، بچے، نوجوان، ہر طبقہ کی دلچسپی عشق کی حد تک پہنچ چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ باطل اپنے نظریات وافکار کی ترویج واشاعت کے لئے ان آلات ووسائل کا سہارا لیتا ہے اور اپنی تحریکوں کو بہت کم وقت میں پوری دنیا میں پھیلا دیتا ہے، سادہ لوح انسان عام طور پر ان چیزوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان پر ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے اور نقصان ہوتا ہے، درحقیقت یہ انسان کے لئے ایک نیا فتنہ اور چیلنج ہے اور نئے چیلنجز کا مقابلہ کرنا ہماری ذمہ داری ہے، قرآن کریم نے دعوت، تبلیغ، تحدیث کا حکم دیا ہے، اس کی صورت متعین نہیں کی گئی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذرائع مختلف زمانہ میں بدلتے رہیں گے۔

کسی کے ذہن میں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ان چیزوں کو اپنانے کی کیا ضرورت ہے، یہ کافروں کا طریقہ ہے ہمارے اسلاف کا نہیں۔

اسلاف نے اپنے زمانہ میں پیدا شدہ فتنوں کا اپنے تئیں بھرپور تعاقب کیا ہے اور نئے نئے چیلنجوں کا مسکت جواب دیا ہے، بحث ومباحثہ کئے، مناظرے کئے، لٹریچر شائع کئے، دلائل وجوابات فراہم کئے، غرض ان سے مقابلہ کی جو صورت ہوسکتی تھی ان تمام صورتوں کو اپنایا۔ سلف کے زمانہ میں جو چیزیں موجود نہیں تھیں ان کے بارے میں سلف کے تعامل سے استدلال غلط ہے، سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں جو سلف کے دور میں نہیں تھیں، اس لئے انہوں نے اس کا استعمال نہیں کیا، اب موجود ہیں اور اب ہم ان کا استعمال کرتے ہیں، عہد نبوی وصحابہ میں ٹریفک کا نظام نہیں تھا، بعد میں سائیکل کا رواج ہوا، پھر بسوں اور ٹرینوں کا اور اب ہوائی جہاز کا، تو کیا ہم ان اشیاء کا استعمال اس لئے ترک کردیں کہ یہ اسلاف کا طریقہ نہیں ہے۔

آج بے شمار مسلمان ایسے ہیں جو مسائل واحکام سے ناواقف ہیں اور انہیں اتنا موقع نہیں کہ دینی اداروں میں جا کر مسائل سیکھیں، ظاہر ہے کہ ایسے اشخاص کو دین سکھانے کا سب سے مفید اور آسان طریقہ یہی ہے کہ ان آلات کے ذریعہ اسلامی پروگرام ان کے گھر تک پہنچایا جائے، مسائل واحکامات سکھائے جائیں تاکہ ہر طبقہ کے لوگ تعلیمات اسلام سے آشنا ہو سکیں، اور ان سائنسی ایجادات سے پیداشدہ نقصانات کا مناسب اور مفید تدارک ہو سکے۔

اسی طرح غیر مسلموں تک سیرت نبوی اور صحابہ کرام و دیگر علماء وصالحین کے واقعات مؤثر طور پر پیش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اسلام کی اصلی صورت ان کے سامنے آسکے، اور یہ بھی تسلیم کر کے چلنا چاہئے کہ سبھی لوگ صرف گانا بجانا سننا چاہتے ہیں ایسا نہیں ہے، بہت سے سلیم الطبع لوگ اپنے ذہنی الجھنوں کا حل چاہتے ہیں، ایسے لوگ ریڈیائی پیغام اور نشریہ کے ذریعہ اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچتے ہیں، مسلمانوں کے لئے موقع ہے کہ مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم کر کے اسلام کی ترویج واشاعت کا کام کریں، محض کچھ وہمی امور کا سہارا لے کر کہ" کہیں ایسا نہ ہو جائے کہیں ویسا نہ ہو جائے" اس کام کو روکنا مناسب نہیں ہوگا۔

بہرحال حاصل بحث یہ ہے کہ:

۱- مسلمانوں کے لئے حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی غرض سے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہے، بشرطیکہ اس کا پورا انتظام علماء کے ہاتھ میں ہو۔

۲- مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی، اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا جائز ہے۔

۳- ...ی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنے کی اجازت ہے۔

۴- انٹرنیٹ یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا شرعاً جائز ہے۔

مذکورہ بالا مقاصد کے لئے ان آلات ووسائل کے استعمال کے جواز میں مخالفت ناگزیر ہے، جیسا کہ لاؤڈ اسپیکر جب شروع میں ایجاد ہوا تھا تو بڑے بڑے صاحب علم وفضل نے اس کی مخالفت کی تھی لیکن جب ابتلاء عام ہو گیا بالخصوص حرمین شریفین میں اس کا استعمال کیا جانے لگا تو بعد میں متفقہ طور پر جواز کا فتوی دیا گیا۔

جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا خورشید احمد اعظمی
رگھوناتھ پورہ، مئو

۱- دین کی اشاعت وتبلیغ، اور اس کی طرف سے دفاع، اور فرق باطلہ کی تردید حسن تدبر اور حکمت کے ساتھ حتی الوسع ہر مسلمان اور دیندار کا فرض ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الدین النصیحة" دین خیر خواہی کا نام ہے۔ اور کسی کے ساتھ سب سے بڑی خیر خواہی یہ ہے کہ اسے ضلالت وگمراہی سے ہٹا کر ہدایت اور فلاح کے راستے پر لگا دیا جائے، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کی دعوت دیجئے۔ لہذا موجودہ دور میں اعلام وابلاغ کے لئے جن ذرائع کا استعمال ہوتا ہے ان کے اختیار کرنے میں کوئی عذر مانع نہیں سمجھ میں آتا، جبکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" ان کے لئے جتنی بھی قوت کی استطاعت ہو مہیا کرو۔

اس لئے مسلمانوں کا خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا، اور اس کا دین کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید، اور ان کے اعتراضات کا دفاع، اور اشکال کے حل کے لئے استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے۔

۲- ٹی وی کا استعمال بھی اب بالکل عام ہو چکا ہے، حالانکہ اس کے نقصانات اس لحاظ سے کہ اس پر مخرب اخلاق پروگرام پیش کئے جاتے ہیں، اخلاقی طور پر بہت زیادہ ہیں، اوقات کا ضیاع، بے حیائی کا عام ہونا، تعلیم اور فرائض میں کوتاہی، یہ وہ نقصانات ہیں جن کا احساس اور تجربہ بھی ایک عام بات ہوگئی ہے، ساتھ ہی ساتھ اس کے نقصانات انسانی صحت پر بھی اثر انداز ہو رہے ہیں، خاص طور سے آنکھوں پر اس کے مضرات انتہائی مدہش ہیں۔

پھر بھی اس کا استعمال چونکہ عام ہے، اس لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا تاکہ اس کے ذریعہ اسلامی تعلیمات واخلاق حسنہ کو عام کیا جائے، یا جو لوگ اس سے ناواقف ہیں انہیں واقف کرایا جائے، اس مقصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا جائز ہونا چاہئے، تاکہ جو لوگ ٹی وی کا استعمال کرتے ہیں اس پروگرام سے فائدہ اٹھا سکیں۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا جائز ہے۔

۴- موجودہ دور میں میڈیا نے کافی ترقی کرلی ہے، مواصلاتی نظام اور وسائل اعلام کی حیرت انگیز ایجادات نے دنیا کو سمیٹ کر ایک چھوٹے سے گاؤں میں تبدیل کردیا ہے، ہزاروں میل دور بیٹھے شخص سے روبرو گفتگو ہوتی ہے، خیالات کا تبادلہ ہوتا ہے، اپنے نظریات کو پیش کیا جاتا ہے، اور دوسروں کے افکار وخیالات اور نظریات سے واقفیت ہوتی ہے۔

اور یہ ایجادات مذہب اسلام کے منافی بھی نہیں ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**ویخلق مالا تعلمون**" اور اللہ تعالی وہ چیزیں پیدا کرتا ہے یا کرے گا جس کو تم نہیں جانتے ہو۔

اور موجودہ دور میں جنگ اور دفاع کے اسلوب بھی بدل چکے ہیں، اب غزو فکری کا دور ہے، اس لئے ان تمام اسباب ووسائل کو اختیار کیا جاسکتا ہے جن کے ذریعہ دشمن کے نظریات سے واقفیت ہو، اور اپنے خیالات وعقائد کو ان تک پہنچایا جاسکے۔

ریڈیو، ٹی وی، اور اسی طرح دیگر ایجادات جن کا استعمال عمومی طور پر ہوتا ہے، اور بظاہر ان کے نقصانات زیادہ معلوم ہوتے ہیں کہ ان اسباب کا استعمال اسلام دشمن عناصر کرتے ہیں، ان پر اخلاق اور ماحول کو خراب کرنے والے پروگرام پیش کرتے ہیں، تو یہ ایک عارضی شے ہے، فی نفسہ ان اشیاء میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی، اگر ان پر اچھے پروگرام پیش کئے جائیں جو تعلیم وتربیت پر مشتمل ہوں تو یہ اشیاء حق کے لئے معین ومفید ثابت ہوسکتی ہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئو

اشاعت حق اور احیاء سنت اور فرق باطلہ اور ضالہ کی تردید اور ان کی خرافات کے ابطال اور ان کی بدعات سیۂ کے استیصال اور ان کی ناپاک مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی نظیریں ہیں، خود اللہ رب العزت نے اپنی کتاب عزیز میں فرمایا ہے:

"واعدوا لهم ما استطعتم من قوة" یعنی اپنی طاقت کا سامان فراہم کرو، اور نبی ﷺ نے فرمایا **"الا إن القوة الرمی"** یعنی تیر اندازی سیکھنا قوت اور طاقت ہے، تو ان دونوں سے اشارہ ملا کہ زمانہ کے بدلنے سے قوت وطاقت کے سامانوں میں تبدیلی آتی ہے، پس عہد نبوی میں طاقت وقوت تیر اندازی اور شہسواری اور تلوار رہی ہے، آج اس موجودہ دور میں اس کے بجائے بم، ایٹم بم وغیرہ طاقت کے سامان ہیں، لہذا آج مسلمانوں کو اپنی طاقت بنائی چاہئے، نبی ﷺ کے عہد مبارک میں اشاعت حق اور کفر وشرک پر تردید اس عہد کے مناسب جو تھا اسے اختیار فرمایا گیا، آج اس موجودہ دور میں یہ آلات جدیدہ وسیلہ وذریعہ ہیں اسلام کے خلاف پرچار کے جیسا کہ مشاہدہ میں ہے، لہذا ان آلات کے ذریعہ اشاعت حق اور فرق باطلہ پر تردید کی جاسکتی ہے، اس نیک مقصد کے لئے ان کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، بلکہ شرعاً جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشاعت حق اور فرق باطلہ پر تردید کے لئے مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہے۔

مصنوعات وایجادات قدیم ہوں یا جدید جن سے انسان کی معاشی فلاح کا تعلق ہے وہ سب اللہ تعالی کی عظیم الشان نعمتیں ہیں جو ان کو عطا ہوئی ہیں۔ عاقل انسان کا کام یہ ہے کہ ان نعمہائے الٰہیہ سے فائدہ اٹھائے اور اس کا شکر گزار ہو اور ادنی شکر گزاری یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ان نعمتوں کو اس کی نافرمانیوں وگناہوں میں صرف نہ کرے اور اس نقطہ کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ جس نے یہ نعمتیں ہمیں دی ہیں وہ ہم سے ان کا حساب بھی لے گا۔

"ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم" (پھر قیامت کے دن تم سے ان نعمتوں کا سوال کیا جائے گا)۔

شریعت اسلام ان ایجادات ومصنوعات میں صرف یہ چاہتی ہے کہ خدا کی ان نعمتوں سے اس کی دی ہوئی عقل کے ذریعہ نئی نئی ایجادیں کریں معاشی آسانیاں حاصل کریں، مگر دو شرطوں کے ساتھ: ایک یہ کہ اس کی عطا کردہ نعمتوں کو اس کی نافرمانیوں میں استعمال نہ کریں، دوسرے یہ کہ عطا کرنے والے منعم حقیقی کو نہ بھولیں۔

عام ریڈیو:

۱- ریڈیو کا استعمال اگر چہ عام حکومتوں اور عوام کی بد مذاقی سے مخرب اخلاق اور غیر مشروع چیزوں میں زیادہ تر کیا جارہا ہے لیکن خبروں اور دوسری مفید اور جائز معلومات کا درجہ بھی اس میں خاص اہمیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا حکم بھی وہی ہے کہ جائز کاموں میں اس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں میں ناجائز ہے، اور اس کی صنعت وتجارت مطلقاً جائز ہے بشرطیکہ اپنی نیت جائز کاموں کی ہو اگر چہ خریدنے والا اس کو ناجائز کاموں میں استعمال کرے۔

۲- مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے تو وہاں اشاعت حق اور فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا اس نیک مقصد کی خاطر اس کی اجازت ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشاعت حق اور فرق باطلہ اور ان کے ناپاک مساعی کی کاٹ کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا خواہ ٹیپ ریکارڈ ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی نیز سافٹ ویئر وغیرہ، شرعاً درست ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مقاصد مذکورہ فی السوال کے تحت کیسٹ تیار کرنا ٹیپ ریکارڈ وغیرہ کے ذریعہ شرعاً درست ہے۔

۴- انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو اس کو دینی تعلیم کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے فکر مندی ونظم شرعاً درست ہوگا، کیونکہ آج کی دنیا اسلام کے خلاف نشر واشاعت کے لئے محاذ بنائے ہوئی ہے تو ہم مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ اس کی کاٹ کریں۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ انٹرنیٹ وغیرہ کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا شرعاً درست ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد عطاء الرحمن مدنی
مرکزی جمعیۃ اہل حدیث ہند، دہلی

۱- اس بدلتی ہوئی دنیا میں ذرائع ابلاغ کے نت نئے طریقے ایجاد ہو جانے کی وجہ سے اب مسلمانوں کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا وقت کی ایک اہم دینی ضرورت ہے۔ اس میدان میں ہم جس قدر تاخیر کریں گے اسی قدر فریضۂ تبلیغ دین وتوضیح مسائل دینیہ کی ادائیگی میں ہم پیچھے رہ جائیں گے۔ مسلم ممالک میں پاکستان اور سعودی عرب نے ریڈیو نشریات کے لئے اسلامیات کی نشست مخصوص کر کے یا مخصوص اسلامی ریڈیو اسٹیشن قائم کر کے گویا فرض کفایہ ادا کیا ہے اور شاید سوڈان نے بھی کچھ ایسا ہی کیا ہوگا۔ بہتر ہے کہ دیگر مسلم ممالک بھی اس میدان میں کسی بھی مناسب طریقے سے حصہ لیں تاکہ باطل اپنے شر پھیلاتے وقت کسی طرح سچائی کا وجود محسوس کر سکے اور دیگر لوگ اس میڈیا سے بھی اسلامی معلومات حاصل کرنے کا موقع پا سکیں۔

۲- ریڈیو کی طرح ٹی وی بھی ذرائع ابلاغ میں سے ایک ذریعہ یا میڈیا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ٹی وی میں آواز سنائی دینے کے ساتھ ساتھ متعلقہ شخص یا چیز کی شکل بھی نظر آتی ہے، تاہم اگر کوئی چاہے تو رویتی بٹن کو درجہ صفر تک گھما کر صرف سنے یا سماعتی بٹن کو درجہ صفر تک گھما کر صرف تصویر وشکل دیکھے۔ جن علماء نے ریڈیو کی اجازت دی ہے شاید ان میں کچھ لوگ ٹی وی کی اجازت دینے کے بارے میں متردد ہیں، کیونکہ اس میں جاندار چیز کی تصویر یا شکل نظر آتی ہے اور شریعت میں تصویر بنانے کی ممانعت آئی ہے، کئی لوگوں نے مجھے مفتی سمجھ کر اس کے بارے میں سوال بھی کیا، میں نے انہیں اس کے شر سے حتی الامکان بچتے رہنے کی شرط پر زبانی اجازت دے دی، لیکن اب تک اس سلسلے میں کسی کو کوئی تحریری فتوی نہیں دیا، آج کا یہ سوال چونکہ انفرادی نہیں ہے، بلکہ اجتماعی ہے اور پورا مسلم سماج و مسلم معاشرت کو سامنے رکھ کر جواب دینا ہے، لہذا اس کا جواب معقول اور عام فہم انداز سے دیا جا رہا ہے۔

☆ ٹی وی میں کسی چیز یا انسان کی جو شکل نظر آتی ہے یہ شکل اس تصویر جیسی نہیں ہے جسے کوئی آرٹسٹ بناتا ہے، جو

اپنے ہاتھوں سے اس تصویر کا جسم اور اس کا چہرا ابھرا بنا کر خلق خدا سے مشابہت پیدا کرتا ہے، ایسے آرٹسٹوں یا مصوروں کے لئے صحیح حدیث میں آیا ہے کہ انہیں قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا (بخاری و مسلم کتاب اللباس)، بلکہ ٹی وی کی یہ شکل اس عکسی تصویر جیسی ہے جو کسی شیشے پر نظر آتی ہے، جس کی تصویر میں انسان کے ہاتھوں سے بنائی ہوئی کوئی بھی چیز نہیں ہوتی، لہذا شیشے کی تصویر میں اور ٹی وی کی تصویر میں خلق خدا سے مشابہت کی کوئی بات نہیں پائی جاتی۔

☆ٹی وی کے اسکرین پر نظر آنے والی شکل و صورت میں اور شیشے کے اسکرین پر نظر آنے والی شکل و صورت میں فرق یہ ہے کہ کسی چیز کی شکل کا عکس جو شیشے پر پڑتا ہے اسے عام لوگ محفوظ نہیں کر پاتے لیکن کسی چیز کی شکل کا عکس جو ٹی وی کے کیمرے پر پڑتا ہے اسے وہ کیمرا کرنٹ کی چھوٹی چھوٹی لہر کی شکل میں محفوظ کر کے اسی کرنٹ کی لہر کو ٹی وی میں بھیجتا ہے جو اسکرین پر اصل شکل و صورت کی طرح نظر آتی ہے، خلاصہ یہ کہ کسی شیشے پر نظر آنے والی شکل میں اور ٹی وی پر نظر آنے والی شکل میں دیگر کوئی فرق نہیں ہے، لہذا شیشہ پر جو شکل دیکھنی جائز ہوگی ٹی وی پر بھی اس کا دیکھنا جائز ہوگا، اور چونکہ ایک بے پردہ و عریاں عورت کو شیشہ پر دیکھنا ناجائز ہے اس لئے اسے ٹی وی پر دیکھنا بھی ناجائز ہے۔

☆خلاصہ یہ کہ غلط، فحش اور اخلاق سوز پروگرام سے بچتے ہوئے ٹی وی کے دیگر مفید پروگراموں کا دیکھنا یا سننا جائز ہے، لیکن ٹی وی کے سلسلے میں ایک افسوسناک بات یہ ہے کہ اس کے پروگرام ایسے لوگ ترتیب دیتے ہیں جو انسانی اقدار اور اسلامی اخلاق کے پابند نہیں، لہذا ٹی وی کے ذریعہ شر بھی پھیلتے ہیں جن سے بہت سارے مسلمان نہیں بچ پاتے، ٹی وی فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں ہے، وہ صرف ایک ذریعہ اور آلہ ہے، اس سے اچھا کام لیا جائے تو لوگوں کی بھلائی ہوتی ہے اور برا کام لیا جائے تو لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے، جس کی مثال ایک چھری جیسی ہے جو فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں، اگر اس سے سیب کاٹ کر کھایا جائے تو وہ مفید ہے اور کسی انسان کا گلا کاٹ دیا جائے تو وہ نقصان دہ ہے، اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس سے بھلائی یا برائی پھیلنے کا ذمہ دار اصل میں وہ ہاتھ ہے جو اس آلہ یا ذریعہ کو استعمال کرتا ہے۔ اگر استعمال کرنے والا ہاتھ صالح ہو تو اس سے ہمیشہ اچھا کام ہی لیا جا سکتا ہے۔

☆ٹی وی کے ذریعہ پھیلنے والے شر سے مکمل طور پر مسلمانوں کو بچانے، اس کے ذریعہ اچھائی پھیلانے اور انسانی و اسلامی نقطہ نظر سے اچھائی و سچائی کی تعلیم و تبلیغ کرنے کے لئے سرکار سے اجازت لے کر اگر مسلمان خود اپنا کوئی ٹی وی اسٹیشن قائم کر لے یا سرکاری ٹی وی اسٹیشن میں پرمیشن لے کر اس میں اپنے اسلامی پروگرام کا نظم قائم کرلے تو یہ بھی اسلام و مسلمانوں کی بہت بڑی خدمت ہوگی، انشاء اللہ۔

۳- تعلیم و تربیت کے لئے کیسٹ، ویڈیو کیسٹ، سی ڈی و دیگر سافٹ ویئر مذکورہ تعلیم و تربیت اور دعوت و تبلیغ کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ذریعہ ثابت ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ آج کی دنیا میں تعلیم ونشرواشاعت کے لئے بہت ہی کارآمد نیا ذریعہ یا نیا سسٹم ہے، اسلام کی صحیح معلومات حاصل کرنے یا دوسروں کو فراہم کرنے کے لئے مسلمانوں کو یہ سسٹم بھی اپنانا چاہئے، لیکن اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے کمپیوٹر کا ہونا اور اسے ملٹی میڈیا بنا کر انٹرنیٹ نظام سے جوڑنا پڑے گا، جو ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے، تاہم یہ بالجملہ بین الاقوامی معلومات حاصل کرنے کا اہم ذریعہ ہے، جو سسٹم لے سکتا ہے وہ ضرور لے اور اس سے فائدہ اٹھائے، اسلامی تنظیموں کو چاہئے کہ اسلام کے بارے میں صحیح معلومات انٹرنیٹ میں داخل کرائیں تاکہ جو مسلمان یا غیر مسلم انٹرنیٹ کے ذریعہ معلومات حاصل کرتے ہیں وہ اسلام کی صحیح معلومات بھی حاصل کرسکیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا عبداللطیف پالنپوری
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، گجرات

۱- مسلمانوں کا خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جس کا مقصد حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ جائز اور مستحسن ہے، بشرطیکہ اس اسٹیشن سے کوئی ناجائز اور شریعت کے خلاف پروگرام نشر نہ ہو، نیز عورت کی آواز میں کوئی پروگرام نشر کرنے اور گانے، میوزک وغیرہ پر پورے طور سے پابندی ہو، ورنہ ناجائز اور ممنوع رہے گا۔

۲- احادیث میں تصویر کشی پر سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ ایک حدیث میں وارد ہے:

"عن مسلم قال كنا مع مسروق في دار يسار بن نمير فرأى في صفته تماثيل فقال سمعت عبد الله قال سمعت النبي ﷺ يقول: إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (بخاری مع فتح الباری ۱۰؍ ۳۱۵)۔

(مسلم سے روایت ہے کہ ہم مسروق کے ساتھ یسار بن نمیر کے گھر میں تھے، مسروق نے ان کے چبوترہ میں کچھ تصویریں دیکھیں تو فرمایا کہ میں نے حضرت عبداللہ سے سنا ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ سب سے زیادہ سخت عذاب میں قیامت کے روز تصویر بنانے والے ہوں گے)۔

نیز ایک دوسری حدیث میں ہے:

"عن عبد الله بن عمر ان رسول الله ﷺ قال: ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم" (بخاری مع فتح ۱۰؍ ۳۱۶)۔

(حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ لوگ جو تصاویر بناتے ہیں قیامت کے روز ان کو عذاب دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ جو صورت تم نے پیدا کی ہے اس میں جان بھی ڈالو)۔

نیز ایک اور حدیث میں ہے:

"عن أبی ذرعة قال دخلت مع ابی هریرةؓ دارا بالمدینة فرای فی أعلاها مصورا یصورّ فقال: سمعت رسول الله ﷺ یقول: ومن أظلم ممن ذهب یخلق کخلقی فلیخلقوا حبة ولیخلقوا ذرة" (بخاری مع فتح)۔

(ابوذرعہ کہتے ہیں کہ میں ابو ہریرہؓ کے ساتھ ایک گھر میں داخل ہوا تو اس کی چھت کے قریب ایک مصور کو دیکھا جو تصویر بنا رہا تھا، ابو ہریرہؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو میری طرح یعنی اللہ کی طرح تخلیق کرنے لگے (وہ کسی جاندار کی تخلیق تو کیا کرتا) ذرا ایک دانہ ایک ذرہ تو بنا کر دکھائے)۔

"عن قتادةؓ قال کنت عند ابن عباسؓ الی قوله حتی سئل فقال: سمعت محمدا ﷺ یقول: من صوّر صورة فی الدنیا کلّف یوم القیامة أن ینفخ فیها الروح ولیس بنافخ" (بخاری مع فتح ۱۰/ ۳۲۳)۔

(حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں کہ میں ابن عباسؓ کے پاس بیٹھا تھا، ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ میں نے محمد ﷺ سے سنا ہے: جو شخص دنیا میں کوئی تصویر (جاندار کی) بنائے گا تو قیامت میں اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس میں روح بھی ڈالے اور وہ ہرگز نہ ڈال سکے گا (تو اس پر عذاب شدید ہوگا))۔

چاروں روایتوں میں تصویر بنانے والوں کو قیامت میں سخت عذاب ہونے کا بیان ہے، اور تصویر کشی صرف اسی کا نام نہیں کہ قلم سے تصویر بنائی جائے یا پتھر وغیرہ کا بت تراشا جائے، بلکہ وہ تمام صورتیں تصویر کشی میں داخل ہیں جن کے ذریعہ تصویریں تیار ہوتی ہیں، خواہ وہ آلات قدیمہ کے ذریعہ ہو یا آلات جدیدہ فوٹو گرافی اور طباعت وغیرہ سے، کیونکہ آلات و ذرائع کی تخصیص ظاہر ہے کہ کسی کام میں مقصود نہیں ہوتی، احکام کا تعلق اصل مقصد سے ہوتا ہے، اس لئے جیسے قلم سے تصویر کھینچنا ناجائز ہے ایسے ہی فوٹو سے تصویر بنانا یا پریس پر چھاپنا یا سانچہ اور مشین وغیرہ میں ڈھالنا یہ بھی ناجائز ہے، ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا چاہے کتنے ہی نیک مقصد سے ہو اس میں تصویر کشی لابدی اور جزو لاینفک ہے، جس پر سخت وعیدیں مذکورہ بالا حدیثوں میں آچکی ہیں، نیز ہزاروں لوگ تصویر دیکھنے کے گناہ میں مبتلا ہوں گے، جن کا سبب ہم بنیں گے، کیونکہ جن تصاویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے ان کا ارادہ اور قصد کے ساتھ دیکھنا بھی ناجائز ہے (مستفاد از جواہر الفقہ، رسالہ التصویر لاحکام التصویر ۳/ ۱۹۷)۔

۳- ٹیپ ریکارڈ کے ایسے کیسٹ تیار کرنا جو تعلیمی وتربیتی مقاصد، علمی وفنی معلومات، اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل ہوں جائز ہے، لیکن ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی وغیرہ جو تصاویر پر مشتمل ہوتے ہیں ان کو تیار کرنا نیز استعمال کرنا دونوں ناجائز ہے۔

۴- انٹرنیٹ میں دینی تعلیمات پر مشتمل مضامین داخل کرکے ان کی نشر واشاعت کرنا جائز ہے، جبکہ مضمون داخل کرنے والا آدمی اپنی تصویر انٹرنیٹ کے ذریعہ نشر نہ کرے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

اسلامی تاریخ کے اولین دور سے اسلامی تعلیمات کی اشاعت وتبلیغ کے لئے دعوت وابلاغ کے تمام موجود ذرائع کا استعمال ہوتا رہا ہے، خواہ وہ سوق عکاظ کی گرم بازاری ہو یا خطابت وشاعری، مجادلہ ومباہلہ ہو یا موعظت حسنہ۔ جب بات سیف وسنان کی آئی تو راہ حق میں خونچکانی سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔ اور جب فارس ویونان کی فکری یلغار ہوئی تو علماء اسلام نے ان علوم کو سیکھ کران کا ترکی بہ ترکی جواب دیا۔ ہاں جب مقاومت ومبارزت کی روح مدھم پڑنے لگی، علوم وافکار پر قدغن لگنے لگی اور سائنٹفک ریسرچ وتحقیق کے میدان میں ہم ابناءِ زمانہ کے مقابلہ سے دست بردار ہو گئے تو اس کا جو انجام ہوا وہ سامنے ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالی کی عطا کردہ عقل کو استعمال کر کے کافر قوتوں نے جو محیر العقول ایجادات کی ہیں ان کا غیر اسلامی استعمال چنداں باعث حیرت نہیں ہونا چاہئے۔ لاؤڈ اسپیکر ہو یا ریڈیو، ٹیلی ویژن ہو یا انٹرنیٹ، ان کی بابت ہمارا شکست خوردہ (Passive) رویہ ماضی میں بھی ہمارے لئے شرمندگی کا باعث بنا ہے اور آئندہ بھی بنے گا، آنے والے طوفان کا مقابلہ ہم شتر مرغ کی طرح ریت میں منہ چھپا کر نہیں کر سکتے، ضرورت اقدامی عمل کی ہے، انٹرنیٹ کی ایجاد نے کرہ ارض کو ایک قریہ بلکہ ایک غرفہ میں بدل دیا ہے، اب ہم اس کی پہنچ سے بھاگنا بھی چاہیں تو شاید ممکن نہ ہو، '' خذ ماصفاودع ماکدر '' کے اصول پر عمل کرتے ہوئے اس کے مضر اثرات سے خود بچتے ہوئے اور اس سے مسلسل بچنے کی تلقین کرتے ہوئے خود اسی کے ذریعہ اس کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہے، اس تمہید کے بعد دیئے گئے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا فرض کفایہ ہے تا کہ اس کے ذریعہ حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی اسلام مخالف مساعی کی کاٹ ہو سکے۔

۲- مذکورہ مقاصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے یا اس کا کوئی نظم بنانے کی نہ صرف یہ کہ اجازت ہوگی بلکہ ایسا کرنا لازم ہے۔ ''وما لا یتم الواجب الابہ فھو واجب''۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، اسلامی ورثہ کی ترویج واشاعت کے لئے سی ڈی اور سافٹ ویئر کا سہارا لینا ازبس ضروری ہے، اور اس کی مخالفت یا اس سے تغافل اہل کفایت کے لئے آخرت میں باز پرس کا سبب بن سکتا ہے۔

۴- انٹرنیٹ اور اس طرح کے دوسرے جدید ترقی یافتہ ذرائع کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے تگ ودو "واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ......" کے حکم میں ہوگا جس طرح یونانی افکار کے مقابلہ کے لئے ایک زمانہ میں ہم نے مدارس کے نصاب میں منطق وفلسفہ کو جگہ دی، آج انفارمیشن ٹکنالوجی (IT) کے عہد میں ضرورت ہے کہ دینی مدارس جو دعاۃ تیار کرتے ہیں اپنے یہاں کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کے کورس کو بھی جگہ دیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ارشد قاسمی
مظاہر علوم وقف، سہارنپور

اسلام کی تبلیغ اور اس کی تعلیمات کی اشاعت امت مسلمہ پر ہر دور میں فرض ہے، رسول اللہ ﷺ نے اپنے دور کے وہ تمام وسائل وذرائع ابلاغ کو اسلام کی خاطر استعمال فرمایا جو اس وقت مہیا تھے، اپنے خطبوں، تقریروں، تنہائی میں گفتگو، مجمع میں خطاب اور وفود اور مکاتیب کا استعمال فرمایا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قیامت تک آنے والے ادوار میں اسلام کی اشاعت کے لئے وہ تمام ذرائع ووسائل اختیار کئے جائیں جو اسلام کی روح اور بنیادی اصول کے خلاف نہ ہوں، یہ تو ایک اصولی بات ہے۔

اب ہم اپنے موجودہ دور کے ذرائع ابلاغ پر نظر ڈالتے ہیں، جو ہمیں ٹی وی، وی سی آر، ویڈیو کیسٹ وغیرہ میں جو منفی رخ نظر آتا ہے وہ ہے تصاویر کا استعمال، جو اسلام کی روح کے منافی ہے، تصویر اور تصویر سازی کے متعلق رسول اللہ ﷺ کے فرامین وعید کی شکل میں موجود ہیں۔ چند یہ ہیں:

"عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول "كل مصور في النار – قال ابن عباس فان كنت لابد فاعلا فاصنع الشجر ومالا روح فيه – متفق عليه " (نقلاً من مشکوٰۃ المصابیح ص ۳۸۶)۔

(حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہر تصویر بنانے والے جہنم میں جائیں گے، ابن عباس نے فرمایا: اگر تمہیں تصویر بنانا ہی ہے تو درخت اور غیر ذی روح کی بناؤ)۔

"عن ابى هريرة رضى الله عنه الصورة الراس، فكل شئ ليس له راس ما ليس بصورة" (معانی الآثار ۲/ ۳۶۶)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ تصویر دراصل سر کی ہے، تو ہر وہ چیز جس میں سر ہی نہیں وہ تصویر نہیں ہے)۔

"او بغير روح لا يكره لانها لاتعبد" (درمختار ۱/ ۲۰۷)۔

(غیر ذی روح کی تصویر مکروہ نہیں ہے اس لئے کہ اس کی پرستش نہیں کی جاتی)۔

"لعن الله الناظر والمنظور" (مشکاۃ) (اللہ نے دیکھنے والے اور جس کو دیکھا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے (اجنبی مرد و عورت))۔

ان احادیث اور فقہی عبارت سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے تصویر کو حرام قرار دیا ہے، یعنی ذی روح کی تصویر کو، غیر جاندار کی تصویر سازی کی گنجائش ہے، اور الضرورات تبیح المحظورات کے تحت بعض استثنائی صورتیں بھی ہیں جیسے پاسپورٹ وشناختی کارڈ وغیرہ کے لئے۔ کہ ان ضرورتوں کے لئے دور حاضر کے مفتیان کرام نے جواز کا فتوی دیا ہے، اور تقریباً متفق علیہ ہے۔

اس مختصر سی تمہیدی تحریر کے بعد پیش نظر سوالات کے جوابات رقم ہیں:

۱-مسلمان کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا حکم:

اہل اسلام خود اسلامی ممالک اور اگر ممکن ہو تو دیگر غیر اسلامی ممالک جن میں ان کی رہائش ہو یا نہ بھی ہو ہر صورت میں حق کی اشاعت اور باطل کی تردید کے لئے اور بھی دیگر گونا گوں مفید و نافع مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کر سکتے ہیں۔

البتہ جو چیزیں شریعت میں ممنوع ہیں ان کی نشر کی اجازت نہیں ہوگی۔

۲-ٹی وی اسٹیشن کے متعلق:

ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کی اجازت اس صورت میں بالکل درست ہوگی جبکہ سارے مناظر براہ راست نشر کئے جائیں اور ان کو فلم میں یا کیسٹ ونگیٹو میں محفوظ نہ کئے جائیں، اور وہ مناظر بھی خالص اسلامی ہوں یا کم از کم ان میں ممنوعات کا دخل نہ ہو۔

یا اگر وہ مناظر جو مصور ہیں اور ان کو محفوظ بھی کیا جا رہا ہے تو کسی ذریعہ سے ان چہروں پر جو ان میں موجود ہیں ایسا کٹ کا نشان لگا دیا جائے جس سے چہرہ نمایاں نہ ہو تا کہ مقطوع الراس کے حکم میں آ کر جواز کی صورت میں داخل ہو جائے۔
اس لئے کہ ٹیلی ویژن پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ دراصل بجلی اور مشین کے ذریعہ لے کر دکھایا جانے والا عکس یا ظل ہے۔ لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو ان اصلی مناظر کا ہے کہ جو ٹیلی ویژن پر پیش کئے گئے ہیں (موجودہ زمانہ کے شرعی مسائل کا حل: مولانا برہان الدین، ص ۱۳۵)۔

دوسری جگہ مولانا برہان الدین صاحب لکھتے ہیں: ''اگر ٹیلی ویژن پر براہ راست ایسے مناظر اور پروگرام پیش کئے جائیں جن کا بغیر ٹیلی ویژن کے بھی دیکھنا جائز ہے تو ایسے پروگراموں اور مناظر کا ٹیلی ویژن پر دیکھنا وسننا جائز ہوگا) (حوالہ مذکورہ، ص ۱۳۶)۔

۳-تعلیمی وتربیتی مقاصد کے لئے کیسٹ تیار کرنا:

الف-تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت علمی وفنی معلومات وتعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا وہ بھی بالخصوص ٹیپ ریکارڈ کے کیسٹ تو اس کے جائز ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے، بلکہ ایسے کیسٹ تو تجارتی مقاصد کے لئے بھی تیار کئے جاسکتے ہیں۔

ب-البتہ ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی وسافٹ ویئر کے سلسلہ میں جواز کی صورت اس وقت ہی ہوگی جبکہ اس میں محفوظ کئے جانے والے مناظر میں ذی روح کی تصاویر نہ ہوں، یا اگر ہوں تو کسی تکنیکی طریقہ سے انہیں "مقطوع الراس" سر کشیدہ کردیا جائے۔

۴-انٹرنیٹ وغیرہ کا اسلامی مقاصد کے لئے استعمال:

الف-انٹرنیٹ کا وہ نظام جو تصویروں سے خالی ہو اس کا استعمال دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کے لئے جائز و درست بلکہ اس وقت مطلوب ہے۔

ب-انٹرنیٹ پر جس وقت طرفین سے گفتگو ہو رہی ہو اور طرفین کی تصویریں بھی آمنے سامنے نظر آ رہی ہوں اور مرد مرد یا عورت عورت کو دیکھ رہی ہو تو یہ صورت بھی جائز ہوگی، اور اگر غیر جنس ہو تو غض بصر کا حکم ہوگا۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقصد کے لئے استعمال

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواڑہ، دربھنگہ

۱۔ تبلیغ دین کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا:

آج سائنس، ٹکنالوجی اور مشینری کے انتہائی ترقی یافتہ دور نے سارے عالم کی مسافتیں سمیٹ دی ہیں، بلکہ نہ کے برابر کردی ہیں کہ آدمی تصور سے بھی کہیں کم وقت میں عالم کے ایک کنارے کی خبر دوسرے کنارے تک اور ایک بات دور دراز تک پہنچ جاتی ہے، اس کے جو وسائل وذرائع ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جارہے ہیں، آدمی تو اپنی ضروریات میں تو کام لیتا ہی ہے اس سے بڑھ کر آج یہ وسائل وآلات اشخاص وجماعتوں وتحریکات کے نظریات وافکار کے فروغ واشاعت کا بہترین ذریعہ بن چکے ہیں، ان نظریات وافکار کو پھیلانے کے لئے پہلے بھی بہت سے ذرائع اپنائے جاتے تھے مگر آج جو سہولتیں ہوگئی ہیں ان کی وجہ سے ان وسائل کا استعمال واستخدام صحیح کم اور غلط زیادہ ہورہا ہے، بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ غلط کے مقابلہ میں صحیح کے لئے بعض ذرائع کا استعمال صفر کے درجہ میں ہیں۔ شرعی نقطۂ نظر سے مسلمانوں کے لئے خود اپنا نجی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کی اجازت ہے، اس میں کوئی عوائق وعوارض حائل نہیں ہے، درحقیقت ریڈیو کی حقیقت ذریعہ ابلاغ اور ایک آلہ کی ہے، جس کے ذریعہ ہم اپنی بات دور دور تک پہنچا سکتے ہیں، جہاں تک نفس ریڈیو کا مسئلہ ہے اس کے ذریعہ اپنی بات دور تک پہنچانے کا سوال ہے اس میں کوئی عیب نہیں ہے۔

دلائل وحجج:

”واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوا الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم“ (سورۂ انفال ۶۰) (اور جس قدر تم سے ہوسکے قوت سے ہتھیار سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے، سامان درست رکھو کہ اس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب جمائے رکھو ان پر جو کہ کفر کی وجہ سے اللہ کے دشمن ہیں اور تمہارے

دشمن ہیں، اوران کے علاوہ دوسروں پر بھی جن کوتم بالتعیین نہیں جانتے ان کو اللہ ہی جانتا ہے اور اللہ کی راہ میں جو کچھ بھی خرچ کروگے وہ تم کو پورا پورا دے دیا جائے گا اور تمہارے لئے کچھ کمی نہ ہوگی)۔

۲-"ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإياي فاتقون ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون" (سورۂ بقرہ/۴۱، ۴۲) (اور مت لو بمقابلہ میرے احکام کے معاوضۂ حقیر کو اور خاص مجھ ہی سے پورے طور پر ڈرو اور مخلوط مت کرو حق کو ناحق کے ساتھ اور پوشیدہ بھی مت کرو حق کو جس حالت میں کہ تم جانتے ہو)۔

"أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" (سورۂ بقرہ: ۴۴)۔

(کیا غضب ہے کہ کہتے ہو اور لوگوں کو نیک کام کرنے کو (نیک کام کرنے سے مراد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانا ہے) اور اپنی خبر نہیں لیتے حالانکہ تم تلاوت کرتے رہتے ہو کتاب کی تو پھر تم اتنا بھی نہیں سمجھتے)۔

تشریح: اس آیت ۴۱ میں اللہ تعالی کی آیات کے بدلے میں قیمت لینے کی ممانعت کا مطلب وہ ہی ہے کہ جو آیت کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کو مرضی اوران کی اغراض کی خاطر اللہ تعالی کی آیات کا مطلب غلط بتلا کر یا چھپا کر لوگوں سے پیسے لئے جائیں، یہ فعل باجماع امت حرام ہے۔ آیت ۴۲ سے ثابت ہوا کہ حق بات کو غلط باتوں کے ساتھ گڈمڈ کرکے اس طرح پیش کرنا جس سے مخاطب مغالطہ میں پڑ جائے جائز نہیں، اسی طرح کسی خوف یا طمع کی وجہ سے حق بات کا چھپانا بھی حرام ہے۔ آیت ۴۴، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ مدینہ کے علماء یہود اپنے اپنے رشتہ داروں کو جو مسلمان تھے نصیحت کیا کرتے تھے کہ تم محمد ﷺ کی پیروی کرتے رہو، اسی آیت ۴۴ میں ان کے اس فعل شنیع پر ملامت کی گئی ہے کہ دوسروں کو تو رسول اللہ ﷺ کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں اور اپنی خبر نہیں لیتے کہ کفر وسرکشی پر ڈٹے ہوئے ہیں (معارف القرآن ۱/ ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ربانی بکڈ پو، دہلی ۱۹۹۴)۔

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ ودیگر ذرائع ابلاغ وغیرہ قائم کرنے کی حقیقی وواقعی مراد اسلام کی ترویج، اشاعت، اذاعت ہے تو بلاشبہ اور بغیر تذبذب وتردد کے ان تینوں کے لئے اپنا نجی اسٹیشن ومراکز قائم کرنا امر مستحسن اور مباح ہے، اللہ تعالی اور رسول اکرم ﷺ کی کلی طور پر سچی تابعداری مقصود ہے، ذاتی غرض وغایت کچھ نہیں ہے تو مباح ہے، اور اگر اس سے اسلام کی آڑ میں اپنی ذاتی غرض وغایت اور مقاصد دنیویہ مقصود ہو تو مکروہ ہے۔

۳-"ولله ما في السماوات وما في الأرض ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى" (سورۂ نجم/۳۱) (اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے وہ سب اللہ ہی کے اختیار میں ہے، انجام کار یہ ہے کہ برا کام کرنے والوں کو ان کے برے کام کے عوض میں خاص طور کی جزادے گا، اور نیک کام کرنے والوں کو ان کے نیک کاموں کے عوض میں جزادے گا)۔

تشریح:

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ ودیگر ذرائع ابلاغ میں بنفس نفیس کوئی سقم اور عیب نہیں ہے

جب مسلمان ان سے اسلامی تہذیب وتمدن، اسلامی تعلیمات وفہیمات، قرآن وحدیث کی تشریحات وتوضیحات، سیر وتاریخ کے واقعات، حمد ونعت کے گلدستہ ترانے چوبیس گھنٹے نشر کرتے رہیں گے تو خودکار طریقے پر یورپ وامریکہ کے سارے فواحش ومنکرات ھباءاً منثوراً ہوجائیں گے۔

۴- حدیث۵۷۰۶: "تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدرة" (کنزالعمال ۳/۱۰۶، مؤسسۃ الرسالہ بیروت لبنان، ۱۳۹۹ھ، ۱۹۷۹ء)۔

(مخلوق کے بارے میں فکر کیا کرو اور خالق کے بارے میں غور وفکر نہ کیا کرو، کیونکہ تم لوگ ان کی قدرت وطاقت کا اندازہ نہ کر پاؤگے)۔

۵- حدیث۵۷۰۷: "تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في الله" (اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں فکر کیا کرو اور ان کی ذات بابرکات میں غور وفکر نہ کیا کرو)۔

عصر قدیم وعصر حاضر کی جمیع انواع واقسام کی اختراعات واکتشافات اور مصنوعات وایجادات سب اللہ تعالیٰ کی نعمت عظمیٰ میں داخل وشامل ہیں، قرآن کریم نے دعوت، تبلیغ، تحدیث کا حکم دیا ہے، لیکن اس کی کوئی صورت وشکل نہیں متعین کی گئی، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ذرائع مختلف زمانہ میں بدلتے رہیں گے، ہم لوگ سائنس وٹکنالوجی دور میں ہیں، ہمیں بھی اسی دور کے آلات اور ذرائع استعمال کرنے ہوں گے تب کہیں جاکر مذاہب باطلہ کا مقابلہ کرسکیں گے۔

۶- "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل" (مسلم ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، مختار اینڈ کمپنی دیوبند ۱۹۸۶ء، شرح معانی الآثار ۲/ ۳۶۱، ۳۶۲، مکتبہ اشرفیہ دیوبند، مسند ابویعلیٰ ۴/ ۱۹۷، دارالمامون، دمشق)۔

(تم میں سے جو شخص اپنے بھائی کو فائدہ پہنچانے کی قدرت وطاقت رکھتا ہے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ ضرور اپنے بھائی کو فائدہ پہنچائے)۔

تشریح:

رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث شریف میں اپنی امت کو پیغام دیا ہے کہ اپنے بھائیوں کی خدمت دینی ہو دنیوی ہو، مالی ہو جانی ہو، ہر طریقہ سے امداد وتعاون کرنی چاہئے، ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ کے ذریعہ مسلمانوں کو مسائل واحکام سے واقف کرانے کے لئے دینی وفقہی مسائل اور پروگرام شائع کرنا، اپنے بھائیوں کی امداد وتعاون کرنے کے مرادف ہے۔

۲-تبلیغ دین کے لئے ٹیلی ویژن اسٹیشن قائم کرنا:

مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے، اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلۂ کار بنا رکھا ہے، وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی دیگر نظم بنانا میرے نزدیک شرعی نظر سے کوئی قباحت وشناعت نہیں ہے۔

اور شریعت کی حدود میں رہ کر مع شرائط تبلیغ دین کے لئے ٹیلی ویژن اسٹیشن قائم کرنا بلاشبہ حلال وجائز ہے، اس کے دلائل الجواب الاول "تبلیغ دین کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا" کے تحت ذکر کیا جا چکا ہے۔

مسلمانوں کے مفاد اور اسلام کی اشاعت واذاعت کی خاطر مسلمانوں کو ان مخصوص مقاصد حسنہ کے لئے اپنا ذاتی ٹی وی اسٹیشن، ریڈیو اسٹیشن، انٹرنیٹ اسٹیشن قائم کرنا جو اشاعت فحشاء ومنکرات سے پاک وصاف ہو بلا تذبذب وتردد کے جائز اور حلال ہے، کیونکہ شریعت مطہرہ کا اصول "سد ذریعہ" بھی ہے اور "فتح ذریعہ" بھی ہے، اگر ٹی وی، ریڈیو، انٹرنیٹ کا استعمال مقاصد خیر کے لئے کرنا مقصود ہے تو جائز ہوگا اور اگر اس کا استعمال معصیت کے لئے ہو تو اگر چہ نفس ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ میں کوئی عیب نہیں لیکن معصیت کا دروازہ روکنے کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا۔

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ کے احکام:

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ کا استعمال اگر چہ عام حکومتوں اور عوام کی بد مذاقی سے مخرب اخلاق اور غیر مشروع چیزوں میں زیادہ کیا جا رہا ہے، لیکن خبروں اور دوسری مفید اور جائز معلومات کا درجہ بھی اس میں خاص اہمیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا حکم فتح ذریعہ اور سد ذریعہ کا ہے کہ جائز کاموں میں اس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں میں ناجائز ہے اور اس کی صنعت وتجارت مطلقاً جائز ہے، بشرطیکہ اپنی نیت جائز کاموں کی ہو، اگر چہ خریدنے والا اس کو ناجائز میں استعمال کرے

(مستفاد سورۂ بقرہ: ۱۹۱، ۱۹۳، سورۂ مائدہ: ۸۷، ۸۸، سورۂ انعام: ۱۰۹)۔

اسلام کی ترویج واشاعت کے لئے حدود شرع میں رہ کر ان تینوں مذکورہ بالا کے لئے مراکز واسٹیشن بنانا جائز ہے، قرآن وحدیث کتب فقہ کی ورق گردانی کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ مفاد اسلام کی خاطر شرعی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی سقم نہیں، میرے نزدیک جائز ہے اور یہ میری ذاتی رائے ہے۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت قرآن وحدیث، فقہ وفتاویٰ، سیرت وسوانح، تاریخ وجغرافیہ، اصول حدیث، اصول تفسیر، اصول فقہ، عقائد، اخلاقیات، معاشرت، معاملات، سیاسیات، اسلامیات کے ہر ہر موضوع کی، حلال وحرام کے ہر ہر موضوع کی، درس وتدریس کے ہر ہر سوالات کے جوابات کی، تجارت، زراعت، اقتصادیات، معاشیات، علمی وفنی

معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر کیسٹ تیار کرنا، خواہ ٹیپ ریکارڈر یا کمپیوٹر، روبوٹ، وی سی آر، سی ڈی، ویڈیو کیسٹ، سافٹ ویر ہوں جب کہ آج کی علمی دنیا میں بھی ان کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے اور ان کا استعمال بڑھتا جارہا ہے بایں وجہ حدودِ شریعت میں رہ کر تمام نشیب وفراز کو سامنے رکھتے ہوئے فتح ذریعہ اور سدِ ذریعہ کا حکم لگا کر جواز کا فتویٰ دیا جائے تو بہتر ہے، آدمی حرام کام کرنے سے بچ جائے گا اور اب توجہ صرف حلال کام کرنے کی طرف ہو جائے گی، ان تمام آلات کو اگر جائز کاموں کے لئے استعمال کیا جائے تو بلاشبہ جائز ہے۔

آلات وایجادات جدیدہ کے احکام:

آلات جدیدہ کے احکام کے سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی نے تفصیلی کلام اپنی کتاب ''آلات جدیدہ کے شرعی احکام'' میں کیا ہے، انہیں کی زبانی ملاحظہ فرمایئے:

۱- ''جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں، جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی، وغیرہ اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو ولعب ان کی ایجاب بھی ناجائز ہے، صنعت بھی، خرید وفروخت بھی اور استعمال بھی۔

۲- جو آلات جائز کاموں میں بھی استعمال ہوتے ہیں، ناجائز میں بھی، جیسے جنگی اسلحہ کہ اسلام کی تائید وحمایت میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں، مخالفت میں بھی، ٹیلی فون، تار، موٹر، ہوائی جہاز، ہر قسم کی جائز وناجائز، عبادت ومعصیت میں استعمال ہو سکتے ہیں، ان کی ایجاد، صنعت، تجارت جائز کاموں کی نیت سے جائز ہے، اور جائز کاموں میں ان کا استعمال بھی جائز ہے، حرام اور معصیت کی نیت سے بنایا جائے یا اس میں استعمال کیا جائے تو حرام ہے۔

۳- ایسے آلات جو اگرچہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں، لیکن عادۃً ان کو لہو ولعب اور ناجائز کاموں ہی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں تو ناجائز ہے ہی، جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ کام اگرچہ اپنی ذات میں جائز بلکہ موجب ثواب ہے، لیکن جس آلے کو عادۃً لہو ولعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے ان میں قرآن سننا قرآن کو لہو ولعب کی صورت دینا اور ایک قسم کی بے ادبی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام ص ۱۵، ۱۶، مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی، مکتبہ رضوان شاہ گنج چوک گلی ستوں والی دہلی-۶)۔

دراصل وی سی آر، ویڈیو کیسٹ، سی ڈی، سافٹ ویر وغیرہ کی ایجاد فواحش ومنکرات کے لئے کی گئی ہے، اس لئے اس کی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے، نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہر وہ چیز جس سے آدم کی اولاد کھیلے یا اس پر فریفتہ

ہو جائے پس وہ باطل ہے سوائے تین چیز کے: (۱) تیراندازی کرنا، (۲) گھوڑے کو سدھانا، (۳) اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرنا (الموسوعۃ الفقہیہ ۵ ۳/ ۷ ۳۳، مطابع دار الصفوۃ الکویت طبع اول ۱۴۱۶ھ، ۱۹۹۵ء)۔

اس حدیث سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ یہ سب چیزیں لہو ولعب میں داخل ہیں، اس لئے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں، لیکن اس کو حرام سے انتقال کر کے حلال کی طرف لے جایا جائے تو بلاشبہ جائز و حلال ہے جیسے شراب حرام ہے، مگر وہی شراب سرکہ کی صورت اختیار کرے تو جائز ہے، میرے نزدیک شرعی حدود میں رہ کر اس پر عمل پیرا ہونا جائز ہے ورنہ حرام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (استحسان سے ثابت کیا جاسکتا ہے، استحسان کی بحث دیکھئے: الفصول فی الاصول ۴/ ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۵۳، امام احمد بن علی الرازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰) طبع دوم الکویت ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۴ء)۔

تبلیغ دین کے لئے انٹرنیٹ اسٹیشن قائم کرنا:

۴- انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو اس کو دینی تعلیمات، اسلام کے احکام یعنی حلال وحرام کے مسائل، عقائد واخلاق کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے کے لئے اگر مسلمان اپنا ذاتی اسٹیشن اور مرکز بنائے، بلا ریب یہ سنہرا کام مفاد اسلام کی خاطر ہی کیا جارہا ہے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، یہ ریڈیو اور ٹی وی دونوں کا کام کرتا ہے، اس کے ذریعہ کسی بات کا عام کرنا اور پھیلانا بہت آسان ہے، اور بہت تیزی سے اس کا مزاج وچلن بڑھ رہا ہے، نہ صرف مغربی ممالک وغیرہ میں بلکہ ہمارے یہاں بھی، اور چونکہ اس کا استعمال شخصی طور پر بھی بہت آسانی سے ہو جاتا ہے، کسی لمبے نظام کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کا غلط استعمال کچھ زیادہ ہی ہو رہا ہے۔ اسلام کے تعارف کے عنوان سے اہل باطل فرقوں نے اپنے نام ومقاصد کا تعارف اس سسٹم میں ڈال رکھا ہے، اور بہت سی الٹی سیدھی باتیں اس کے ذریعہ پھیلاتے ہیں، اس لئے تمام مسلم حکمرانوں اور مسلم تنظیموں اور افراد کو اس بات کی طرف زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے یعنی اپنا ذاتی مرکز قائم کر کے انٹرنیٹ کے ذریعہ حق کا علم بلند کریں اور اس کے واسطے سے صحیح باتیں لوگوں تک پہنچانے کی ضرورت کو اپنی ذاتی ضرورت سمجھ کر انجام دینے کی سعی بلیغ کریں۔

اس کے جواز کی صورت اسی صورت میں ہوگی جب کہ حدود شرع میں رہ کر اس کے تمام اصول وضوابط پر عمل پیرا ہونے کے لئے کوشاں رہیں ورنہ اس کی حرمت علی حالہ برقرار رہے گی۔

انٹرنیٹ اور دیگر آلات جدیدہ

مولانا تنویر عالم قاسمی
اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی

۱- زمانہ تصور سے زیادہ ترقی کر چکا ہے، ہر ایجاد نے پچھلی ایجاد کو پیچھے چھوڑ دیا ہے، ریڈیو، ٹی وی، فون، موبائیل اور سب سے بڑھ کر انٹرنیٹ ایسے آلات ہیں کہ جن کے ذریعہ دنیا کی خبر ایک کونے سے دوسرے کونے تک منٹوں بلکہ سکنڈوں میں پہنچ رہی ہے۔

لہٰذا مسلمانوں کا خود اپنے دینی واصلاحی اور فرق باطلہ کی تردید، اور اسلام پر ہونے والے حملے کا روک تھام اور اس جیسے دیگر مقاصد حسنہ کے لئے ریڈیو اسٹیشن کا قیام جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن اور نعمت خداوندی کی قدر شناسی ہوگی جبکہ ہم مسلمانان ایسے دور سے گذر رہے ہیں کہ جہاں ریڈیو اور ٹی وی کا استعمال افعال غیر مشروع لہو ولعب وغیرہ میں عموماً ہو رہا ہے اور دشمنان اسلام ہمارے مذہب وشریعت اور اس کی تعلیمات کی تصویر غلط ڈھنگ سے پیش کر رہے ہیں، تو اپنے وقت میں مسلمانوں اور خاص طور پر دینی رہنماؤں پر واجب ہو جاتا ہے کہ اسلام کی سچی تعلیمات وہدایات لوگوں کے سامنے لائیں اور اسلام پر ہونے والے شکوک وشبہات کو دور کریں۔

مرسلہ سوال ۳ کے اول شق یعنی ٹیپ ریکارڈ سے تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنے کا حکم مذکورہ بالا جواب سے روشن ہے، اس طرح کے کیسٹوں کے ناجائز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ سے کیسٹ کے ذریعہ تلاوت اور تقریر وغیرہ سننے کے متعلق سوال کیا گیا تو وہ فرماتے ہیں:

"اس مشین پر تلاوت قرآن اور دوسرے مفید مضامین کو پڑھنا اور اس میں محفوظ کرانا جائز ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ جب اس میں پڑھنا جائز ہے، تو سننا بھی جائز ہے شرط یہ ہے کہ ایسی مجلسوں میں نہ سنا جائے جہاں لوگ اپنے کاروبار یا دوسرے مشاغل میں لگے ہوں سننے کی طرف متوجہ نہ ہوں ورنہ بجائے ثواب کے گناہ ہوگا" (آلات جدیدہ کے شرعی احکام/ص ۲۰۷، مطبع مکتبہ سیرت النبی، دیوبند)۔

۲- جو مقاصد ریڈیو میں ہیں اور جن مقاصد خیر کی وجہ سے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز قرار دیا گیا انہیں مقاصد کے پیش نظر ٹی وی اسٹیشن کا جواز اور اس کا استعمال درست ہونا چاہئے، لیکن سوال یہ ہے کہ ٹیلی ویژن کے پردے پر پروگرام اور اس پر واقع ہونے والی تصاویر کی نوعیت اور شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ مانا کہ پردہ پر پروگرام امر مشروع اور امور حسنہ پر مشتمل ہوگا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ ذی روح کی تصویر جائز نہیں گرچہ اس کے عکس میں (جو آئینہ یا پانی وغیرہ میں آ جائے) کوئی شرعی قباحت نہیں، چنانچہ مفتی شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں:

''فوٹو کی تصویر کو بھی عام تصویروں کی طرح شرعاً ناجائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جب تک عکس تھا جیسے آئینہ اور پانی میں ہوتا ہے، اس وقت تک جائز تھا، اور مسالہ کے ذریعہ سے اس کو پائیدار بنایا گیا تو یہی تصویر ہے اور اس طرح پائیدار بنانا تصویر کشی ہے'' (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، ص ۱۲۶، ۱۲۷)۔

ٹیلی ویژن پر عکس اور تصویر دونوں آیا کرتے ہیں، خبر نشر کرتے وقت متکلم بعینہ موجود رہتا ہے، بجلی اور مشینوں کے ذریعہ اس کا عکس پردہ پر آنے لگتا ہے، اور بسا اوقات ویڈیو کیسٹ کو (جس میں انسان کی حرکت اور اس کی تصویر نقش کی جاتی ہے) ٹی وی مشین اور اس کے آلات میں سیٹ کر دیا جاتا ہے، اب انسان کی حرکت اور اس کے الفاظ اور اس کی صورت پردہ پر آنے لگتی ہے، کیا یہ صورت تصویر میں داخل ہو کر ناجائز قرار پائے گی۔

حضرت تھانویؒ بائسکوپ کے پردہ پر خلفاء اسلام، شاہان اسلام اور رہنمایان اسلام کی تصویریں متحرک بولتی الخ...... کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

شریعت اسلامیہ میں جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے، خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، ص ۱۴۸)۔

اس مقام پر حضرت تھانوی (ص ۱۴۸ تا ۱۵۲) پانچ صفحات میں گفتگو فرمائی ہے۔

بہر صورت ایسا ٹیلی ویژن اسٹیشن کا قیام جو دین کی نشر و اشاعت کے لئے ہو اور جس کے پردے پر بعینہ موجود متکلم کا عکس آوے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہونا چاہئے، ہاں اگر پردے پر سارے پروگرام شریعت کے دائرے میں ہوں، کوئی مانع شرعی موجود نہیں، صرف یہ خرابی ہے کہ پردے پر متکلم جو موجود نہیں ہے اس کی تصویر بولنے اور افہام و تفہیم کا کام انجام دے رہی ہے، تو کیا ایسا اور اس طرح کا ٹیلی ویژن پروگرام (جو قبیح لغیرہ یعنی تصویر اور فوٹو پر مشتمل ہے) ناجائز ہوگا؟ اور کیا ضرورت میں داخل کر کے جائز قرار دیا جا سکتا ہے؟ ضرورت ہے کہ سارے علماء و مفتیان کرام اس پہلو پر غور و فکر کریں گے۔

۳- میرے خیال میں مذکورہ پہلو کے جواز یا عدم جواز ہی کے فیصلہ پر سوال ۳ سے متعلق ویڈیو کیسٹ، سی ڈی، اور سافٹ ویئر کا جواب موقوف ہوگا۔

۴- ''انٹرنیٹ'' بے شمار تجارتی وصنعتی بلکہ دنیا میں ہر چھوٹے بڑے بھی قسم کے بے شمار پروگرامس اس میں موجود ہیں، اس طرح انٹرنیٹ نے پوری دنیا کو ایک آفس بنادیا ہے، اس کے ساتھ انسان کی شرپسند طبیعت نے اس کا ایسا استعمال کیا ہے کہ شیطان بھی شرمندہ اور محوحیرت ہے۔

انٹرنیٹ کے تعارف اور اس کے پروگرام کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ مجموعی اعتبار سے انٹرنیٹ عریانی، فحاشی تصاویر بلکہ یوں کہہ لیجئے کہ اس پر شیطانی قبضہ ہے، اس کے مقابلہ میں جائز ومباح پروگرام کم سے کم ہیں۔

کیا انٹرنیٹ اپنی ذاتی ووضعی حیثیت سے آلۂ لہو ولعب ہے یا ایسا نہیں؟ حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے آلات جدیدہ کی تین قسمیں فرمائی ہیں:

۱- جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی، وغیرہ اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو وطرب، ان کی ایجاد بھی ناجائز، صنعت بھی، خرید وفروخت بھی اور استعمال بھی۔

۲- جو آلات جائز کاموں میں استعمال ہوتے ہیں ناجائز میں بھی، جیسے جنگی اسلحہ کہ اسلام کی تائید وحمایت میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں، مخالفت میں بھی، یا ٹیلی فون، تار، موٹر، ہوائی جہاز، ہر قسم کی جائز وناجائز، عبادت ومعصیت میں استعمال ہوسکتے ہیں، ان کی ایجاد، صنعت، تجارت جائز کاموں کی نیت سے جائز ہے اور جائز کاموں میں ان کا استعمال بھی جائز ہے، حرام اور معصیت کی نیت سے بنایا جائے، یا اس میں استعمال کیا جائے تو حرام ہے۔

۳- ایسے آلات جو اگرچہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں لیکن عادۃً ان کو لہو ولعب اور ناجائز کاموں ہی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں ناجائز ہے ہی جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اگرچہ اپنی ذات میں جائز بلکہ موجب ثواب ہے، لیکن جس آلے کو عادۃً لہو ولعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے اس میں قرآن سننا، قرآن کو لہو ولعب کی صورت دینا ایک قسم کی بے ادبی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام ص ۱۵، ۱۶، مکتبہ سیرت النبی، دیوبند)۔

ان تینوں کی قسم میں سے دوسرے قسم میں ''انٹرنیٹ'' کا داخل ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے فی نفسہ وہ مباح اور جائز ہے، آلات لہو ولعب میں سے نہیں، ہاں غلط پروگرام دینے سے غلط اور صحیح ودرست پروگرام دینے سے جائز اور صحیح ہوگا۔

اس میں کوئی کلام نہیں ہونا چاہئے کہ انٹرنیٹ میں اسلام کا تعارف اور اس کی تعلیمات انٹرنیٹ کے ہیڈکوارٹر میں حوالہ کرنا جائز ہوگا۔

کیااس اسلامی تعلیمات کو دیکھنے اور سیکھنے کے لئے "انٹرنیٹ" لگانے کی عام اجازت دی جاسکتی ہے۔ انٹرنیٹ ایسا آلہ کہ جس پر ان امور کا قبضہ ودخل ہے جو شرعاً منکر وحرام ہیں۔ انٹرنیٹ پر اسلامی احکام اور اس کی تعلیمات کے دیکھنے اور اس کے سیکھنے کا نیک جذبہ کیوں نہ ہو پھر بھی اس انٹرنیٹ پر دوسروں کے دیئے گئے پروگرام جو فحاشی وعریانیت پر مشتمل ہے اس سے نہیں بچا جاسکتا، ایک بٹن دبانے سے کئی طرح کے عریانی وفحاشی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے سدا للذریعہ انٹرنیٹ لگانے کی اجازت کسی قیمت پر نہیں دی جاسکتی۔

ہاں اگر یہ معلوم ہو جائے کہ انٹرنیٹ پر دیئے گئے پروگرام اسلامی تعلیمات کی غلط تصویر پیش کرتا ہے، اس کا صحیح تعارف نہیں کرایا گیا ہے، اسلام کی صورت مسخ کر کے پیش کی گئی ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص لوگوں کو ضرورت حفاظت دین کی وجہ سے یہ اجازت ملنی چاہئے کہ وہ انٹرنیٹ لگائیں تا کہ یہ فیصلہ کریں کہ کہاں کہاں پر اسلامی پروگرام کو غلط پیش کیا گیا ہے، تا کہ ابطال باطل اور احقاق حق کے فریضہ کو انجام دیا جاسکے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا نعیم اختر قاسمی سہیلی
جامعہ عربیہ امداد العلوم، مئو

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ اسلام نے قدم بڑھانے، ترقی کرنے، نئی نئی چیزیں ایجاد کرنے اور اسرار کائنات کا پتہ لگانے پر نہ صرف کوئی روک نہیں لگائی بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے اس کی ترغیب بھی دی ہے، بشرطیکہ شرعی حدود کی رعایت کی جائے، مگر مقام افسوس ہے کہ نت نئی ایجادات اور انکشافات میں غیر قومیں تو پیش پیش ہیں اور قوم مسلم ان کی تقلید پر ہی اکتفا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سی مفید اور کارآمد چیزیں ایجاد ہوگئیں تاہم ان کے استعمال کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں کیا گیا، اور مذہبی، معاشرتی، اخلاقی اور روحانی قدروں کی رعایت نہ کی گئی جس کی وجہ سے آج وہ مفید چیزیں بھی مضر بن گئیں اور ان کے اثر سے آج پوری دنیا طبعی بے چینی، اخلاقی گراوٹ، جنسی بے راہ روی اور قتل و غارتگری کی آماجگاہ بن گئی ہے۔

ایک مسلمان جب اس نو ایجاد شی کے مفید اور کارآمد پہلو پر نظر کرتے ہوئے اسے استعمال کرنے کی سوچتا ہے تو اس کی نگاہ اس کے مضرت رساں پہلو پر بھی پڑتی ہے، تو وہ اس سے باز رہتا ہے، اور بطور سدّ ذریعہ اس سے یہی کہا جاتا ہے کہ اس کا استعمال درست نہیں ہے۔

یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ شریعت کے ضمنی قواعد کے تحت ایک اہم قاعدہ ''سدّ ذرائع'' کا بھی ملتا ہے، یعنی ایک چیز فی نفسہ جائز اور مباح ہو مگر کسی مفسدہ کا سبب بننے کی وجہ سے اسے بھی حرام قرار دے دیا گیا ہو، قرآن وحدیث کے بہت سارے احکام کی بنیاد اسی اصل پر ہے، مثال پیش کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ غیر منصوص اور پیش آمدہ مسائل کو سد ذریعہ کے تحت جائز و ناجائز قرار دینے کے لئے فقہاء کرام نے اس اصل پر مبنی احکام منصوصہ میں غور وفکر کرکے سد ذریعہ کے چار درجات بیان کئے ہیں:

۱-جو یقینی طور پر مفسدہ کا سبب بنے، ۲-جو اکثر و بیشتر مفسدہ کا سبب بنے، یہ دونوں درجے بالاتفاق معتبر ہیں، ۳-جو بکثرت مفسدہ کا سبب بنے مگر اکثر نہیں، یہ درجہ مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ کے نزدیک معتبر ہے جبکہ امام مالک واحمد کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں، ۴-جس کا مفسدہ کا ذریعہ بننا نادر ہو، یہ درجہ بالاتفاق معتبر نہیں (اصول فقہ لابی زہرہ ص ۲۷۳)۔

سدِ ذریعہ کے ان چاروں درجات کی روشنی میں یہ ضابطہ نکلتا ہے کہ جس چیز کے اندر خیر کا پہلو غالب ہو وہ جائز اور درست ہے اور جس کے اندر شر اور مضرت کا پہلو غالب ہو وہ ناجائز اور حرام ہے، اور اسی کے متعلق فقہاء کا کہنا ہے کہ "دفع المضرة أولى من جلب المنفعة"۔

اس سے قبل جب ریڈیو اور ٹیپ ریکارڈ کی ایجاد ہوئی تھی تو اس وقت کے علماء نے ابتداءً سدِ ذریعہ کے اسی ضابطہ کے پیش نظر اس کے استعمال کی اجازت نہ دی تھی، مگر جب عامۃ الناس اس میں مبتلا ہوتے ہی گئی اور ان کے اخلاق و کردار میں بگاڑ پیدا ہونے لگا تو انہیں صحیح رخ پر لانے کے لئے علماء نے مناسب سمجھا کہ اسی آلہ کو جو فی نفسہ قبیح نہیں، دینی مقاصد میں استعمال کیا جائے، چنانچہ اسلامی تعلیمات پر مشتمل اور معلوماتی پروگرام ریڈیو اسٹیشن سے نشر کرنے کی اجازت دی، اور عملی طور پر خود اس میں حصہ لیا، تلاوت قرآن اور دینی اور معلوماتی پروگراموں کو کیسٹ میں محفوظ کیا، پھر خود سنا اور دوسروں کو بھی سننے کی ترغیب دی۔

ریڈیو و ٹیپ ریکارڈ کے بعد سائنس نے ترقی کر کے کچھ ایسی چیزیں بھی ایجاد کرلیں جن میں آواز کے ساتھ بولنے والے کی تصویریں بھی سامنے آتی ہیں جیسے ٹی وی اور وی سی آر وغیرہ، ان کے استعمال کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی دینی، اخلاقی، اور جسمانی تباہی و بربادی سے کس کو انکار ہے؟ ان کے مضر اور تباہ کن نتائج کو دیکھتے ہوئے علماء نے اسے ناجائز قرار دیا تھا۔

لیکن اب اہم سوال جیسا کہ سوالنامہ میں بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ کیا جبکہ ٹی وی، وی سی آر وغیرہ گھر گھر عام ہو رہے ہیں اور انٹرنیٹ سسٹم بھی تیزی سے پھیل رہا ہے، اور عوام تو عوام بہت سے خواص بھی (بحیلہ غرض صحیح) اس میں مبتلا ہوتے جارہے ہیں، مزید برآں اسلام دشمن طاقتیں ان آلات کو اپنے دین کی تبلیغ و ترویج کے لئے بھی استعمال کرنے لگی ہیں ان کے ذریعہ اسلام کے خلاف کیچڑ اچھالے جارہے ہیں اور اسلام پر اعتراض کئے جارہے ہیں اور یہ چیزیں استعمال کرنے والے سادہ لوح مسلمان اسلام کے متعلق بدگمانی اور شکوک وشبہات کا شکار ہوکر اسلام کو ہی سلام کر سکتے ہیں، ایسی صورت حال میں ریڈیو اور ٹیپ ریکارڈ کی طرح کیا اسے بھی صحیح رخ دے کر اس میں عملی طور پر حصہ لیا جائے اور دین کے خلاف ہونے والی یلغار کو روکا جائے؟؟

اس مسئلے کو حل کرتے وقت فقہاء کے بیان کردہ ضابطہ "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" اور "يختار أهون الشرين" کو پیش نظر رکھنا چاہئے، اور "أهون الشرين" کو معلوم کرنے کے لئے ضروریات دین کی ترتیب اور مدارج شریعت کو دھیان میں رکھنا ہوگا، ضروریات دین میں سب سے مقدم حفظ دین ہے، پھر علی الترتیب حفظ جان، عقل، نسل اور مال ہے۔

میرا مطلب یہ نہیں کہ ٹی وی وغیرہ کے استعمال کی کھلی چھوٹ دے دی جائے بلکہ حسب ضابطہ "الضرورة تتقدر بقدرها" انہیں ملکوں میں اجازت دی جائے جہاں ان آلات کو محض گانے بجانے اور لہو ولعب ہی کے لئے استعمال نہ کیا جاتا ہو بلکہ سنجیدگی کے ساتھ دینی اور معلوماتی پروگرام سنے اور دیکھے جاتے ہوں اور اپنی ذہنی الجھنوں اور پریشانیوں کا علاج کیا جاتا ہو، یہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ پہلے اسے صحیح رخ دیا جائے، اور ٹی وی اسٹیشن قائم کر کے دینی، اصلاحی اور معلوماتی پروگرام پیش کئے جائیں، بلا صحیح رخ دیئے اس کا استعمال ناجائز ہوگا۔

برصغیر ہندو پاک میں ناچیز کے نزدیک اس کی ابھی ضرورت نہیں ہے، اس لئے یہاں ٹی وی، وی سی آر وغیرہ کا استعمال بطور سدِ ذریعہ ناجائز ہی ہونا چاہئے، "إلا إذا دعت الضرورة إليه"۔ پھر یہ فیصلہ کرنا کہ کن ممالک میں اس کی ضرورت ہے اور کہاں نہیں ہے، یہ محققین اور جہاں دیدہ حضرات صحیح طور پر بتا سکتے ہیں۔

خلاصہ جوابات:

۱- جائز ہے۔

۲- جن ممالک کی یہ صورت حال ہے وہاں جائز ہے، بشرطیکہ حدود شرعیہ کی رعایت کی جائے، مثلا پروگرام پیش کرنے والا مرد ہو، عورتوں کی تصویریں نہ آسکیں، صرف دینی، دعوتی، اصلاحی اور معلوماتی پروگرام ہی پیش کئے جائیں، ان آلات کے استعمال سے پیدا ہونے والے طبی نقصان کو بھی ذہن میں رکھ کر کوئی ضابطہ بنایا جائے وغیرہ۔

۳- جائز ہے البتہ ہندوستان جیسے ممالک میں ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی آر کا استعمال ابھی جائز نہیں۔

۴- جائز ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم
مدرس جامعہ اسلامیہ فیض عام، مئو

انٹرنیٹ، کمپیوٹر اور دیگر آلات جدیدہ مثلاً ریڈیو، ٹیپ ریکارڈ، ٹی وی، وی سی آر، تار، ٹیلی فون، وائرلیس اور فیکس وغیرہ وغیرہ، میں بہت سے آلات جدیدہ کے ایجاد و اختراع اور استعمال کی پیشین گوئی کلام نبوت ﷺ میں صراحۃً یا اشارۃً موجود ہے، خصوصاً میڈیا، ذرائع ابلاغ اور خبر رسانی سے متعلق آلات جدیدہ کے بارے میں متعدد احادیث نبویہ ﷺ وارد ہوئی ہیں، مسند احمد اور ترمذی وغیرہ میں ابو ہریرہؓ اور ابوسعید خدریؓ کی حدیثوں میں بڑی وضاحت کے ساتھ آیا ہوا ہے:

"لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس، ويكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله، ويخبره فخذه بما أحدث أهله بعده" (مسند احمد ۳/ ۸۳-۸۴، الفتح الربانی ۲۴/ ۳۶، سنن الترمذی: کتاب الفتن، باب ماجاء فی کلام السباع)۔

نیز ایک روایت میں ہے: "حتى يخرج أحدكم من أهله فيخبره نعله أو سوطه أو عصاه بما أحدث أهله بعده" (مسند الامام احمد ۳/ ۸۹، الفتح الربانی ۲۴/ ۵)۔

اور ایک دوسری روایت میں ہے: "قد أو شك الرجل أن يخرج فلا يرجع حتى تحدثه نعلاه وسوطه بما أحدث أهله بعده" (مسند الامام احمد ۲/ ۳۰۶)۔

مسند احمد، بخاری اور مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں "ويفشوا القلم" کے لفظ سے صحافت کی گرم بازاری کی طرف اشارہ ملتا ہے (الاشاعۃ لاشراط الساعۃ للبرزنجی ص ۴۷)۔

حذیفہ بن الیمانؓ اور امیر المومنین علی بن ابی طالبؓ کی روایت میں "وكثرت خطباء المنابر" یا "وتكثر خطباء المنابر" کے لفظ سے سمعی و مرئی ذرائع ابلاغ کی ترویج و اشاعت پر روشنی ڈالی گئی ہے (الاشاعۃ ص ۴۷)۔

میڈیا کے اسی ترقی یافتہ دور میں ہر طرف سے یہی آواز سنائی دے رہی ہے کہ اب دنیا سمٹ کر ایک گوشہ یا گاؤں

سی رہ گئی ہے، ابن ابی الدنیا، ابن عساکر اور ابن الجزری وغیرہ کی روایت میں "وتزوی الأرض زیا، وتقوم الخطباء بالکذب" کہہ کر اس طرف کھلا اشارہ کر دیا گیا ہے (حوالہ سابق)۔

شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی کے پیش گوئی قصیدہ میں یہ شعر بھی آیا ہوا ہے:

باشی اگر بہ مشرق شنوی کلام مغرب

آید سرود غیبی برطرز عرشیانہ

جو ہر قسم کی قطع و برید اور تصحیف و تحریف کے باوجود ان آلات جدیدہ کے ایجاد و اختراع سے قبل کہا گیا ہے۔

دنیا کے تغیر اور ترقی پذیر حالات میں ان جدید آلات کے استعمال کا کیا حکم ہے؟

اس سلسلے میں واضح بات یہ ہے کہ اسباب اور طریقہ استعمال کے جواز سے ان آلات جدیدہ کا استعمال جائز اور مستحسن ہے، لیکن اگر اسباب اور طریقہ استعمال جائز نہ ہوں تو ان آلات جدیدہ کا استعمال بھی ناجائز، مکروہ یا حرام ہوگا۔

ٹی وی، اور وی سی آر کا استعمال اور اسلامیات اور غیر اسلامیات کی اشاعت کی بحث سے پیشتر تصویر کے جواز اور عدم جواز پر منحصر ہے خواہ مغربی ممالک میں ہو یا اسلامی ممالک میں۔

اگر ان آلات جدیدہ کے استعمال کا مقصد (حقیقی نہ کہ مفروضہ) حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام ہے تو مسلمانوں کو اس طرف پیش رفت کرنا چاہئے اور خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا چاہئے۔

تعلیمی اور تربیتی مقاصد کے تحت مرئی اور غیر مرئی کیسٹ تیار کرنا جائز ہے، کتابوں اور کیسٹوں میں دیرپا اور مفید سے مفید تر کون ہے؟ اسے دھیان میں رکھنا چاہئے، مرئی کیسٹوں کی تیاری کا حکم تصویر کے جواز اور عدم جواز پر منحصر ہوگا۔

انٹرنیٹ یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظام جسے دینی تعلیمات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنایا جاسکے اسے نافذ کیا جانا جائز ہوگا، بشرطیکہ اس کے اسباب اور طریقہ کار اسلامی اصول وآداب سے متضاد نہ ہوں، ارشاد ربانی ہے: "ویخلق مالا تعلمون، وعلی اللہ قصد السبیل، ومنها جائر، ولو شاء لهداکم أجمعین" (سورۂ نحل: ۸، ۹)۔

صحیح اور شرعی مقاصد کے لئے آلات جدیدہ کے استعمال کے جواز کی رائے اختیار کرتے ہوئے راقم الحروف کے نزدیک کچھ ضروری ملاحظات بھی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- دعوتی مقاصد کے لئے آلات جدیدہ کے استعمال کے لئے ایسے مقتدر ماہرین کی ٹیم پیدا کرنا جو اسلامی اصول وآداب سے واقفیت کے ساتھ ساتھ ان کے استعمال کے وقت اسلامی اصول وآداب برتنا بھی جانتے ہوں، اسلامی اپ ٹو ڈیٹ حضرات نہ ہوں۔

۲-دعوتی مقاصد کے لئے ان آلات جدیدہ کے استعمال میں مصارف ومنفعت کی مقدار کا موازنہ بھی کیا جائے، صرف جواز کے فتوی کو استدلال میں نہ لایا جائے۔

۳-آلات جدیدہ اور کلاسیکی طرز دعوت وتبلیغ میں افادیت کا صحیح موازنہ نہ کیا جائے۔

۴-ان آلات جدیدہ کا استعمال اسلامی اداروں اور تنظیموں کی طرف سے کما حقہ کیا جائے، محض شوقیہ یا رعب ودبدبہ قائم کرنے یا زیادہ سے زیادہ فراہمی زر کے لئے نہ کیا جائے۔

۵-معاشرہ اور سماج کے اقتصادی حالات اور اس کے نشیب وفراز کا فرق اور آلات جدیدہ اور ان سے مستفید ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی دھیان میں رکھنا چاہئے کہ اسلامی دعوت وتبلیغ کے لئے "الملاء" اور "مستضعفین" دونوں میں سے کس کا لحاظ زیادہ اور کس کا کم لحاظ کرنے کی ضرورت ہے، ہرقل شاہ روم نے ابوسفیان اور مکی وفد کے سامنے دو ٹوک لفظوں میں کہہ دیا تھا: "وسألتكم: أضعفاء الناس يتبعونه أم أشرافهم؟ فقلتم: ضعفاؤهم، وهم أتباع الرسل" (بخاری ومسلم ومسند احمد وغیرہ)۔

۶-آلات جدیدہ کے قومی استعمال کے لئے مصارف، مد اور طریقہ تمویل کی نوعیت کا تعین کیا جائے، کسی ایسی مد کو استعمال میں نہ لایا جائے جو دوسرے دعوتی کاموں پر پس پردہ اثر انداز ہونے لگ جائے۔

تحریری آراء

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- اگر یہ احتیاط ممکن ہو کہ ایسے ریڈیو اسٹیشن سے کوئی خلاف شریعت کام نہیں لیا جاسکے گا تو اس کا قائم کرنا شرعاً۔ مذکور فی السوال مقصد کے لئے۔ نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و مستحسن ہوگا، مگر عملاً ایسی احتیاط کے وقوع کا تصور نا ممکن سا نظر آتا ہے۔

۲- مذکورہ بالا شرط کے ساتھ۔ مندرجہ سوالنامہ مقاصد کے لئے۔ ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اور اس کا ایسا نظم کرنا جس میں کوئی شرعی محظور لازم نہ آئے شرعاً جائز ہوگا، لیکن یہاں اس بارے میں ایک ضروری بات کی طرف توجہ دلانا بھی ناگزیر معلوم ہو رہا ہے، وہ یہ کہ ٹیلی ویژن پر براہ راست پروگرام پیش کرنا اس طرح درست ہوگا کہ اس میں تصویر نہ لینی پڑے اور نہ عورتوں کو شامل کیا جائے، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی یا اس کے علاوہ اور کوئی خلاف شرع چیز کا ارتکاب کرنا پڑے، تو اس سے دعوت کا کام لینا بھی شرعاً جائز نہ ہوگا، جس طرح گانے بجانے کے ذریعہ کوئی اصلاحی یا دعوتی کام لینا شرعاً درست نہیں (بقاعدہ "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام")۔

۳- ٹیلی ویژن کے حکم سے متعلق اوپر جو شرطیں جواز کی ذکر ہوئیں ان سب کا لحاظ اگر رکھا جائے تو تیسرے سوال میں مذکور اشیاء سے بھی مذکورہ فی السوال مقاصد کے لئے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

۴- اس کا بھی وہی جواب ہے جو اوپر کے دو سوالوں کا، اس فرق کے ساتھ چونکہ انٹرنیٹ میں تصویر کا ہونا اغلب نہیں اس لئے اس سے استفادہ کے جواز کی زیادہ گنجائش نظر آتی ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا قاضی عبدالجلیل
امارت شرعیہ، پٹنہ

ریڈیو، ٹی وی، وی سی آر، ٹیپ اور انٹرنیٹ یا اس قسم کے دوسرے آلات صحیح اور غلط، حلال وحرام ہر قسم کے کاموں کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے، اور عام مشاہدہ بھی ہے۔

اس لئے ان کے استعمال کے اعتبار سے ان پر جواز یا عدم جواز کا حکم ہوگا، یعنی اگر ان کو جائز مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے تو جائز اور کسی ناجائز کام میں ان کا استعمال ہو تو حرام ہوگا۔

ممکن ہے جس وقت ان آلات کی ایجاد ہوئی ہو اس وقت ان کا استعمال محض بطور لہو ولعب ہی ہوتا رہا ہو، اس لئے ہمارے فقہاء نے ان کو رکھنے اور ان کے استعمال کو ناجائز وحرام کہا ہو۔

مگر اب جیسا کہ سوال میں مذکور ہے ان آلات کو دینی مقاصد کے لئے استعمال کرنا نہ صرف یہ کہ ممکن ہوگیا ہے بلکہ حالات کا تقاضا ہے کہ ان کو خیر کے کاموں میں ضرور استعمال کیا جائے، جس میں مذہب اسلام کی نشر واشاعت اور اس پر کئے گئے بے ہودہ اعتراضات کا جواب دینا بھی شامل ہو۔

اس تمہید کی روشنی میں سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا، جس سے مقصد حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کے پھیلائے ہوئے نیز پھیلائے جانے والے فتنوں کا سد باب کیا جاسکے، میرے خیال میں صرف جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن بلکہ ضروری ہے۔

۲- یہی حکم ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کا بھی ہے، تاکہ صحیح مقاصد کے تحت صحیح نظریات کی اشاعت ہوسکے۔

۳- اسی طرح تعلیم وتربیت کے لئے علمی، اخلاقی اور تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا بھی جائز ہے۔

۴- انٹرنیٹ یااس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ طریقہ ہو، دینی تعلیم اور مذہب اسلام کی نشر واشاعت کے لئے استعمال کرنا، نیز اس کے استعمال کا نظم کرنا جائز اور مستحسن ہوگا۔

نوٹ:

واضح رہے کہ جس طرح ہتھیار اپنی عزت وآبرو، جان ومال اور دین وایمان کی حفاظت کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اس کا استعمال ظلم وزیادتی کے لئے بھی ہوسکتا ہے، اسی طرح ریڈیو، ٹی وی اسٹیشن کا قیام دینی مقاصد کی خاطر ہو تو جائز ہوگا، لیکن ناچ گانے دیگر لغویات کی اجازت ہرگز نہ ہوگی ۔اس لئے ان کو قائم کرنے سے قبل ان میں کام کرنے والے افراد کی ذہنی، علمی اور عملی تربیت بھی نہایت اہم اور ضروری ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی محبوب علی وجیہی (رام پور)

۱- مسلمانوں کے لئے ایسے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جس سے علم و دین کی ترقی کا کام لیا جائے جائز ہے، بلکہ فی زمانہ اشاعت دین کی نیت سے ضروری ہے، تاکہ باطل کا مقابلہ کیا جا سکے، مگر اس پر پورا پورا کنٹرول متعلقہ جماعتوں کا ہونا ضروری ہے، تاکہ اس سے فحش گانے اور مخرب اخلاق چیزیں شائع نہ ہوں۔

۲- فی زمانہ ٹی وی وغیرہ سے مغربی ممالک کی طرح مخرب اخلاق اور مذاہب باطلہ کے پھیلانے کا کام لیا جارہا ہے، اگر اس کے برخلاف کوئی جماعت یا فرد اس کے توڑ کے لئے اور تعلیم اور نیکیوں کے پھیلانے کا کام لینے کے لئے ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ کے اسٹیشن قائم کرے یا اس کا نظم کرے تو یہ جائز ہے، شرائط مذکورہ بالا کے ساتھ۔

۳- شرائط مذکورہ بالا کے تحت تعلیمی و تربیتی و فنی تعلیم کے لئے کیسٹ، ٹیپ ریکارڈ یا ویڈیو کیسٹ تیار کرنا جائز ہے۔

۴- شرائط مذکورہ بالا کی روشنی میں انٹرنیٹ ہو یا کوئی اور اس قسم کا آلہ ہو یا آئندہ ایجاد ہو تو اس کا استعمال دینی تعلیم اور تبلیغ اسلام، حسن اعمال و اخلاق کی اشاعت کے لئے جائز اور درست ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی انور علی اعظمی
دارالعلوم مئو

دنیا کے موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں ہے کہ اکیسویں صدی کے مسلمان ان آلات سے اپنے کو زیادہ دیر تک الگ نہیں رکھ سکتے۔ بحیثیت خیر امت ہونے کے مسلمانوں پر دو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، ایک تو ان کے استعمال میں سدھار کی کوشش کی اور دوسرے ان کے ذریعہ پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالہ کی۔ میڈیا پر اسلام دشمن طاقتوں کے قبضہ کی وجہ سے مسلمانوں کو زبردست سیاسی نقصان بھی ہو رہا ہے اور اس کے علاوہ بھی۔

۱- اس لئے ان حالات میں حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کے مساعی کی تردید اور روک تھام کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا میرے نزدیک جائز ہے۔

۲- ان مقاصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اور اس کا کوئی نظام بنانا مثلاً کوئی چینل وغیرہ لینا بھی درست ہوگا، لیکن اس مسئلہ میں ہندوپاک کے علماء کے لئے ایک بڑا مسئلہ تصویر کا ہے، اب تک علماء کی ایک بڑی جماعت جاندار کی تصویر کو جائز نہیں سمجھ رہی ہے، راقم السطور کی رائے میں ایسی تصویر جو ٹی وی سے ہٹ کر دیکھی جا سکتی ہے اور شریعت میں اس کی اجازت ہے ٹی وی پر اسی حد تک اجازت ہوگی، اب ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے والے اور چینل لینے والے علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان کی حدود کی رعایت کریں۔

۳- تعلیمی و تربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا درست ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ وغیرہ کا استعمال مندرجہ بالا مقاصد کے لئے درست ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- سوالنامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان کے پیش نظر حق کے اثبات، باطل کی تردید اور اسلام و مسلمانوں کے خلاف کئے جانے والے پروپگنڈوں کی روک تھام کے لئے مسلمانوں کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا صرف جائز ہی نہیں بلکہ اس وقت کی ایک اہم دینی ضرورت اور ملی فریضہ کی انجام دہی ہے۔

۲- مذکورہ بالا مقاصد کے حصول کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا اگر منکرات سے خالی ہو صرف جائز ہی نہیں بلکہ اہم دینی فریضہ اور ملی ضرورت کی تکمیل ہوگی۔

۳- تعلیمی و تربیتی مقاصد کے تحت محض علمی و فنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا خواہ ٹیپ ریکارڈر ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی اور سافٹ ویئر وغیرہ جائز ہے، اس میں کوئی شرعی قباحت معلوم نہیں ہوتی ہے۔

۴- بلا شبہ انٹرنیٹ ایک آلہ ہے، جس سے اس وقت کی دنیا کام لے رہی ہے، اس کو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو اس کو دینی تعلیمات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنانے اور ہر طرح کے صالح مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی شرعاً اجازت ہوگی۔ ناچیز کے نزدیک مذکورہ تمام چیزوں کے قیام و استعمال میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا شفیق الرحمٰن ندوی
دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

۱- ریڈیو، ٹی وی یا انٹرنیٹ کی حیثیت، محض ایک آلہ اور وسیلہ کی ہے، ان کے استعمال سے صرف نظر کر کے ان پر حلت یا حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، جن مقاصد کے لئے یہ استعمال ہوتے ہیں ان کی روشنی میں ہی ان کے جائز اور ناجائز ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

۲- دین کی نشر واشاعت اور حق کی تبلیغ کے لئے ریڈیو یا ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا انٹرنیٹ کا نظام قائم کرنا، مسلمانوں کے لئے نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا بلکہ مندوب اور مستحسن ہوگا، اور "**اعدوا لهم ما استطعتم من قوة**" کے عمومی مفہوم میں داخل ہوگا۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی جمیل احمد نذیری
جامعہ عربیہ عین الاسلام، مبارکپور

۱- احقر کے نزدیک اشاعت حق اور ابطال باطل کے لئے مسلمانوں کو اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے۔

۲- وہ ممالک جہاں ٹی وی کا استعمال و اشتغال ابتلاء عام کے درجہ کو پہنچ چکا ہو، وہاں ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا نظم کرنا، مذکورہ مقاصد کے لئے درست ہے۔

اس لئے نہیں کہ فی نفسہ ٹی وی یا تصویر کشی جائز ہے بلکہ اس اصول کے تحت کہ کسی چیز کا ابتلاء عام، عموم بلوی یا اس طرح عمومی رواج ہو جانا کہ اس سے بچنا ناممکن ہو جائے، اس چیز میں گنجائش وتخفیف کا سبب ہوتا ہے جیسے طین شارع کی طہارت۔ "عموم البلوی شیوع الحظور شیوعا یعسر علی الکلف معه تحاشیه" (لغۃ الفقہاء، ص ۳۲۲)۔

نیز اگر کسی مسئلہ میں علماء حق کی آراء مختلف ہوں اور مسئلہ منصوص وقطعی نہ ہو، مجتہد فیہ ہو تو بھی اس میں مذکورہ فی السوال حالات گنجائش پیدا کر دیتے ہیں۔ بہر حال احقر کا خیال یہ ہے کہ اس معاملہ میں فقہی اصطلاحات عموم بلوی، ابتلاء عام کی تعریف وتفصیل، اور حدود وشرائط کے تعین کی ضرورت ہے اور انہیں کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کرنا بہتر ہے۔

۳- مذکورہ حالات ومقاصد کے تحت ٹیپ ریکارڈ اور ویڈیو کیسٹ کی بھی گنجائش ہے۔

البتہ احقر سی ڈی اور سافٹ ویئر کو نہ سمجھ سکا کہ یہ کیا چیز ہے؟ اس لئے اس کے بارے میں کوئی رائے دینے سے معذور ہے۔

۴- مذکورہ حالات ومقاصد کے تحت انٹرنیٹ کے لئے فکر مندی اور اس کا نظم احقر کے خیال میں جواز کے دائرے میں آئے گا۔ البتہ اسی قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو تو جب تک اس کے بارے میں پوری معلومات نہ ہو، احقر کوئی رائے دینے سے قاصر ہے۔

نوٹ: مذکورہ آراء وخیالات، محض رائے اور خیال کے درجہ میں ہیں جو ارباب افتاء کے سامنے مزید غور کرنے کے لئے پیش کئے گئے ہیں اور احقر کے خیال میں اس میں بحث وتحقیق کی پوری گنجائش موجود ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام (مئو)

۱- اعلاء کلمۃ اللہ وتردید فرق ضالہ کی خاطر مسلمان خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ خبر دینے والے محتاط اور دین دار ہوں، میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ فی زمانہ اس کی ضرورت بیش از بیش ہے۔

۲- اگر تصویر سے خالی کر کے پروگرام پیش کئے جائیں تو بلاشبہ یہ نیک اور جائز مقاصد ہیں۔

۳- سی ڈی، جو کمپیوٹر کیسٹ ہے یا سافٹ ویئر (جسے دیکھا تو جا سکتا ہے مگر اس کے اندر کی چیز چھو نہیں سکتے) مثلاً کیسٹس، ریل، ان دونوں کے ذریعہ علمی، فنی، اخلاقی وتربیتی مضامین پر مشتمل کیسٹ تیار کئے جا سکتے ہیں۔

۴- ٹی وی کی اعلیٰ قسم انٹرنیٹ ہے، ٹی وی میں تو پروگرام کچھ کا کچھ لگ جاتے ہیں جیسے ریڈیو میں مطلوبہ خبر یا مطلوبہ اسٹیشن تک پہنچنے میں تھوڑی زحمت ہوتی ہے مگر انٹرنیٹ میں تو کوڈ نمبر ہوتا ہے جو نمبر ڈالیں گے وہی پروگرام آئے گا اس کے علاوہ نہیں آ سکتا اس لئے فی زمانہ انٹرنیٹ کی افادیت بڑھتی ہی جارہی ہے۔ اگر اہم اوپر دی گئی صورتوں کو انہیں مقاصد کے لئے جو دیئے گئے ہیں استعمال کرتے ہیں تو یہ بھی دین کی ایک اہم خدمت ہوگی، ساتھ ہی لوگوں کے صلاح وفلاح کی جانب عصر حاضر کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے بہترین رہنمائی بھی۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا عبدالقیوم پالنپوری قاسمی
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، شمالی گجرات

۱- حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے مسلمانوں کو خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کو اسلامی قوانین کے مطابق چلایا جائے، یعنی جائز پروگرام نشر کئے جائیں، اور ایڈورٹائز اور اخبار کے نشر کرنے پر مرد ہی مقرر ہوں، حقیقت پر مبنی بات کہی جائے، عورت کی آواز اور فلمی گیتوں وغیرہ دیگر ناجائز امور سے مکمل اجتناب رکھا جائے اور موسیقی سے پرہیز کیا جائے۔

۲- اسی طرح دینی دعوت اور دین حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اسلام مخالف سازشوں کو بے نقاب کرنے اور حقیقت سے لوگوں کو واقف کرنے کے لئے مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں مسلمانوں کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا نظم کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس میں تمام ناجائز اور غیر شرعی امور سے اجتناب رکھا جائے اور اسلامی قوانین کے مطابق چلایا جائے اور اس کی آمدنی کے لئے بھی جائز ذرائع اپنائے جائیں، موسیقی اور عورت کو اس سے دور رکھا جائے اور ایڈورٹائز اور اخبار و دیگر پروگرام مرد ہی کی آواز میں پیش کئے جائیں، اور اس میں تصویر سازی بھی لازم نہ آتی ہو، فلم اور اس کے گیت اور ناجائز ڈرامے نشر کرنے سے کلی اجتناب کیا جائے اور محقق اخبار نشر کی جائیں اور کذب اور غیبت سے بچا جائے۔

۳- ایسی کیسٹ تیار کرنا جس میں اخلاقی وتربیتی تعلیمات یا محض فنی وعلمی معلومات پر مبنی جائز پروگرام ریکارڈ کیا گیا ہو (خواہ صرف آواز کی شکل میں یا آواز وحروف کی شکل میں) جائز ہیں، بشرطیکہ اس میں ذی روح کی تصاویر نقش نہ ہو جاتی ہوں، اور اگر اس میں ذی روح کی تصاویر آ جاتی ہوں تو اس کو تیار کرنا جائز نہیں ہے۔

۴- انٹرنیٹ وغیرہ کو دین حق کی اشاعت اور اس کی تعلیمات وغیرہ کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا اور اس کے لئے فکر مندی اور نظم کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ اس میں ذی روح کی تصاویر کے بغیر محض الفاظ وآواز میں جائز وشرعی پروگرام داخل کیا جائے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا سلطان احمد اصلاحی (علی گڑھ)

۱- حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ کے مقصد سے مسلمانوں کے لئے اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا واجب ہے، دنیا کے جن ملکوں اور خطوں میں ایسے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کی ضرورت ہو اپنی صلاحیت کے لحاظ سے وہاں کے عوام وخواص تمام مسلمانوں کے لئے اس میں دلچسپی لینا اور اس کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونا فرض ہے، باہر کی مسلمان امت کو بھی اس سلسلے میں بے تعلق نہیں رہنا چاہئے، بلکہ اس واجب کی ادائیگی میں وہ اپنی جو حصہ داری نبھا سکتے ہوں اس کو ضرور نبھانا چاہئے۔

۲- آج دنیا کا کوئی ملک ایسا نہیں ہے جہاں ٹی وی سے اشتغال اور استفادہ عام نہ ہو، اوپر بیان کئے گئے مقصد کے حوالہ سے شہادت حق کی علمبردار امت مسلمہ کے لئے نہ صرف یہ کہ ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا ایسا ہی کوئی نظم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ واجب ہے (اس سے متعلق اشکالات کی تفصیل خاکسار کے مقالہ " جدید ذرائع ابلاغ اور اسلام" میں دیکھی جا سکتی ہے، مطبوعہ مجلہ " علوم اسلامیہ" مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، جلد ۲۲، شارہ ۱، ۱۹۹۷ء)۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد سے پاکیزہ آڈیو اور ویڈیو کیسٹس کی تیاری بھی جائز سے آگے واجب ہے۔

۴- انٹرنیٹ وغیرہ بھی جبکہ ان کا مقصد دینی تعلیمات کی نشر واشاعت ہو، ان کا حصول اور ان کے لئے فکرمندی بھی اوپر کی گفتگو کی روشنی میں نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے، جس پر مسلمان علماء اور عوام ہر ایک کو توجہ دینی چاہئے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی (میسور)

۱- حق کی اشاعت، باطل فرقوں کی تردید اور دنداں شکن جواب دینے کے لئے مسلمانوں کا اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کیا جاسکتا ہے، بلکہ دور حاضر میں یہ بہت اہم ہے، جس پر رابطہ عالم اسلامی، اسلامک ڈولپمنٹ بینک اور دیگر ادارے آگے بڑھ سکتے ہیں۔

۲- حضور اکرم ﷺ نے دفع مضرت کے لئے شاعری کا جواب شاعری سے اور وہ بھی مسجد نبوی کے منبر سے دیا، بلکہ اس حسن عمل پر اپنی خوشی و رضامندی کے ساتھ اپنی چادر بھی پیش کردی۔

مخالفین سے بچنے کے لئے اور ان کے مقابلہ میں آپ ﷺ بذات خود خندق کھودنے میں شریک تھے، جو اہل عرب کا طریقہ کار نہ تھا، مخالفین کو جواب دینے اور اسلام کی حفاظت کے لئے خود بھی صحابہ کرام کے ساتھ آپ ﷺ نے اقدام فرمایا، تو مسلمان بھی دفع مضرت اور اسلام کے اشاعتی امور کو آگے بڑھانے کے لئے اپنا ٹی وی اسٹیشن قائم کرسکتے ہیں۔

عرب ممالک اور اسلامی حکومتیں سب مل کر اپنا خود ایک سیٹ لائٹ فضا میں چھوڑ سکتے ہیں بلکہ ایک فضائی اسٹیشن قائم کرسکتے ہیں۔

۳- دور حاضر میں تعلیمی و تربیتی مقاصد کو جاذب نظر کرنے پر کئی ادارے تحقیق کررہے ہیں، علمی و فنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ خواہ آڈیو ہو یا ویڈیو، سی ڈی ہو یا سافٹ ویئر جیسے تعلیمی و تربیتی آلات ایجاد کرنا بے حد ضروری ہے، فرض کفایہ کی طرح ایک مخصوص جماعت کو تیار کرکے نسل جدید کو گمراہی سے بچانا لازم ہے۔

۴- دینی نشر و اشاعت کے لئے انٹرنیٹ یا اسی قسم کا اور جدید نظام قائم کرنا جائز ہے، اسلام علم و سائنس کا مخالف نہیں ہے، بعثت رسول کا مقصد یعلمہم الکتاب والحکمۃ ہے۔ عصر حاضر میں علمی نظریات و تحقیقات کے لئے انٹرنیٹ بھی اپنا سکتے ہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ریاض احمد سلفی
جامعہ ابن تیمیہ، چندن بارہ، مشرقی چمپارن

قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا" (سورۂ بقرہ/۲۹)، یہ آیت کریمہ اس امر کا فیصلہ کرتی ہے کہ روئے زمین کی تمام چیزوں کا مقصد تخلیق دنیاوی اور دینی امور میں ان سے انتفاع کرنا ہے، اس آیت سے اکثر اہل سنت، حنفیہ، شافعیہ نے استدلال کیا ہے کہ نفع بخش اشیاء میں شرعی حکم وارد ہونے سے قبل اصل اباحت ہے، اس کو امام رازی نے المحصول میں اور بیضاوی نے المنہاج میں اختیار کیا ہے، اس سلسلے میں حیوانات اور دوسری چیزوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں، بلکہ اباحت کا یہ حکم تمام بے ضرر اشیاء کو عام ہے۔ "جمیعا" کے ذریعہ جو تاکید لائی گئی ہے وہ اس کی واضح دلیل ہے۔

داعی اول صاحب شریعت کی سیرت طیبہ اس بات پر شاہد عدل ہے کہ آپ نے دعوت کے لئے تمام ممکنہ وسائل وذرائع کو اختیار کیا، زبانی طور پر دعوت دی، جو لوگ دور تھے ان کے پاس مبلغین کو بھیجا، اس وقت کے ملوک وسلاطین کے نام دعوت نامہ بھی بھیجا، اور بلاد کفر میں دعوت کا ماحول سازگار کرنے کے لئے مشرکین سے جہاد بھی کیا، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین اور ہر دور کے اکابر سلف اس دور کے ممکنہ وسائل وذرائع کو دعوت کے لئے اختیار کرتے رہے، یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کے لئے ہر دور کے نفع بخش بے ضرر وسائل اختیار کرنا جائز یا مستحب ہے۔

ریڈیو، ٹی وی اور انٹرنیٹ وغیرہ ایسے مفید وسائل اعلام ہیں جن کی افادیت کا انکار ممکن نہیں، یہ آلات بذات خود مباح ہیں، ان پر عدم جواز کا حکم ان کے غلط استعمال کے باعث ہے، باطل پرستوں نے انہیں تخریب کاری اور باطل کی نشر واشاعت کے لئے استعمال کر رکھا ہے، اس لئے ان میں شر کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے، اگر ان کے ایجابی پہلو سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہیں تخریب کے بجائے تعمیر اور باطل کے بجائے حق کی ترویج واشاعت کے لئے استعمال کیا جائے تو ان میں خیر کا پہلو ویسے ہی نمایاں ہوگا جیسے ابھی شر کا پہلو نمایاں ہے۔

حاصل یہ کہ ان کی حیثیت دیگر آلات کی ہے، یہ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ انہیں عقیدہ وعمل کی اصلاح کے لئے استعمال کیا جائے، اس لئے اگر ان آلات کو دعوت وتبلیغ اور تعلیم وتدریس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں، بلکہ اگر یہ طریقہ دعوت اور تعلیم وتعلم کے میدان میں زیادہ موثر ومفید ہے تو اس کا اختیار کرنا مستحسن ہے، نیز جب ان سے استفادہ جائز ہے تو اسے ممکن اور سہل الحصول بنانے کے لئے اسٹیشن قائم کرنا یا کوئی دوسرا مباح نظم کرنا جائز ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی محمد صباح الدین قاسمی
شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام مسلمانوں پر فرض ہے، اور اس کے لئے تمام مناسب اور مؤثر وسائل کو استعمال کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے، اس سلسلہ میں تین بنیادی باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں جو کہ مذکورہ سوالوں کا جواب بھی ہے:

قاعدہ اول:

"إن الأصل فی الوسائل الإباحة والجواز إلا إذا قام الدليل على تحريم" وسائل کے باب میں قاعدہ یہ ہے کہ اصلاً تمام ذرائع مباح اور جائز ہیں، إلا یہ کہ ان کا حرام ہونا یا وسیلہ حرام بننا ثابت ہو جائے، یعنی کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ ذریعہ ووسیلہ خود حرام ہو یعنی حرام لذاتہ، اور کبھی ذریعہ ووسیلہ حرام پر مشتمل ہونے یا حرام کی طرف لے جانے کی وجہ سے حرام قرار پائے یعنی حرام لغیرہ یا حرام لسد الذریعہ۔

قاعدہ ثانی:

اس سلسلہ میں دوسرا اہم قاعدہ یہ ہے کہ تمام مہیا وسائل سے استفادہ اور ان میں افضل اور مؤثر اور زیادہ عمومی نفع والے وسائل کو اختیار کرنا واجب ہے۔

قاعدہ ثالث:

تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ داعی الی اللہ اپنی سکت اور قدرت وامکان بھر ہر مناسب وسیلہ کو استعمال کرے، اپنے کو مالا یستطیع کا مکلف نہ بنائے، خواہ وہ مالا یستطیع وسیلہ بہت اہم ہو اور لوگوں کو اس کی ضرورت بھی بہت ہو، مطلب یہ کہ جو

وسائل بھی موجود و مہیا ہوں ان کا داعی الی الخیر استعمال کرے اور بہتر اور اعلی وسائل کے انتظار میں بیٹھا نہ رہے، اگرچہ بہتر کی تلاش بھی جاری رکھے۔

ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن، آڈیو اور ویڈیو کیسٹ اور انٹرنیٹ وغیرہ کے مسائل میں مذکورہ بالا تینوں قاعدوں کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ اس روشنی میں پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے اپنا ریڈیو اسٹیشن وغیرہ قائم کرنا اپنی استطاعت کے بقدر ضروری ہے۔ دوسرے سوال کا جواب بھی یہی ہے کہ مذکورہ مقاصد خیر کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اور اس کا کوئی نظم بنانا صحیح ہے۔ تیسرے اور چوتھے سوال کا جواب بھی اثبات میں ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد امجد قاسمی ندوی
دار العلوم الاسلامیہ بستی

اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں کہ مصنوعات وایجادات خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، جن کا انسان کے معاشی فلاح سے ربط ہے وہ سب نعمت خداوندی ہیں، شریعت کا تقاضا صرف یہ ہے کہ اللہ کی عطا کردہ نعمتیں غلط مصرف میں اور نافرمانیوں میں استعمال نہ کی جائیں اور منعم کو ہمہ وقت یاد رکھا جائے۔

جدید آلات اور خاص طور پر انٹرنیٹ کے ذریعہ بلاشبہ شر کی تبلیغ بہت ہو رہی ہے، بلکہ انٹرنیٹ نے تو فحاشی اور عریانی کو فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا ہے، کیونکہ اس کا دائرہ کار بہت وسیع ہے، پھر وہ اطلاعی وسیلہ کے ساتھ ہی رابطہ کا کام بھی کرتا ہے، ہر شخص اس کے ذریعہ کھلے عام خیر وشر کے اختیار میں آزاد ہے اور گناہ کی فطری کشش کا سامنا کر رہا ہے۔

بہر حال یہ ان آلات میں ہے جنہیں جائز وناجائز دونوں کاموں میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور کیا جارہا ہے، مگر جائز کاموں میں استعمال کا فیصد بے حد کم اور دائرہ محدود ہے۔

عادۃً ان آلات کا استعمال ناجائز کاموں اور لہو ولعب ہی میں کیا جاتا ہے، تو ایسے آلات کا حکم تو ناجائز کاموں میں استعمال کے عدم جواز کا تو ہے ہی، جائز امور میں بھی استعمال کراہت سے خالی نہیں ہونا چاہئے، مگر چونکہ حالات، طبائع، مزاج، ذہن ودماغ، انداز فکر، طرز زندگی سب تبدیلی قبول کر چکے ہیں، اس لئے ان آلات کے استعمال کو مطلقاً مکروہ قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا، حالات بہر حال احکام پر موثر ہوتے ہیں، پھر ہر چیز کا استعمال وموقع استعمال اصل ہے، صحیح استعمال اگر ان آلات کا ہو رہا ہے تو یہ درست ہے اور موجب اجر وثواب اور اشاعت دین کی راہ میں تعاون بھی ہے، لہذا دینی علوم وتعلیمات کی اشاعت کے نیک مقصد سے ریڈیو، ٹی وی اسٹیشنوں کا نظم، کیسٹیں تیار کرنا، انٹرنیٹ پر پروگرام دینا اشاعت اسلام اور فروغ دین ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، جواہر الفقہ، ماہنامہ الفرقان اگست وستمبر ۱۹۹۹ء)۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد یعقوب القاسمی
جامعہ عربیہ امداد العلوم زید پور، بارہ بنکی

۱- موجودہ حالات میں وقت کی نزاکت کے پیش نظر مسلمانوں کو اپنے دینی واسلامی ومعاشرتی وثقافتی واخلاقی پروگرام نشر کرنے کے لئے شریعت کے حدود میں رہ کر ذاتی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا، شرعاً جائز ہوگا، بشرطیکہ غیر اسلامی پروگرام اس میں نشر نہ کئے جائیں، اس میں اشاعت دین کا فائدہ ہوگا، اور اس کے ذریعہ غیر مسلم اقوام مذہب اسلام سے روشناس ہوں گے، اور جو لوگ اسلام کے خلاف پوری دنیا میں غلط پروپگنڈہ کرتے ہیں اس کے ذریعہ اس کی کاٹ اور رد ہوگی۔

۲- مذکورہ بالا مقاصد کے لئے مسلمانوں کو اپنے اسلامی نظریات واعتقادات واحکام شرعیہ کو نشر کرنے کے لئے ان ممالک میں ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی دوسرا متبادل نظم کرنا شرعاً جائز ودرست ہوگا۔

۳- چونکہ موجودہ وقت میں ٹیپ ریکارڈ، ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی نیز سافٹ وئر وغیرہ کا استعمال بہت عام ہوگیا ہے، اس لئے تعلیمی وتربیتی مقاصد اور علمی وفنی معلومات واخلاقی وتربیتی معلومات وتعلیمات پر مشتمل کیسٹ وغیرہ تیار کرنا شرعاً جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ تعلیم یافتہ وغیر تعلیم یافتہ طبقات کو کافی فائدہ پہنچے گا، اور یہ چیزیں تبلیغ دین وترویج اسلام کا اہم ذریعہ بنیں گی۔

۴- اس وقت انٹرنیٹ کا استعمال چونکہ بہت ہی مفید ثابت ہو رہا ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ آدمی بہت ہی کم وقت میں دنیا بھر کی بہت سی خبریں وعلمی معلومات حاصل کرلیتا ہے، نیز انٹرنیٹ کے ذریعہ فرق باطلہ جیسے یہود ونصاری وقادیانی وغیرہ اسلام کی غلط تصویر اقوام عالم کے سامنے پیش کر رہے ہیں، اور اسلام کا غلط پروپگنڈہ پوری دنیا میں کر رہے ہیں جس سے اسلام کو کافی نقصان پہنچ رہا ہے، لہٰذا اس کی تردید کے لئے انٹرنیٹ وغیرہ پر اسلام کی صحیح تصویر اقوام عالم کے سامنے پیش کرنے کے لئے شرعاً مفید ثابت ہوگا۔

سوالات کے مختصر جوابات:

۱- موجودہ حالات میں بگڑتے ہوئے معاشرہ کے تحت اور فرق باطلہ کی تردید اور اسلام کی صحیح تصویر پیش کرنے کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

۲- مغربی ممالک وغیرہ میں اشاعت اسلام کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا شرعاً درست ہوگا۔

۳- حالات حاضرہ میں چونکہ سوالات میں مذکورہ چیزوں کا استعمال بہت عام ہوگیا ہے اس لئے افادہ عام کے لئے علمی معلومات واخلاقی وتربیتی واسلامی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ، ویڈیو کیسٹ وغیرہ تیار کرنا درست ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ کا استعمال اس وقت کافی اہمیت وافادیت کا حامل ہے لہذا اس کو دینی تعلیمات کا ذریعہ بنانے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے۔

مناقشہ:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

طارق سجاد صاحب:

انٹرنیٹ کے ذریعہ آج یہ سہولت پیدا ہوگئی ہے کہ آپ کسی خاص کتاب کو اپنے کمپیوٹر پر کھول سکتے ہیں اور اس کا پرنٹ آؤٹ بھی لے سکتے ہیں۔ یہ سہولتیں اس وقت آپ کو www پر مہیا ہوگئی ہیں، پھر اس کے بعد ایک بہت ہی عام بات جو آج کل چل رہی ہے، وہ ہے ای کامرس، جس کا نام سنا ہوگا آپ نے، یعنی الیکٹرانکس کامرس، یعنی اب جو خرید و فروخت ہو رہی ہے وہ بھی انٹرنیٹ پر ہو رہی ہے، یعنی آپ اپنی پسند کی کسی بھی دکان میں چلے گئے، آپ کو کسی چیز کی ضرورت ہے، اب پوری وہ دکان سائبر اسپیس یعنی انٹرنیٹ پہ ہے، آپ اس دکان کی جن اشیاء کو، پروڈکٹس کو دیکھنا چاہیں آپ کو تمام تفصیلات انٹرنیٹ پر مل جائیں گی، آپ اس میں آن لائن رجسٹریشن کرائیں، اس میں آپ کے پاس اگر کریڈیٹ کارڈ ہے تو اس کارڈ کا نمبر دے دیجئے، اور وہ آپ کو جتنی قیمت کا سامان ہے ایک دو دن کے اندر گھر میں ڈیلیوری ہو جائے گی، تو دیکھئے آپ گھر بیٹھے خرید و فروخت کر رہے ہیں، کوئی ضرورت نہیں ہے کہ آپ اسی جگہ جا کر اس پروڈکٹ کو حاصل کریں۔

پھر دوسرے یہ کہ ورلڈ وائڈ ویب کی وجہ سے آپ دنیا کی کسی بھی طرح کی معلومات حاصل کر سکتے ہیں، کوئی بھی شخص جو گمشدہ ہے، اس کو آپ کھوج سکتے ہیں، اس سلسلہ میں ایک بہت دلچسپ واقعہ ہے جو میرے ساتھ ہوا، میں آپ کو سناؤں، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ہمارے ایک استاد تھے ڈاکٹر محمد ادریس صاحب، وہ کچھ دنوں کے لئے ملیشیا چلے گئے اور وہاں یونیورسٹی آف پیٹرولیم اینڈ نیچورلس میں لکچرر ہوگئے، ان سے ہماری خط و کتابت ہوتی تھی، اچانک خط و کتابت بند ہوگئی، میں بڑا پریشان ہوا کہ اچانک وہ کہاں چلے گئے، تو میں نے ای www میں ایک ہوتا ہے سرچ انجن، اس میں آپ کسی بھی طرح کی معلومات جو کسی بھی گوشہ سے ہو، کسی بھی فیلڈ سے ہو، آپ حاصل کر سکتے ہیں، اور اس ایک میں پیپل سرچ ہوتا ہے، جس میں آپ کسی بھی شخص کو اس کے نام سے تلاش کر سکتے ہیں، تو میں نے پیپل سرچ میں ان کی یونیورسٹی کا نام انٹری کیا اور انٹرنیٹ میں اس کو ڈال دیا، تو وہ جس یونیورسٹی میں تھے اس کی تمام تفصیلات انٹرنیٹ کے ذریعہ ہمارے کمپیوٹر پر آنے لگیں، اب اس کمپیوٹر پر ہم نے ان کا جو ڈپارٹمنٹ تھا یعنی کیمیکل انجینئرنگ اس میں دیکھا تو ان کا نام تھا، ڈاکٹر محمد ادریس لکچرر، تو میں

بڑا خوش ہوا کہ وہ یہاں ہیں، لیکن ان کا ای میل ایڈریس نہیں تھا، کیونکہ ای میل ہوتا تو فوراً ان سے رابطہ قائم کرلیتا، تو میں نے اسی سائٹ کا ویب ماسٹر یعنی جو بھی سائٹ ہوتی ہے اور جو بھی معلومات انٹرنیٹ پر ڈال دی جاتی ہے اس کا ایک انچارج ہوتا ہے جس کو ویب ماسٹر بولتے ہیں، ویب ماسٹر کو ای میل کیا کہ ڈاکٹر محمد ادریس صاحب ہمارے ہندوستان کے تھے، وہ آپ کی یونیورسٹی میں ہیں، لیکن ان کی کوئی معلومات ہمیں نہیں مل رہی ہے تو دوسرے ہی دن ان کا ای میل آیا: '' کہ ہاں وہ یہاں تھے، آپ کی بات بالکل درست ہے، مگر چھ ماہ ہوئے وہ اپنے وطن لوٹ گئے''۔

اب آپ سوچئے کہ وہ چھ مہینہ پہلے ہندوستان آگئے اور میں ان کو انٹرنیٹ پر کہاں کہاں کھوج رہا تھا، تو کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کسی طرح کی معلومات یا کسی طرح کی انفارمیشن کو انٹرنیٹ کے ذریعہ لے سکتے ہیں، یا بھیج سکتے ہیں، کئی طرح کے سافٹ ویئرس کو آپ ڈاؤن لوڈ کرسکتے ہیں، خانہ کعبہ کی جو اذان ہے، میں نے ایک صاحب کو کہا، انہوں نے پوری اذان انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیج دی، پھر مدینہ منورہ کی مسجد نبوی کی اذان میں نے خود انٹرنیٹ پر آن لائن سنی، تو یہ ساری چیزیں انٹرنیٹ پر مہیا ہیں۔ اس کے بعد جو تیسری چیز انٹرنیٹ پر مقبول ہوئی وہ آئی آر سی، انٹرنیٹ ریلیکس چیٹ، یہ انٹرنیٹ ریلیکس چیٹ کیا ہے: آپ کا کوئی دوست یا کوئی عزیز امریکہ میں ہے اور آپ یہاں ہیں، آپ نے پہلے سے وقت متعین کرلیا ہے، تو وہ اپنے کمپیوٹر پر انٹرنیٹ سے جڑ گیا اور آپ بھی، اب آپ دونوں میں اطمینان سے چیٹنگ یعنی گفتگو ہورہی ہے، ان کا جو میسج ہے وہ اوپر اسکرین پر آرہا ہے اور آپ کا جو میسج ہے وہ نیچے اسکرین پر آرہا ہے، اب یہی نہیں بلکہ انٹرنیٹ کے ذریعہ فون یعنی آپ اپنے عزیز کو انٹرنیٹ فون بھی کرسکتے ہیں یعنی اگر ان کے پاس انٹرنیٹ کنکشن نہیں ہے اور ان کے پاس کمپیوٹر نہیں ہے صرف فون ہے اور آپ کا انٹرنیٹ کنکشن ہے تو اس کا فون بجنے لگے گا اور آپ کا اگر ملٹی میڈیا پی سی ہو جو آواز آپ نے سنی، تو ملٹی میڈیا بولتے ہیں جس میں آواز، متن اور تصویر سب چیزیں یکجا ہوکر آتی ہیں، تو آپ کے پاس ملٹی میڈیا پی سی ہے، آپ اطمینان سے اپنی آواز کو ان تک پہنچا رہے ہیں اور آپ لوکل کال کے خرچ میں ہی انٹرنیشنل بات کررہے ہیں، گو کہ گورنمنٹ آف انڈیا نے اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ آپ انٹرنیٹ فون کا استعمال کریں، لیکن بہت جلد انٹرنیٹ فون عام ہونے والا ہے، اس کے بعد انٹرنیٹ فیکس بھی ہوگیا ہے، یعنی کسی شخص کے پاس فیکس مشین ہو اس پر انٹرنیٹ نہیں ہے تو آپ اپنے انٹرنیٹ یا کمپیوٹر کے ذریعہ فیکس میسج بھی بھیج سکتے ہیں، پھر ایک دوسری سہولت ہے اس میں، ایف ٹی پی بولتے ہیں اس کو، یعنی فائل ٹرانسفر فوٹو کاپی یعنی یہ کہ ایک بہت بڑی فائل ہے جس کا آپ تبادلہ کرسکتے ہیں تو آپ اس کے ذریعہ کسی بھی شخص کو یہ فائل بھیج سکتے ہیں۔

(اس کے بعد مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے موضوع سے متعلق عرض مسئلہ پیش کیا)۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

بہر حال عرض مسئلہ آپ کے سامنے آچکا ہے، اور یہ وضاحت بھی ہو چکی ہے کہ انٹرنیٹ کیا چیز ہے، اب یہاں دو چیزیں گفتگو کی ہیں، اگر واقعی اس طرح کا سوال ہو جو آپ ماہرین سے کرنا چاہتے ہوں، جس کا تعلق اس مسئلہ کے حکم شرعی پر پڑسکتا ہو تو وہ وضاحت ضرور کرائیں، آپ اس کو نوٹ کر لیجئے، اور دوسری بات جو عرض کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ تصویر کی حلت وحرمت کا موضوع اس وقت ہمارا نہیں ہے، اس نقطہ کو ہم سمجھ لیں کہ خلق کی تصویر جائز ہے یا ناجائز ہے، یہ مفہوم بالکل نہیں ہے، بلکہ سوالنامہ کا موضوع یہ ہے کہ جہاں ٹی وی کا اس قدر رواج ہو چکا ہے، بہت سے ایسے ملک ہیں اور ہندوستان میں بھی بڑے شہروں میں بھی اور اب تو گاؤں گاؤں یہ چیز پہنچ رہی ہے اور ٹی وی گھر گھر پہنچ چکا ہے اور اس کے ذریعہ سے انتہائی مخرب اخلاق چیزیں اور دین کو خراب کرنے والی، دین کے بارے میں غلط معلومات ہر طرح کی چیزیں پہنچ رہی ہیں، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ایسے کچھ پروگرام بنا کر ٹی وی چینل قائم کئے جائیں اور اس میں اسلام کے تعلق سے، اسلامی معلومات کے تعلق سے، ایسے پروگرام شامل کر دیئے جائیں کہ کم از کم ہماری آئندہ نسلیں یا جو لوگ بھی ہیں، غیر مسلم بھی اسلام کے بارے میں صحیح معلومات پاسکتے ہوں۔

ایک طرف مسئلہ انٹرنیٹ کا ہے تو اس پر ہمیں اس لحاظ سے غور کرنا چاہئے کہ انٹرنیٹ پر آپ تصویر کا استعمال کریں گے، میں سمجھتا ہوں کہ تصویر کوئی لازمی چیز نہیں، جو میں سمجھا ہوں، اس کو ماہرین بتائیں گے کہ انٹرنیٹ کے ساتھ تصویر کیا اس کا لازمی حصہ بنا ہوا ہے؟ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر لازمی ہے بھی، تو جو چیز آپ اس پر ڈالیں گے وہی پہنچے گی، کوئی میٹر ہے، کوئی مواد ہے آپ کے اختیار میں ہے، اب آگے ٹی وی کا مسئلہ ہے اس میں تصویر آتی ہے، ہم کو یہ بحث نہیں کرنا ہے کہ تصویر حلال ہے یا حرام بلکہ گفتگو یہ کرنی ہے کہ جن ملکوں میں یا جن علاقوں میں یا گھروں میں اس قدر یہ مرض پھیل چکا ہے کہ گھر گھر نہیں کمرے کمرے میں لگا ہوا ہے، طرح طرح کے پروگرام آرہے ہیں اس کے اندر، اور بہت سے پروگرام وہ ہیں جو اخلاق کو برباد کرنے کے ساتھ ساتھ دین کے بارے میں غلط معلومات فراہم کرتے ہیں، قادیانیوں نے اپنا پورا مواد ڈال دیا ہے اس کے اندر، اسی طرح کتنی ہی باطل تحریکات ہیں تو اپنی ایک بڑی نسل کو، نوجوان نسل کو اسلام کے بنیادی عقائد سے واقف کرانے کے لئے، جن کے پاس کوئی اور ذریعہ واقفیت کا نہیں، یورپ کے ماحول کو پیش نظر رکھئے آپ، یا خود اپنے بڑے شہروں کے ماحول کو سامنے رکھئے کہ بچے اسکول گئے، ماں باپ سروس کر رہے ہیں، کام میں لگے ہوئے ہیں اور بچے خالی وقت کیا دیکھ رہے ہیں، بس ٹی وی، یعنی خود ماں باپ سے بھی تعلق بہت کمزور ہوتا ہے۔ برائے نام ملاقات بھی تھوڑی بہت ہو پاتی ہے، تو بچوں کو دینیات سکھانا، دینی ماحول سے آشنا کرنا، اس کے لئے جو کوششیں آپ کر رہے ہیں بہت مبارک، کوشش ہونی چاہئے، لیکن جب تک کہ کوشش ہماری کامیاب ہوگی اس کا اندیشہ ہے کہ ایک بہت بڑی نسل ہمارے دین کی ضروری معلومات سے

بے خبر ہو جائے، اور دین کی معلومات سے وہ بالکل غافل ہو۔ اس سلسلہ میں ہمیں غور کرنا ہے کہ کیا اس اضطراری صورت حال میں ہم اس طرح کے پروگرام بنانا اور ٹی وی پر لانا اس کو درست قرار دیں، اس لئے کہ اگر ہم نے ایسا نہیں کیا تو ہمارے بچے غلط چیزوں میں مبتلا ہو جائیں گے، گھروں میں جہاں بس ٹی وی ایک ذریعہ رہ گیا ہے، تو اس پہلو پر ہمیں خاص طریقہ سے غور کرنا ہے اور ایک بات تو یہ ہے کہ نقصانات ٹی وی کے وہ بھی جانتے ہیں، ان نقصانات کو آپ کس حد تک کم کر سکتے ہیں، اس میں حصہ لے کر، اس کے پروگراموں کی اصلاح کر کے، اچھے پروگرام ڈال کر، اس سلسلے میں مجھے ایک بات یاد آ رہی ہے، حضرت عمر فاروقؓ شاید یاد ہو حوالہ کسی کو، انہوں نے فرمایا کہ انسان فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ دو شر میں سے ہلکا شر کون سا ہے (أهون الشرين) جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے، خیر کو جاننا تو بہت آسان ہے کہ نماز اچھی چیز ہے، روزہ اچھی چیز ہے، ان امور پر تو فتوی دینا انتہائی آسان کام ہے، لیکن جہاں صورت یہ ہو کہ دو چیزیں ہمارے سامنے ایسی ہیں جن میں سے شر ہر ایک میں موجود ہے، لیکن ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ شر کس میں کم ہے اور کس میں زیادہ۔ اس کا تولنا اور اسے میزان پر پرکھنا یہ بہت ہی نازک ذمہ داری ہوتی ہے اور بہت ہی اہم ذمہ داری ہوتی ہے، اصل فقاہت یہی ہے، تفقہ یہی ہے کہ دونوں پہلوؤں کا موازنہ کر کے ہم یہ فیصلہ کر سکیں کہ کس میں شر کم ہے، بہر حال اب میں دعوت دیتا ہوں آپ حضرات کو اس بحث میں حصہ لینے کی، بہتر یہ ہے کہ آپ حضرات اپنا نام نوٹ کرا دیں۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب:

اپنی جگہ اصولی طور پر یہ بات طے ہے کہ اچھی چیز باہر بھی صحیح اور غلط چیز چاہے باہر ہو یا اسکرین کے پردے پر ہو، یہ غلط ہے، انٹرنیٹ کا استعمال بہتر مقصد کے لئے صحیح ہے، یا غلط، جہاں تک میں نے سمجھا یا ہلکا پھلکا پڑھا اس موضوع سے متعلق، میرا ذہن یہ تھا کہ چونکہ اس کے اندر ہر قسم کے پروگرام گویا سیٹ کر دیئے گئے ہیں، اچھے ہوں یا برے، ہر قسم کے سیٹ ہیں، لیکن جو ان آلات کا مالک ہو کر اپنے گھر میں ان سارے آلات کو جمع کرے گا، اس کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صحیح اور اچھے پروگرام کو بھی دیکھ سکے، اور چاہے تو اس غلط پروگرام کو اپنے اس سیٹ پر، کچھ ایسی نوعیت ہوا کرتی ہے، جیسا میں سمجھ رہا تھا کہ اپنے اس سیٹ پر غلط پروگرام کو دیکھنا چاہے تو بھی نہیں دیکھ سکتا، اگر یہ صورت ہوتی تو آسان تھا مسئلہ مگر بعد میں تحقیق کے ذریعہ پتہ چلا کہ نہیں ایسا کوئی خاص سیٹ نہیں ہے، آپ جو بھی سیٹ خریدیں گے اس میں ہر قسم کے پروگرام کے آنے کا امکان ہے، اور آ کے رہے گا۔ یہ آپ کی اپنی صوابدید اور دیانت وتقوی کا تقاضا ہے کہ اچھے پروگرام سے مستفید ہوں، اور غلط پروگرام کو نہ سنیں اور نہ دیکھیں، اگر ایسی ہی بات ہے تو میرے خیال میں اس قسم کے آلات کا استعمال صحیح مقاصد کے لئے جس کو تعبیر کیا گیا ہے احقاق حق اور ابطال باطل سے، اس کے لئے بھی عوام کو اور ہم جیسے ناکاروں کو اجازت نہیں دی جائے گی اور

فرد واحد کو بھی نہیں دی جائے، بلکہ کسی تنظیم، کسی ادارے، جس کی امانت جس کے حلال وحرام کے حدود کی رعایت پر ہمیں بھروسہ ہو، جن کے ورع وتقوی پر ہمیں اعتماد ہو کہ وہ ان کو آلات کو یقیناً اجتماعی انداز میں صحیح مقاصد کے لئے استعمال کرسکیں گے اور کرتے رہیں گے تو ان کے لئے اجازت دی جاسکتی ہے، گویا کسی تنظیم وادارہ کے لئے، لیکن ہر عام وخاص کو اجازت دینا جن کے بارے میں ہم مطمئن نہیں ہیں کہ یہ حلال وحرام کی حدود کی رعایت بھی کرسکیں گے، مناسب نہیں سمجھتا ہوں۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

حضرات مجھے یہ مداخلت اس لئے کرنی پڑرہی ہے کہ مجھے یہ خطرہ ہورہا ہے کہ کہیں خلط مبحث نہ ہوجائے اور مجھے یقین ہے کہ صحیح فکر اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے مباحث میں خلط نہیں ہونا چاہیے کسی قیمت پر، اللہ تعالی نے ہم سب کو پیدا کیا، نفس کو پیدا کیا: "**فالهمها فجورها وتقواها**" (سورۂ شمس: ۸)۔ فجور اور تقوی کا احساس اور دونوں کے درمیان تمیز کی صلاحیت عطا کردی، اللہ تعالی نے ہم لوگوں کو آنکھ بھی دی، ان آنکھوں سے ہر خیر کو بھی دیکھ سکتے ہیں اور برائیوں کو بھی دیکھ سکتے ہیں، اللہ تعالی نے یہ نہیں کہا کہ عام لوگوں کے لئے، آنکھ بند کرادو، آنکھ میں روشنی مت دو کہ پتہ نہیں کہ یہ کیا کیا دیکھ لے گا، اس سے اور کیا نہیں دیکھے گا، اللہ تعالی نے اس بات کو بہت عام رکھا ہے۔ اور سارے مسائل کی بنیاد اندر کے ایمان پر رکھی، اور احساس خیر وشر پر رکھی ہے، الہام فجور وتقوی پر رکھی ہے، آلات اس دنیا میں ہر طرح کے پھیلے ہوئے ہیں، جیسا اس کا استعمال کیجئے گا ویسا ہوگا۔

پہلے آجایئے انٹرنیٹ پر! یہ صحیح ہے کہ انٹرنیٹ ایک ذریعہ ابلاغ ہے، پتہ نہیں کیا ہوتا اگر حجۃ الوداع کے دن، جس دن آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "فليبلغ الشاهد الغائب" اگر ایسے آلات ہوتے جن کے ذریعہ ہم حضور ﷺ کی آواز مبارک سن لیتے، تو میں نہیں جانتا کہ حضور ﷺ اس کو منع فرمادیتے، یا چاہتے کہ حضور ﷺ کی آواز ساری دنیا تک پہنچ جائے، مجھے اس بارے میں معلوم نہیں، لیکن آپ حضرات اس نقطۂ نظر کو بہت اعتدال کے ساتھ سوچ سکتے ہیں، یہاں پر بحث دو تین ہے، ایک ہے ٹی وی یا انٹرنیٹ کے استعمال کا مسئلہ۔ اگر یہ سوال آتا ہے کہ انٹرنیٹ اور ٹی وی پر بڑے گندے گندے اور غلیظ پروگرام آتے ہیں اور معاشرہ اس سے فساد کی طرف جارہا ہے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم ان پروگراموں کو دیکھیں، سیدھا جواب ہوگا نہیں جائز نہیں ہے، حرام ہے، ایک سوال۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ایسے ویب سائٹ ایسے کیسٹ، ایسی چیزیں تیار کرکے انٹرنیٹ پر سپلائی کرسکتے ہیں، جن کے ذریعہ دنیا بھر کو اسلام کے بارے میں صحیح جانکاری ہوسکے، جیسا کہ خود آپ جانتے ہوں گے کہ سعودی عرب کا ایک خاص ویب سائٹ ہے جو وہاں پر عام ہے اور آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ بڑی تعداد میں اس کی وجہ سے لوگ اسلام قبول کررہے ہیں جو

روز اس سے استفادہ کرتے ہیں، بڑی تعداد میں ہیں، ایسے کئی ان میں ہمارے دوست بھی ہیں جیسے عبد اللہ زیدی ہیں، فلاں ہیں، فلاں ہیں جنہوں نے اس طرح اسلام کی حقانیت کو پایا ہے، وہ اپنے گھروں میں بیٹھے بیٹھے تفریحی مشغلہ کے طور پر سائٹ کو کھول لیتے ہیں اور ان کو فائدہ پہنچتا ہے، تو پہلا سوال یہ تھا کہ کیا انٹرنیٹ اور ٹی وی وغیرہ کا استعمال جس کے ذریعہ غلط قسم کی چیزیں، فحاشی اور بے حیائی کی چیزیں نشر کی جارہی ہیں، ایسے پروگرام کا دیکھنا، اس کا استعمال کرنا کیا کسی مسلمان کے لئے حلال ہے؟ یہ ایک سوال ہے جس کا جواب آپ کو دینا ہے۔

ایسے مختلف ویب سائٹس کے ذریعہ اسلام کے احکام، اسلام کے حقائق، اسلام کی دعوت کا پہلو، حضور ﷺ کی سیرت پاک، فقہی مسائل، نماز کے، حج کے، روزے کے وغیرہ وغیرہ کیا ان چیزوں کے لئے ایسے معلوماتی کیسٹ تیار کرکے انٹرنیٹ کو دیئے جاسکتے ہیں، جو اس سے فائدہ اٹھائیں؟ تو دو سوال تو یہ بنیادی ہو گئے۔

ایک اور سوال وہ یہ کہ کیا ٹی وی کے ایسے چینل کھولے جاسکتے ہیں، یا اپنا قائم کرسکتے ہیں جو مختلف سماجی، سیاسی، مذہبی اور اقتصادی سطح پر حملے ہورہے ہیں، جو معاشرتی یلغار ہے، اس کا جواب ہم اس چینل کے ذریعہ دے سکیں، مشکلات ہیں، اسلام پر چلنا آج کوئی آسان کام نہیں ہے، بلکہ "كالقابض على الجمر" اس طرح سے گویا آگ کے انگاروں پر، ساؤتھ افریقہ میں ہمارے دوستوں نے، جب ایک ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا چاہا اور قائم کیا بھی تو ان کے اوپر وہاں کی عدالت میں ایک مقدمہ قائم کیا گیا، کہ اس میں عورت کیوں نہیں آتی۔ اس کا مطلب ہے (Discrimination)، کہ یہ سیکس کی بنیاد پر (Discrimination) ہے۔ اس لئے اس ریڈیو اسٹیشن پر عورتوں کو کیوں نہیں الاؤ کیا جاتا ہے آنے کے لئے، یہ مشکلات وہاں پر پیدا ہوئیں، اس طرح کی اور بھی چیزیں پیدا ہوسکتی ہیں، دشواریاں آئیں گی، لیکن اگر ہم اس طرح کے ضرر سے بچا کر اپنا کوئی ٹی وی چینل چلاسکیں، آپ سمجھئے کہ طلاق کے بارے میں آج جو بہت سی ایسی چیزیں نشر کی جارہی ہیں جس سے شریعت اسلامی اور قانون محمدی کی توہین ہوتی ہے اور لوگوں کے ذہن میں اس کے خلاف ایک شبہ پیدا ہوتا ہے، بہت سی چیزیں شائع کی جارہی ہیں، لیکن اصلاً تعلیم اسلامی کا جو خیر ہے اس کی اشاعت کا کوئی ذریعہ نہیں اور کوئی ٹی وی چینل ہمارے آپ کے اختیارات میں نہیں ہیں، اسی طرح اسلام کا قانون نکاح ہے، اسلام کا قانون تعدد ازدواج ہے، اسی طرح ہم لوگوں کو یہ بھی بتاسکتے ہیں کہ ایک سے زائد بیویاں جس کی ہیں ان کے اوپر ایک دوسرے کے کیا حقوق عائد ہوتے ہیں، یہ تمام معاشرتی احکام ہیں، سماجی طور پر بھی، میڈیا ہی تو آج سب سے بڑا ہتھیار ہے، نہ گولہ نہ بارود نہ ایٹم بم، نہ ہیڈروجن بم، سب سے طاقتور آلہ ہے، ظاہر ہے کہ ہم کو بہت مشکل درپیش ہے، آج کی میڈیا کی جو پوسٹ ہے اس کے مقابلہ کے اہل نہیں، خاص کر ہندوستان میں، لیکن اگر تھوڑا بہت ہم ان سیاسی حملوں کا اس تہذیبی یلغار کا، اس غزو فکری کا، ہم مقابلہ اور سامنا کرسکیں تو کیا اس کی اجازت آپ حضرات دیں گے؟

اسی طرح مسئلہ ریڈیو اسٹیشن کا آتا ہے، اب ان سب چیزوں کا پرائیویٹائزیشن ہو رہا ہے، یہ سب چیزیں اب صرف سرکار کی تحویل میں نہیں رہیں گی، آپ کا ریڈیو اسٹیشن خبریں شائع کرے گا، آپ کا کوئی ٹی وی چینل خبریں شائع کرے گا، اب اس میں تھوڑی اور مشکلیں ہیں، مجھے ان کو کھول دینا چاہئے، مثلاً کچھ چیزیں ایسی چلتی ہیں کمرشیل فائدوں کے لئے، اس میں اشتہارات آتے ہیں اور آج آدمی اشتہار وہی دیکھنا چاہتا ہے جس میں ننگی عورت سامنے آکر کھڑی ہو جائے، یہ بدنصیبی آج کے معاشرے کی ہے، اور اس کو لوگ سمجھتے ہیں کہ عورتوں کے ساتھ مساوات کی ہم نے اور عورتوں کو ہم نے حقوق دیئے، دراصل عورتوں کو حقوق نہیں دیئے جارہے ہیں، بلکہ عورتوں کو عریاں کر کے ان کو کیش کیا جارہا ہے، تو وہ مشکلات تو پیدا ہوں گی، لیکن اگر علماء کی نگرانی میں اس طرح کوئی چینل قائم ہو جو تجارتی مفادات کے لئے اور دیگر مفادات کے لئے ایسی چیزوں پر کنٹرول حاصل کرسکے اور صلح کرسکے، لیکن ہماری جو بات ہے چاہے فکری یلغار ہو، سیاسی یلغار ہو، یا سماجی مسائل ہوں، اگر ہم ان تمام شرائط کے ساتھ اگر ایسے ٹی وی چینل قائم کرسکیں، ریڈیو اسٹیشن قائم کرسکیں جو بہت مشکل کام ہے، پھر بھی ایسی فورسیز اور طاقت ابھری ہے جو علماء کی ہدایات کو سامنے رکھ کر احکام شرع کے مطابق، منکرات سے اجتناب کرتے ہوئے اور محاسن اور خیر کی ہدایت کا کام کریں تو کیا آپ اس کی اجازت دیں گے؟ میں سمجھتا ہوں کہ یہ دو تین سوالات ہیں جو ہم نے آپ سے کئے ہیں، ان کا فیصلہ اگر آپ کردیں گے تو بہت کافی ہے، لوگوں کو کام کرنے کے لئے، اور بہت سارے سوالات میں اگر ہم الجھیں گے تو دشواری ہوگی، کوئی بھی حل ہم ان لوگوں کے سامنے نہیں دے سکیں گے، یہ ایک ضروری وضاحت تھی، میں اس مداخلت کے لئے آپ سے معذرت چاہتا ہوں۔ لیکن مجھے صرف اتنا کہنا ہے کہ خلط مبحث مت کیجئے۔ دو الگ الگ سوال ہیں، ایک شخص کا کسی پروگرام کا دیکھنا۔ اس کو بتادیجئے کہ کون سا جائز ہے اور کون سا ناجائز، ایک سوال یہ ہے کہ ایسے پروگرام تیار کرنا جس میں خیر ہو یا جس میں شر ہو، تیسرے یہ کہ ایسے چینل قائم کرنا جس کے ذریعہ ہم حق اور خیر کی اشاعت کرسکیں، احکام شرعی کی پابندی کرتے ہوئے، اس کا کیا حکم ہوگا، اس طرح ان تینوں سوالات کو آپ حل کریں گے آگے اور بھی سوالات ہوں گے، ایک بار پھر میں مخل ہوا، اتنا بول گیا، یہ بہت ہوا، میں پھر مداخلت کی معافی چاہتے ہوئے امید کرتا ہوں کہ بہت اچھے اور صحیح فیصلہ تک آپ پہنچیں گے اور آپ رہنمائی کریں گے۔ انشاء اللہ۔

مولانا ارشد قاسمی صاحب:

جس انداز میں اور جس اسلوب میں عرض پیش کیا گیا، اور اس پر حضرت قاضی صاحب کی مفصل گفتگو آئی اس کے بعد چند چیزیں قابل استفسار ہیں، اس میں ایک یہ ہے کہ خاص طور سے ٹی وی میں اور ویڈیو کیسٹ اور فلم میں، ان میں خاص چیز ہے وہ تصاویر کا استعمال ہے، اور اسلام ان ہی طریقوں کی اجازت دیتا ہے، جو روح اسلام کے خلاف نہ ہوں، مثلاً تصویر

جو ہے وہ روح اسلام کے خلاف ہے، ان تمام چیزوں میں اگر ٹی وی کو نیک مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے یا کسی کو یہ اجازت دے دی جائے کہ وہ چینل قائم کرے تو وہ تصاویر کو محفوظ کرے گا اور محفوظ کرنے کے بعد وہ تصویر کے حکم میں عکس ہو جائے گا، اس لئے براہ راست کوئی چینل ایسا ہو جو براہ راست کاسٹ کر دے اور اس کی کیسٹ نہ بنائے تب تو کچھ ٹی وی اور چینل کی اجازت دینا درست ہوگا، لیکن وہ چینل جو ریکارڈ بنا کر اور کیسٹ بنا کر کام کرے تو یہ کیسٹ بنانا درست نہیں ہوگا، البتہ اس کا دیکھنا نیک مقاصد کے لئے صحیح ہوگا۔ بنانے والا البتہ گنہگار ہوگا، اس واسطے کہ تصویر کی جو حرمت ہے وہ مصرح ہے اور اس پر شدید وعیدیں ہیں۔ اس کے باوجود اس سلسلہ میں نرمی برتنا یہ ذرا مشکل ہے، ایک خاص بات اس میں یہ آئے گی کہ عام لوگوں کے لئے جو ابھی استعمال کر رہے ہیں بغیر کسی قید و بند و شرط یا ہلکے شرائط کے ساتھ اجازت دینے میں جو احساس گناہ و جرم ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا، اور بغیر احساس گناہ و جرم کے ٹی وی وغیرہ نیک مقاصد ہی کے لئے صحیح تصویر وغیرہ دیکھیں گے، یہ تصویر کے سلسلہ میں ایک خاص بات تھی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

سوالنامہ کے بعد جو تفصیلات سامنے آئیں ان کی روشنی میں جو اس مسئلہ کے لئے مفید ہیں، اس کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ جامعہ ازہر کے ایک جائزہ کے مطابق بلاد افریقہ میں عیسائیوں کے چودہ ریڈیو اسٹیشن ہیں جو عیسائیت کی تبلیغ کے لئے ہفتہ بھر میں ایک سو پچاس گھنٹے عربی سمیت دنیا کی مختلف زبانوں میں پروگرام نشر کرتے ہیں، مزید ان پروگراموں کی تیاری کے لئے مختلف مراکز قائم ہیں جو ان اسٹیشنوں کو نشری سواد فراہم کرتے ہیں، اس جائزے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان نشریات کا اصل ہدف اسلام اور مسلمان ہوتے ہیں، یہ معلومات جو سامنے آئیں اس بات کے لئے محرک فراہم کرتی ہیں کہ ہماری طرف سے بھی اس کو کاؤنٹر کرنے کے لئے کوششیں ہوں اگر چہ ہم اس کا مطالبہ نہیں کر سکتے ہیں، یہ بات ریڈیو کی ہے، اسی پر ٹی وی اور دوسرے ذرائع کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، دوسری بات یہ کہ ابھی مولانا عتیق صاحب نے جو سیدنا عمرؓ کے قول کے سلسلہ میں فرمایا تھا وہ تو نہیں معلوم لیکن حضرت عمر کا یہ قول ہے: "إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية"...... الجواب الکافی ابن قیم وغیرہ میں یہ موجود ہے، تیسری بات مجھے یہ عرض کرنی ہے کہ ٹی وی کے بارے میں ابھی یہ بات آئی اور مولانا عتیق صاحب نے یہ بات فرمائی کہ تصویر کا مسئلہ زیر بحث نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ٹی وی کو جب ہم زیر بحث لائیں گے تو اس میں تو تصویر اپنے آپ زیر بحث آ جائے گی۔ ٹی وی کو استعمال کرنے کی بات ہے تو یہ ایسے ہی ہے کہ نمک کے بغیر سالن اور چائے کی پتی کے بغیر چائے، جس طرح چائے پتی کے بغیر چائے نہیں بن سکتی اسی طرح ٹی وی پر صرف مضمون دکھائیں آپ تو یہ ٹی وی کا استعمال نہیں ہوا، اس بنا پر تصویر کے معاملہ میں بے جا تصویر

سے اجتناب کیا جانا چاہئے، اور فقہ اکیڈمی اس میں مداخلت کی کوشش نہ کرتی ہو تو اس کو علماء کی رائے پر محمول کیا جائے کہ جو علماء ٹی وی کو اپنی تصویر کے ساتھ تقریر کرنے کو جائز خیال کرتے ہوں وہ استعمال کرلیں اور جن کو عدم جواز پر اصرار ہو وہ اپنا حق اس کے لئے محفوظ رکھیں، لیکن ٹی وی کا استعمال تصویر کے بغیر یہ ایسی بات ہے جو صحیح نہیں ہے، اور تصویر کے بارے میں جو سختی ہے وہ سختی بھی درست نہیں ہے، اور اس کے اختلاف میں بھی نہیں جانا چاہتا ہوں۔ اور اس کے دلائل کی تفصیل میں بھی نہیں جانا چاہتا ہوں۔

ایک بات اس سلسلہ میں اور بھی ہے کہ ایک تو ہمارے لئے ٹی وی کا استعمال اور دوسرے جو ذرائع ابلاغ ہیں دین کی تبلیغ واشاعت کے لئے تو اس میں غالباً کسی کو اختلاف نہیں ہونا چاہئے اور نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ واجب کے دائرے میں رکھنا چاہئے۔ اور جس کو اللہ نے جتنے وسائل دیئے ہوں، جیسا کہ حضرت قاضی صاحب نے فرمایا کہ ان وسائل کے استعمال کے ذریعہ وہ دعوت اسلام، تبلیغ اسلام اور قوانین اسلام کی تبلیغ واشاعت دنیا بھر میں کریں، تو اس کو تو فرض کفایہ کہیں، فرض عین کہیں، جو بھی کہیں، مگر اس کو تو جواز سے آگے بڑھنا چاہئے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ میری آخری بات یہ ہے کہ یہ بات بھی ایک طرح سے فرار کا ہی راستہ ہے کہ ٹی وی اور جدید ذرائع ابلاغ کے بارے میں یہ کہیں کہ ہم اس کو اسلامی مقاصد کے لئے استعمال کریں گے اور جو ذرائع اس وقت کام کر رہے ہیں ان کے بارے میں کوئی رائے نہ دینا علماء کے منصب سے ہم آہنگ نہیں ہے، یہ بھی بتانا چاہئے کہ کیا اس وقت جو ٹی وی اور دوسرے ذرائع ابلاغ ہیں کیا ان کا استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں ہوسکتا ہے یا بالکل ہی حرام اور ناجائز ہے، اس میں میں مزید یہ بات بڑھانا چاہتا ہوں کہ دین کی تبلیغ واشاعت کے ساتھ ساتھ جائز تفریح کو بھی دین سے خارج نہیں کیا جانا چاہئے، ذرائع ابلاغ کا ایک حصہ تفریح کا بھی ہے، تفریح آزاد ہے اس کو جتنا مقید کیا جائے کیا جاسکتا ہے، لیکن ہندوستان میں، جس عموم بلوی کے تحت ہم ہیں کہ ہم بہت سی چیزوں سے بچنے کے باوجود نہیں بچ سکتے ہیں، تو اس بات کے مکلف ہم ہیں کہ تفریحی پروگراموں کو نہ دیکھیں یا یہ کہ پابندی لگائیں، بالکل سختی کرنا مناسب نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں آخری بات یہ کہ شوہر کو اپنی بیوی پر اپنی دینداری مسلط کرنے کا اختیار نہیں ہے، وہ تنبیہ ضرور کرسکتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

انٹرنیٹ اور ٹی وی پر تصویر سے متعلق اور اس کی حرمت سے متعلق جو بات ہو رہی ہے وہ ظاہر ہے۔ لیکن تصویر کی حرمت جیسا کہ لوگوں نے سمجھا ہے اور بتایا ہے کہ اس سے بت پرستی وغیرہ کا پایا جانا ہوسکتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ چھوٹی سی تصویر جو بہت ہی مبتذل ہو، پامال ہو، لوگوں نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، تو میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ آج کل جو تصاویر

ہیں وہ بھی اس قدر عام اور ابتذال کی حد میں ہیں کہ اس کو کوئی عقیدہ کا پہلو نہیں دیتا یعنی اس کی حیثیت بھی وہی ہے جو دوسری تصویر کی ہوتی ہے، پھر یہ کہ جب ٹی وی پر کوئی عالم دین آئے گا تو ظاہر ہے کہ شرک وبدعت کے خلاف باتیں کرے گا تو کہاں سے اس کا اندیشہ پایا گیا کہ کوئی اس کو تقدس دے گا اور اس عالم کی شکل وصورت کی وجہ سے شرک وبدعت میں مبتلا ہو جائے گا، ایک اور چیز میں عرض کروں گا کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ فی نفسہ ذرا معیوب اور مکروہ ہیں، لیکن کسی بڑے مقصد کے لئے ہمارے علمائے اسلام نے اسے جائز کہا ہے، مثال کے طور پر امرؤالقیس کی شاعری لے لیجئے یعنی کس طرح کی گندی شاعری ہے، لیکن ادب کی تعلیم کے لئے وہ آج ہمارے نصاب میں داخل ہے اور ہم اسے بغیر کسی کراہت کے پڑھتے اور سمجھتے ہیں، اسی طرح سے کچھ اور چیزیں ہیں۔ اس وقت ایک عالم کی بات یاد آرہی ہے، انہوں نے پٹنہ میں اجتہاد کے سمینار میں کہا تھا کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر ہمارے علماء نے تقریباً سکوتی اجماع کرلیا ہے، سکوتی طور پر اسے قبول کرلیا ہے، بس زبانی طور پر اسے قبول کرنے کی ضرورت ہے، اسی سلسلہ میں تصویر کا مسئلہ بھی ہے کہ جہاں بہت سے علماء اگر ان سے پوچھئے کہ تصویر جائز ہے یا ناجائز تو فوراً کہیں گے ناجائز ہے، قولاً تو کہیں گے ناجائز ہے، لیکن جہاں تصویر کھینچی جارہی ہوگی اور بہت سی تصویریں ایسی نظر آئیں گی جن کو دیکھ کر آدمی کہہ سکتا ہے کہ باقاعدہ اسے کھنچوایا گیا ہے، تو یہ دوہرا رویہ میرا خیال ہے ختم ہونا چاہئے، اور بڑے مقصد کے پیش نظر اور مصلحت کے پیش نظر اور جو اس وقت صورت حال ہے اس کے پیش نظر اس مسئلہ میں کوئی قدم اٹھانا چاہئے۔

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

یہ بات بار بار کہی جارہی ہے کہ گفتگو اور سوال کا مقصد جو ابھی وضاحت سے آچکا ہے اور قاضی صاحب نے بھی کہہ دیا، اسی کے مطابق گفتگو ہو، تصویر کی حرمت کا مسئلہ یا حلت کا، اس سے بحث نہیں کرنی ہے، تصویر حرام ہے، عام طور سے موقف یہی ہے، اس کے دلائل بھی لوگوں نے دیئے ہیں، ان دلائل سے تو گفتگو نہیں ہے، ٹی وی تصویر کے بغیر نہیں ہو سکتی، مولانا عتیق صاحب کی بات پر مولانا سلطان اصلاحی صاحب نے جو گفتگو فرمائی ہے، ظاہر بات ہے مولانا عتیق صاحب کا یا میرا مقصد تصویر کو الگ رکھنے کا نہیں ہے کہ ٹی وی میں جو پروگرام آئے گا وہ تصویر کے بغیر آئے گا، یہ تو شاید متصور ہی نہیں ہے، وہاں تو کسی نہ کسی شکل میں تصویر ہوتی ہی ہے۔ اور انٹرنیٹ پر تو الگ بھی ہو سکتی ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ تصویر کی حلت وحرمت کا مسئلہ اپنی جگہ پر، جس ماحول اور معاشرے کی اور جن افراد کے لئے بات ہورہی ہے وہ یہ کہ وہ ان وسائل اور ذرائع کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے نہ تو کچھ سنتے ہیں اور جانتے ہیں اور نہ جاننا چاہتے ہیں اور نہ ہے ان کے پاس، اپنے گھروں میں یہی وسائل ہیں جن سے وہ اختیاری طور پر مستفید ہوتے ہیں، نہ مجلسیں ان کو میسر ہیں نہ ان کا ذہن اور مزاج ہے کہ وہ وہاں

جائیں اور یا یہ کہ دنیوی مشاغل انہوں نے اس طرح اوڑھ رکھے ہیں کہ وہ نظام نہیں بنا سکتے تو سوال یہ ہے کہ ایسے لوگوں تک حق بات پہنچانے کے لئے، دعوت پہنچانے کے لئے، اس ماحول اور معاشرے میں جہاں ہر جماعت اور ہر فرقہ جملہ ممکنہ وسائل کے ساتھ اپنی باتیں پہنچا رہا ہے تو آیا ہم اپنی باتیں پہنچائیں اور جو لوگ اس معاشرے میں مستفید ہو رہے ہیں وہ مستفید نہ ہوں، بات اس ماحول و معاشرے کی ہو رہی ہے، ہم لوگ مدرسے والے ہیں ہم ٹی وی اور انٹرنیٹ نہیں لائیں گے، ہم مستفید نہیں ہوں گے، لیکن خود ہمارے ہندوستان میں تیزی سے ایسے طبقے کی تعداد بڑھ رہی ہے، اور ہندوستان سے باہر کے ممالک میں تو مسئلہ بالکل عام ہے، خود یہاں ریڈیو بنانے والے اب نہیں ملیں گے آپ کو، اور نہیں مل رہے ہیں، چونکہ ٹی وی عام ہو رہا ہے، ریڈیو کو کون پوچھتا ہے، تو ان لوگوں کے لئے یہی ذریعہ اور وسیلہ ہے، ان تک حق بات پہنچانے کے لئے، ان کے حق میں کیا کہتے ہیں، یہ ہے اصل سوال، گفتگو اسی کے مطابق ہونی چاہئے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

یہاں جن علماء کو تحفظ ہے صرف اسی بنیاد پر کہ اس میں تصویر آ رہی ہے، ورنہ تو جہاں تک مقصد کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں کہ مقصد سے کسی کو انکار ہی نہیں ہے، تصویر کی حرمت کی کیا حقیقت ہے اور کہاں تک اس سے بچنا چاہئے وہ گفتگو تو آئی ہی نہیں۔

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

اس تفصیل میں نہیں پڑنا چاہئے۔

مفتی سعید الرحمٰن، ممبئی:

تصویر کی حلت و حرمت سے قطع نظر میں ٹی وی اور انٹرنیٹ کو ایک دنیا کے مانند سمجھتا ہوں، جس طرح دنیا میں چل پھر کر اچھائی یا برائی دیکھی، سنی اور سکھائی جا سکتی ہے، یہاں بغیر چلے پھرے، سامنے بٹن ہے اپنے کنٹرول میں دیکھا، سنا اور سمجھا جا سکتا ہے، تو دنیا میں برے اور بھلے کی تمیز کی صورت جو ایک مکلّف کو ہے، نکل کر چل پھر کر چاہے تو بری لائن پر جائے چاہے تو اچھی لائن پر آئے، اسی طرح انٹرنیٹ اور ٹی وی میں اس کے اختیار میں ہے چاہے تو بری لائن پر چلائے اور چاہے تو بھلی لائن پر چلائے، اور قرآن کریم کی یہ آیت مبارکہ: "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها" (سورۂ بقرہ: ۲۸۶) اس میں میں ممانعت حکم کی بات نہیں کہہ سکتا کہ کہیں تکلیف مالا یطاق نہ ہو جائے، لیکن "لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت"

(سورۂ بقرہ:۲۸۶) کی بنیاد پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اگر اجازت ہو تو کوئی قباحت شرعی طور پر نہیں ہونی چاہئے، اور ایک بات یہ عرض ہے کہ یہ عمومی رواج ہے جس کی طرف ذہن غالباً نہیں جاتا کہ سب لوگ اخبارات پڑھتے ہیں اور کوئی اخبار شاید ہی ایسا ملے جس میں تصاویر نہ ہوں، تصاویر دیکھتے ہیں، نظر نہیں پھیرتے ہیں، علماء سے تو حسن ظن ہے کہ وہ تصویر سے قطع نظر کرتے ہوں، لیکن اخبار دیکھنے کی حرمت پر کہیں حکم نہیں لگا، تو یہاں جو استدلال ہے ٹی وی کے دیکھنے کی حرمت پر تصویر سے، تو پھر اخبار دیکھنا بھی آج سے حرام ہونا چاہئے، تو میں مسئلہ سے متعلق دو باتیں عرض کر رہا تھا، اس کے بعد ماہرین سے ایک سوال یہ پوچھنا چاہتا تھا کہ ٹی وی اور انٹرنیٹ میں خاص فرق کیا ہے، یہ بھی بتادیں تو شاید اضافہ ہوگا ہماری معلومات میں۔

مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

میں اس موضوع سے متعلق صرف دو تین باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات جس کے سلسلے میں ہمارے سامنے وضاحت سے بات آچکی ہے، کہ بلاشبہ اس وقت دنیا میں جس تیزی کے ساتھ بے حیائی، عریانیت اور فحاشی پھیل رہی ہے، اس میں ٹی وی کا سب سے بڑا حصہ ہے، کفر اور شرک کی وہ چیزیں جن کا مسلم سماج اور مسلم خاندان میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا وہ ساری چیزیں اس وقت مسلمان کے بیڈ روم میں نظر آتی ہیں اور آہستہ آہستہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ لوگ اس کے عادی ہوتے جارہے ہیں، اور ایسی ایسی بے حیائیاں اور برائیاں پھیل رہی ہیں جن کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس امت پر جو ذمہ داری ڈالی ہے، وہ ہے دعوت الی الخیر اور نہی عن المنکر کی، اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک أضعف الإیمان" منکرات، اور بے حیائی اور فحاشی کو روکنے کی ذمہ داری اس پر ڈالی گئی، اور اس کے تین درجات اس حدیث کے اندر ذکر کئے گئے سب سے پہلا درجہ، جو اس حدیث کی تطبیق سے معلوم ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے کہ اگر انسان کے بس میں ہو اور اس کی طاقت وقوت میں ہو تو اس طاقت وقوت کو استعمال کرکے بے حیائی اور برائی کو روک دے اور دوسرا درجہ یہ ذکر کیا کہ اگر ہاتھ سے اس برائی کو روکنے کی طاقت وقدرت نہیں ہے اور اللہ نے زبان میں اور قول میں اسے یہ طاقت دی ہے اور زبان اور قول سے برائی کو روک سکے تو اسے روکنا چاہئے اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ دل میں اس برائی کو برائی سمجھے، میں سمجھتا ہوں کہ خاص طور سے ہندوستان اور ہندوستان جیسے ممالک جہاں مسلمانوں کو اقتدار اعلیٰ اور قوت حاکمہ حاصل نہیں ہے وہاں وہ لوگ اپنے وسائل سے اور اپنے اسباب سے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم تو نہیں کرسکتے لیکن اتنا وہ ضرور کرسکتے ہیں کہ قول کے ذریعہ اور کوشش کے ذریعہ ایک اس کا متبادل نظام پیش کرسکتے ہیں، جس کی صورت یہ ہے کہ ہم کوئی ایسا چینل خرید لیں، یا ایسا کوئی چینل بنالیں، جس میں اس وقت کے مروجہ چینل، منکرات وبرائیاں اور فحاشی نہ ہو، میں سمجھتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان اور

ہندوستان جیسے دیگر ممالک میں حکومت پر فرض کفایہ ہے کہ وہ اس طرح کا نظم کرے، ہمیں عبرت حاصل کرنی چاہئے دوسرے فرقوں سے خاص طور سے ہندوستان میں جس تیزی سے قادیانیت پھیل رہی ہے اس نے ایک چینل خرید لیا ہے اور مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ اس چینل کے ذریعہ جو پروگرام نشر کیا جاتا ہے یہ اسلام کا پروگرام ہے، یہ قرآن کا پروگرام ہے، یہ حدیث کا پروگرام ہے، ایک وہ طبقہ جو اس بے دینی کے دور میں عریانیت کے دور میں بھی اسلام کا دلدادہ ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے کوئی ایسی چیز ملے، اگر ٹی وی کے اندر درس قرآن کا انتظام کرتے ہیں، درس حدیث کا انتظام کرتے ہیں، وعظ ونصیحت کا انتظام کرتے ہیں تو یہ طبقہ بہر حال اس چینل سے مستفید ہوگا۔ اس موقع پر ابوالمحاسن محمد سجادؒ بانی امارت شرعیہ کی ایک بات یاد آتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے بس میں جو ہو اسے کر ڈالنا چاہئے، اس وقت ہماری وسعت میں جو ہے اسے ہم کر ڈالیں اور اگر ایسا ہم کر لیتے ہیں تو اللہ تعالی اس کے طفیل میں اس چیز پر بھی ہمیں قدرت عطا فرمادے گا جس کی قدرت ہم کو اس وقت حاصل نہیں ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

بات مختصر کرو۔

مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

جہاں آئین اسلام یا اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے وہاں تو وہ ریڈیو اسٹیشن قائم کریں، لیکن یہاں تو ریڈیو اسٹیشن قائم نہیں کر سکتے ہیں مگر چینل خرید سکتے ہیں، علماء کی ذمہ داری یہ ہے کہ جہاں وہ یہ کہیں کہ فلاں چیز حرام ہے تو وہاں ان کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ متبادل کا انتظام کریں کہ یہ حلال ہے۔

مولانا شاہین جمالی صاحب:

اس مسئلہ میں قرآن پاک کی آیت: "**ومن الناس من یشتری لھو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ بغیر علم ویتخذھا ھزوا**" (سورۂ لقمان:٦) انٹرنیٹ ایسا لگتا ہے کہ یہ "لہو الحدیث" میں داخل ہے اور ضلالت کا کام بہر حال اس سے لیا جا رہا ہے، تاہم از روئے فتوی تو اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن از روئے تقوی اس کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی، مجھے اکبر الہ آبادی کا شعر یاد آتا ہے کہ:

انہیں ذوق عبادت بھی ہے اور گانے کی عادت بھی
نکلتی ہے دعا بھی ان کے منہ سے ٹھمریاں بن کر

اگر ہم اس بند کو گوارا کر سکیں تو از روئے فتوی تو جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن از روئے تقوی گنجائش نہیں معلوم ہوتی ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

ایک بات مجھے عرض کرنی ہے، دو نام باقی ہیں، انشاء اللہ ان کی آراء بھی سامنے آجائیں گی، ایک بات یہ ہے کہ تصویر کا مسئلہ جو بار بار آرہا ہے، اور مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا عبدالعظیم صاحب نے کہی تو وہ تو آگے کی چیز ہے جو آپ سوچ رہے ہیں، مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ اخبارات کا استعمال ہم کرتے ہیں، المنجد شاید مطالعہ کرنے والے ہر عالم کے گھر میں ہوگی، اور جہاں لائبریری ہو "المنجد" ضرور موجود ہوگی، اس میں بھی تصاویر موجود ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اگر تصویر مقصود ہو تو اس کی بات اور ہوئی، ضمناً اگر کہیں تصویر آتی ہو مقصد وہ نہیں ہے تو بات دوسری ہوئی، میں کوئی لمبی بات نہیں کہوں گا یہ ایک نقطہ ہے، جس پر آپ غور کریں، سوچیں۔

مولانا اختر امام عادل صاحب:

مجھے ایک بات یہ عرض کرنی ہے کہ تصویر کی حلت وحرمت کے مسئلہ کو جو الگ رکھنے کو کہا جارہا ہے کہ جس میں علماء برصغیر کا تقریباً اتفاق ہے کہ تصویر کا بنوانا حرام ہے، تو اس کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت کا مسئلہ ہے یہاں پر، اس کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے ضرورت کی بنا پر اجازت کا فتوی دیا جائے جیسا کہ پاسپورٹ وغیرہ کی ضرورتوں کے لئے اجازت دی جاتی ہے، یہ مسئلہ صاف کردیا جائے کہ تصویر حرام ہے مگر ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت کے مسئلہ پر غور کرنے کو کہا جارہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ تصویر دیکھنے اور تصویر بنوانے میں فرق ہے، تصویر دیکھنے میں جیسا کہ مولانا عتیق احمد صاحب نے فرمایا کہ اگر مقصود بالذات نہیں ہے تو اس کی الگ بات ہے، لیکن تصویر بنوانا یا بنانا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، سب کے نزدیک وہ حرام ہے، ایک تیسری بات مجھے یہ عرض کرنی ہے کہ حضرت تھانویؒ کا حوالہ دیا جارہا ہے کہ انہوں نے کہا کہ تعزیہ بناؤ مگر ہندو نہ ہونا، تو حضرت نے "أهون البليتين" کا انتخاب فرمایا کہ ہندو بننے کے مقابلہ میں تعزیہ بنانا بہر حال بہتر ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ مقام دعوت ہے، یہ مقام فتوی ہے، دعوت کی زبان اور فتوی کی زبان کو اگر ایک کردیا جائے تو کیسا رہے گا، اس پر غور کرلیا جائے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی صاحب:

اس سوال میں کئی چیزیں ہیں اور دو چیزوں کے استعمال میں لوگوں کی گفتگو ہو رہی ہے۔ ایک ہے انٹرنیٹ، جس کو قباحتوں سے دور کیا جا سکتا ہے، اور دوسری چیز ہے ریڈیو اسٹیشن کا قیام، ان دونوں میں تو کوئی قباحت نہیں ہے، جیسا کہ معلوم ہوا کہ انٹرنیٹ کو قباحت سے پاک رکھا جا سکتا ہے، رہا معاملہ ٹی وی اسٹیشن کے قیام کا، یا ویڈیو کیسٹ بنانے کا تو یہ دونوں چیزیں بھی موجودہ حالات میں جو پس منظر ہیں، اس میں ان دونوں کا استعمال بھی درست ہو سکتا ہے، کوئی مضائقہ نہیں ہے، بات جو آتی ہے تصویر کی، جہاں تک تصویر کی حرمت کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں اور بھی بعض وضاحتیں ہیں، ایک چیز یہ ہے کہ تصویر کے ساتھ دو سلوک ہوتا ہے: ایک احترام کا، ایک اضلال کا، تصویر کے ساتھ عزت واحترام کا معاملہ کرنا ظاہر ہے کہ اس طور پر تصویر کا استعمال قطعی حرام ہے، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی کو کوئی چادر مل گئی جس میں تصویریں بنی ہوئی ہیں اس کو بچھا کر استعمال کر سکتا ہے، اس کا فتوی بہت سے فقہاء نے دیا ہے، وہاں بھی تصویروں کا استعمال ہو رہا ہے مگر اضلال کے ساتھ، اور ایک واقعہ کتب حدیث میں ہے، صحیح مسلم کی روایت ہے کہ ایک بار حضرت عائشہؓ نے ایک قرام (ایک قسم کا کپڑا) استعمال کیا جس میں تصویریں تھیں تو آپ ﷺ نے اس قرام کو جو پردے کے طور پر لٹکا ہوا تھا اس کو اتروا دیا اور کاٹ کر وسادہ (تکیہ) بنوایا، اس کی جزئیات نہیں ملتی کہ تصویریں کتنی کٹی تھیں اور کتنی نہیں کٹی تھیں، لیکن وہ بہر حال جزوی طور پر وسادہ کے لئے جو سر کے نیچے پڑتا ہے، ہاتھ پڑتا ہے اس پر خود اس کا احترام نہیں ہوتا استعمال ہوا، اس لئے آپ دیکھئے کہ وہاں بھی ایک مصور چیز استعمال ہوئی تو وہ اس وقت کی بات تھی، لہذا ٹی وی اسٹیشن کا قیام، یا ویڈیو کیسٹ وغیرہ تیار کرنا، اس میں تصویریں ضرور آئیں گی، لیکن ان تصویروں کے ساتھ چونکہ احترام کا معاملہ نہیں ہوتا ہے، مقصود بالذات تو خیر ہے ہی نہیں، احترام کی بات بھی نہیں ہوتی ہے، ایک مومن استعمال کرے ٹی وی اسٹیشن کو اور ویڈیو کیسٹ کو اور جو تصویریں اس میں ہیں ان کے ساتھ احترام کا ایک طرح سے تبرک کا معاملہ کرے ایسا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے ٹی وی اسٹیشن اور ویڈیو کیسٹ کے استعمال میں جن حضرات کو قباحت محسوس ہوئی محض تصویر کی وجہ سے، تو اس روایت کے پیش نظر اور فقہاء کی تصریحات کے پیش نظر بہر حال احترام واضلال کا فرق کرنا چاہئے۔

مولانا عارف مظہری صاحب:

تصویر کی جو بات چل رہی ہے، اس میں آپ حضرات یہ غور کیجئے کہ ایک آدمی اگر دلدل میں پھنسا ہوا ہے، وہ دشواری میں مبتلا ہے اور کچھ لوگ باہر تماشائی ہوں تو حق کیا بنتا ہے، ساحل پر صرف تماشا دیکھنے سے کوئی بات تو بنے گی نہیں۔ تو جو باتیں بگڑ رہی ہوں اس وقت بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، مزید الجھانے سے مسئلہ اور بڑھے گا اور سلجھے گا نہیں، کچھ وقت

کے لئے صرف یہ دیکھئے کہ اپنی بات آپ پہنچانے میں کتنا تصویر کا استعمال کرتے ہیں، بلکہ یہ کہئے کہ کتنا کم وقت میں اپنی بات پہنچادے رہے ہیں، ایسے شخص تک جو ضلالت میں پڑا ہوا ہے اور دین سے بہت دور ہے، کسی کو آپ کیچڑ سے نکالنے جائیں گے تو تھوڑی سی چھینٹ تو آپ پر پڑے گی ہی، اس کو آپ کو برداشت کرنا ہوگا، اس لئے تھوڑی دیر کے لئے اتنی بات تو برداشت کرنی ہی پڑے گی دین کی بات پہنچانے کے لئے۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

ہمارے درمیان جمشید صاحب موجود ہیں جو انٹرنیٹ وغیرہ کے ماہرین میں سے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے اظہار خیال کریں، میں ان کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ تشریف لائیں۔

جمشید صاحب:

انٹرنیٹ سے متعلق ایک چیز یہ کہنا چاہتے تھے جو ہمارے علماء نے کہا تھا کہ سائٹس جو ہیں وہ لاک نہیں کی جاسکتی ہیں بلکہ ساری انفارمیشن موجود ہیں، ایسی بات نہیں ہے۔ بلکہ سائٹس جو ہیں وہ لاک کی جاسکتی ہیں اور اس کا ایک پروگرام ہوتا ہے جس کے ذریعہ اس کو لاک کردیا جاتا ہے، یہ جو سائٹس کو لاک کرنے کا پروگرام ہوتا ہے اس کے دو طریقہ الگ الگ ہوتے ہیں، اس میں بہت سی سائٹس ایسی ہیں جس میں عریاں تصاویر ہیں، ان کو زیادہ تر ملکوں میں لاک کیا گیا ہے، اور ہندوستان میں بھی بلاک کردی گئی ہیں، اور خاص کر ٹیلی فون کی جتنی سائٹس ہیں ان کو بھی بلاک کردیا گیا ہے۔ اسی طرح ایک مسئلہ میں جو سب سے بڑی مشکل ہم کو آئی ہے وہ ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ہم اسلام آن لائن پر کام کررہے تھے تو اس میں "کرسچن آنسر ٹو اسلام" یعنی کرسچینٹی اسلامک دعوی کا جواب دیتی ہے، اس کے لئے انہوں نے انٹرنیٹ پر بہت سی سائٹس بنائی ہوئی ہیں۔ انہوں نے بہت سی چیزوں کو بہت گھما پھرا کر اور بہت الٹا کر کے اس کا ذکر ضرور کیا ہے اور ان کی باتیں پوری دنیا میں کروڑوں لوگوں تک پہنچ رہی ہیں، لیکن اس کا جواب دینے کے لئے جو سائٹس ہیں وہ ساری کی ساری دبئی (یو اے ای) میں بلاک ہیں، سعودی عرب میں بلاک ہیں، ہم کو سیریا اور دیگر عرب ممالک کے بارے میں نہیں معلوم، لیکن زیادہ تر ملکوں میں وہ "کرسچن آنسر ٹو اسلام" نام کے جو سائٹس ہیں وہ بلاک کی ہوئی ہیں، تو ہم نے ان سے پوچھا کیوں آپ نے اسے بلاک کیا ہوا ہے، شارجہ میں اوقاف کے دفتر میں پوچھا تو انہوں نے یہ کہا کہ اصل میں یہاں پر لوگ ابھی اتنے میچور نہیں ہیں کہ ان کے سامنے یہ سائٹس آئیں اور ہوسکتا ہے کہ وہ غلط فہمی میں پڑ جائیں، لیکن اس سے نقصان بہت بڑا یہ ہو رہا ہے کہ جو لوگ جواب دے سکتے تھے ہزاروں کی تعداد میں لڑکے اور جو اس سے دلچسپی رکھتے ہیں جو اسلام کے خلاف بات تھی اس کا جواب دے سکتے

تھے مگر ان کو پتہ ہی نہیں کہ اسلام کے خلاف کیا پروپگنڈہ ہورہا ہے، اس لئے کہ ملک کے ملک میں یہ سائٹس بند ہیں، اس سے یہ ہوتا ہے کہ ایک طرح سے کہہ لیجئے دعوت کا بہت بڑا پہلو بلاک پڑا ہے، تو یہ انٹرنیٹ بہت ضروری چیز ہے کہ جیسے مولانا علی میاں ندویؒ نے ایک بار کہا تھا کہ اسلام کے خلاف چیزوں سے لڑنے کے لئے اسلام کے مخالف کا جاننا بھی بہت ضروری ہے، تو اس لئے یہ بہت ضروری ہے کہ انفارمیشن موجود ہو اور اس کے خلاف فائٹ کرنے کے لئے ہم لوگ بھی اس کا استعمال کریں، اور یہ ایک بالکل حربہ اور اوزار ہے، اس اوزار کو جس طرح بھی آپ استعمال کریں۔

مولانا سید نظام الدین صاحب:

دراصل فقہی سیمنار میں جو موضوعات ہیں ان میں ایک موضوع انٹرنیٹ اور ٹی وی کے بارے میں ہے، میں نے اس پر کوئی مقالہ نہیں لکھا، لیکن اس کی تفصیل اور خلاصہ سامنے آیا اس کو دیکھا، جوابات دیکھے، بات یہ ہے کہ ہم کو حقیقت پسند ہونا چاہئے، آپ حقائق سے منہ موڑ کے نہیں چل سکتے، اگر مقصد یہ ہے کہ دنیا میں اسلام کی اشاعت ہو، ایک ہے اشاعت دین اور ایک ہے دفاع عن الدین، دین کے خلاف جتنی تحریکات چل رہی ہیں ان کا جواب دیا جائے، تو دونوں بات فرض ہیں آپ پر کہ آپ اپنے دین سے دنیا والوں کو متعارف کرائیں، اور دین پر جو دوسروں کی طرف سے عقیدے کے اعتبار سے، اعمال کے اعتبار سے، اخلاق کے اعتبار سے، اور معاشرتی مسائل کے اعتبار سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں اور اسلام کی صورت مسخ کی جارہی ہے، ہم اس سے قطع نظر کرلیں یہ کیسے ہوسکتا ہے، اس لئے کہ ان ذرائع کو انہوں نے استعمال کیا ہے، اگر آج وہ ایٹم بم سے ہم سے لڑتے ہیں تو ہمیں بھی ایٹم بم سے ہی ان کا جواب دینا ہوگا، ہم پرانی تلوار سے ان کا مقابلہ نہیں کرسکتے، آج جو ذرائع ان کے پاس ہیں ان کے ذریعہ وہ پوری دنیا میں عیسائیت کا پروپگنڈہ کررہے ہیں، یہ پروپگنڈہ اس انداز میں دراصل روس کے زوال کے بعد شروع ہوا، اس حقیقت کو سامنے رکھئے کہ روس کے زوال کے بعد دنیا میں عیسائیت اور اسلام کا مقابلہ ہے، امریکہ اور اسرائیل کی جتنی سازشیں ہیں اور ان کے جتنے پروپگنڈے اور کارروائیاں ہیں وہ سبھی اسلامی ممالک کے خلاف ہیں اور اسلام کے خلاف ہیں، وہ سارے مراکز پوری دنیا کے اندر اسلام کو اس صورت میں دیکھنا چاہتے ہیں کہ وہ کبھی غلبہ حاصل نہ کرسکے، جو مقصد تھا، "هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" (سورۂ توبہ: ۳۳)، تو یہ غلبہ حاصل نہ ہو کسی طرح سے چاہے اس ملک کا معاملہ ہو، میں صاف کہتا ہوں اس ملک میں بھی اگر ڈر ہے تو اسی بات کا ہے کہ کہیں زندہ ہوکر یہ قوم ابھر نہ جائے اور کہیں ہم پر غالب نہ ہوجائے، اس کی تہذیب غالب نہ ہوجائے، اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ جتنے بھی ذرائع ہیں اس سلسلے کے ان کو اختیار کرنا بالکل واجب اور ضروری ہے، یہ انٹرنیٹ کون ایسی بات ہے جس میں اتنا الجھنا اور تصاویر کا مسئلہ لئے پھر رہے ہیں، اخبار والے تصویر مانگتے

ہیں تو بڑے سے بڑا عالم اپنی جیب سے تصویر نکال کر اس کو دیتا ہے اور فتوی دیتا ہے کہ تصویر حرام ہے، جتنے سیلاب زدہ علاقے ہیں اڑیسہ میں سیلاب آیا، بھاگل پور میں سیلاب آیا، اگر ہم ویڈیو نہیں بنائیں گے تو ہم باہر کے لوگوں کو بتا نہیں سکتے کہ کس انداز سے نقصان پہنچا ہے، تو یہ تو اس زمانہ کی ایجادات ہیں، البتہ اس کے جو منکرات ہیں، محرمات ہیں آپ ان سے بچئے، ٹی وی کو ہی لے لیجئے، ٹی وی اگر آپ کے ہاتھ میں ہوتا تو آپ ان منکرات کو شائع نہ کرتے، آپ کے گھر میں ہے تو آپ بچئے اس سے جتنا بچ سکتے ہیں، لیکن آپ ٹی وی دیکھیں گے تو وزیر اعظم کی تصویر نظر آئے گی، عورت ہو یا مرد، وزیر داخلہ کی تصویر نظر آئے گی اور آپ دیکھتے ہیں، تو آپ کہیں گے دیکھنا تو جائز ہے۔

اور جہاں تک تصویر بنانے کا مسئلہ ہے، یہ بنانا کہاں ہوا، یہ تو منظر کشی ہے کہ ہم سارے لوگ بیٹھے ہیں آج ویڈیو بنا لیا جائے تو یہ منظر کشی ہوگی، تو یہ سب لوگوں کی تصویریں نہیں بنائی جارہی ہیں، یہ منظر کشی اور عکس لینے کے آلات ایجاد ہو گئے ہیں، آپ ان کا استعمال کریں، یا آپ دیکھیں کہ جن ممالک اسلامیہ کے اندر یہ چیزیں موجود ہیں کیا وہ ان کا استعمال نہیں کر رہے ہیں اور کیا وہاں علماء نہیں ہیں، وہاں کیا کتاب وسنت نہیں ہے، آپ برصغیر کا نام لیتے ہیں، کیا پاکستان میں یہ چیز نہیں ہے، آپ صرف ہندوستان کو لیں، وہ الگ بات ہے، جو قاضی صاحب نے فرمایا کہ چینل خریدنا یا چینل قائم کرنا، ریڈیو اسٹیشن تو آپ قائم نہیں کرسکتے، چینل آپ خرید سکتے ہیں، کوئی چینل خرید کر اپنی بات کہہ سکتا ہے، ٹی وی کا اسٹیشن آپ قائم نہیں کرسکتے ہیں، کیونکہ وہ بغیر اشتہار کے نہیں چلیں گے، اشتہارات آپ کو کمپنیوں سے لینا پڑے گا، تاکہ آپ کو روپیہ مل سکے، اس لئے وہ تو ناکام ہو جائے گا، ابھی آپ یہ تو کر لیجئے جو آپ کرسکتے ہیں، انٹرنیٹ کنکشن لے سکتے ہیں، آپ اپنی ویب سائٹ قائم کرسکتے ہیں، اور ٹی وی پر اپنے پروگرام دے سکتے ہیں، آپ منکرات مت دیجئے، آپ ان منکرات کی قباحت کو بیان کیجئے، اسی چینل کے ذریعہ سے لوگوں کے سامنے جو لوگ اس چینل کو دیکھ رہے ہیں، اور کون سا ذریعہ آپ کے سامنے ہے۔ ہم نے تو دیکھا ہے کہ نکاح کے خطبہ میں ہندو مجمع میں پردے کی ضرورت اور عریانیت کی قباحت کو جب بیان کیا تو بڑے بڑے پروفیسر اور جدید تعلیم یافتہ لوگ آ کر کہنے لگے کہ آپ نے سچ کہا، یہ لوگ بڑی معصیت کے اندر مبتلا ہو گئے ہیں، پردہ چھوڑ کر، تو یہ بات نہیں کہ اگر آپ حق بات صحیح ڈھنگ سے کہیں گے تو برا مانا جائے گا اور یہ غلط ہو جائے گا، اس لئے میری رائے یہ ہے کہ انٹرنیٹ کو استعمال کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے، اور ریڈیو کا چینل اگر آپ کو مل جائے جس سے آپ دعوتی کام کرسکیں تو آپ اس چینل کو بھی استعمال کرسکتے ہیں، خواہ اس کے اندر اس بیان کرنے والے اور تقریر کرنے والے کی فوٹو ہی کیوں نہ آئے، یہ ایک ضرورت ہے اور ضرورت کی بنا پر چونکہ وہ بغیر منظر کے مقبول نہیں ہوتی، یہ رواج ہو گیا ہے دنیا کا، اس لئے آپ اس کو دے سکتے ہیں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، جس منظر کو دیکھنا اور سننا ناجائز ہے اس کا ٹی وی پر بھی یا کسی تصویر میں بھی دیکھنا اور سننا ناجائز ہے، لیکن جس منظور کو دیکھنا یوں جائز ہے اس کو اس پر بھی دیکھنا جائز ہے، ہم لوگ برابر دیکھتے ہیں، اس لئے ایسا چینل

اگر ہم کو ملتا ہے جس پر ہم اپنا دعوتی کام منظم طریقہ سے کر سکتے ہیں جیسے باطل طاقتیں کر رہی ہیں پوری قوت کے ساتھ، خالی پروگرام بنانے سے اور فتوی شائع کرنے سے یہ بات نہیں ہوگی، تو ہم اس چینل کو استعمال کریں، اس لئے میری رائے یہی ہے اور یہ ضرورت ہے اور ضرورت پر اس کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

حضرت قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

حضرات بزرگان امت اور عزیزان ملت، محترم علماء!

حقیقت یہ ہے کہ جس موضوع پر آپ بحث کر رہے ہیں وہ اہم ترین موضوع ہے اور نازک ترین موضوع بھی، میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے جن علماء نے مسئلہ تصویر کو اٹھایا ہے، ان کے سامنے بھی تحفظ احکام دین اور تحفظ احکام شریعت ہے، اور جن لوگوں نے اس سے قطع نظر کرتے ہوئے انٹرنیٹ وغیرہ کے جواز کی بات کہی ہے ان کے سامنے بھی دعوت اور جیسا کہ حضرت مولانا نے فرمایا کہ دفاع عن الدین کا پہلوان کے ذہن پر غالب ہے، دونوں میں سے کسی نے بھی کوئی بات اپنی بات کے بچاؤ میں نہیں کہی ہے، ضد میں نہیں کہی ہے، ایسا سمجھنا اور سوچنا چاہئے، تصویر کا مسئلہ حقیقت میں عجیب نازک مسئلہ ہو گیا ہے، بایں معنی کہ ہم اس میں مبتلا ہیں اور بہت کم لوگ ہیں جو چہرے پر رومال ڈال لیا کریں، یا مجلس چھوڑ کر چلے جائیں، ایسا شاذ و نادر ہے، اور دوسری طرف اگر فتوی پوچھا جائے تو ہم سب حرمت کی بات کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس پر یہ جو دورخی صورت حال پیدا ہو گئی ہے اس سے خود اپنے ذہن پر بڑا بوجھ پڑتا ہے، کئی مواقع پر ہمیں خاموش رہنا پڑتا ہے، اور اپنے بزرگوں کو بھی دیکھا ہے کہ وہ خاموش رہ گئے، کبھی ایسا لگتا ہے کہ "سکوت عن الحق" کا جرم تو ہم نہیں کرتے، کبھی ضرورت کی مجبوری سامنے آتی ہے، بہت صفائی کے ساتھ میں عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ذہن اس پر بہت پریشان رہتا ہے، رہا مسئلہ باہر کے علماء کا، یہ اصل مسئلہ ہے، یہ میں ضرور چاہتا ہوں کہ ہم سب علماء اس پر غور کریں یعنی چند سوالات پر، کہ حرمت کا لفظ ہمارے یہاں اس کے لئے ضروری شرائط کیا ہیں، کس کو ہم حرام کہہ سکتے ہیں، کس کو ہم مکروہ کہہ سکتے ہیں، کس کو ہم مکروہ تحریمی کہہ سکتے ہیں، کس کو ہم مکروہ تنزیہی کہہ سکتے ہیں، دلائل کی قطعیت اپنے ثبوت کے اعتبار سے اور دلائل کی قطعیت اپنے دلالت کے اعتبار سے، آپ سب کو معلوم ہوگا کہ لفظ حرام کا استعمال ہم کو کہاں کرنا چاہئے، اور کراہت کا کہاں اور کراہت تنزیہی کا کہاں اور اباحت کا کہاں، یہ جو احکام شرعی ہیں، اباحت اور پھر استحباب اور پھر سنت کا درجہ اور پھر فریضہ اور واجب کا درجہ اور اسی طرح حرمت اور اس کے بعد کراہت تحریمی اور اس کے بعد کراہت تنزیہی، یہ جو مختلف مدارج ہیں احکام کے، یقیناً ہمارے سب علماء کی نظر میں ضرور ہوں گے اور وہ اس کو بھی جانتے ہوں گے کہ کس لفظ کا کہاں استعمال ہوگا، ہمارے تمام اکابر اور ہمارے بزرگ اصحاب افتاء اس پر متفق ہیں کہ تصویر جائز نہیں ہے۔ قصداً یہ لفظ میں بول رہا ہوں کہ تصویر جائز نہیں۔

اب اس پر دو طرح سے غور کیجئے: ایک طرف اس ضرورت پر غور کیجئے جو ابھی ہمارے سامنے ہے، مثلاً پاسپورٹ کے لئے تصویر ضرورتاً جائز قرار دی گئی، مثلاً ایک شخص جس کی موت ہو گئی ہو اور اس کا نام پتہ معلوم نہ ہو، اس کی تصویر لینا اور اس کو محفوظ رکھنا تا کہ تعارف ہو سکے اور معلوم بھی ہو سکے کہ یہ شخص کون تھا، اور آپ جانتے ہیں کہ میت کے بارے میں واقفیت حاصل کرنا اس کے کئی احکام شرعی اس سے متعلق ہیں، زوجیت باقی رہی کہ نہیں، وراثت قائم ہو گی کہ نہیں، ان کے موت کے وقت کون کون وارث ہو گا اور کون نہیں، یہ سارے وہ احکام ہیں جو کسی میت کی تصویر لے کر اس پر آگے کے کام ہو سکتے ہیں، اس طرح کے اور بہت سارے مسائل ہیں جہاں پر تصویر کی ضرورت کا سوال ہوتا ہے، مگر یہ بھی ماننا چاہئے کہ آج جو شادیوں میں ہمارے یہاں ویڈیو کیسٹس تیار ہو رہے ہیں ہر طرح کی عریانی کے ساتھ، بے پردگی کے ساتھ، خواتین محرم ہوں یا غیر محرم، تصویر کھینچنے والا محرم ہو یا غیر محرم اور خواتین کون سا لباس پہنے ہوئی ہیں "تبرج جاہلیہ" کی ساری نظیروں کے ساتھ تصویریں کھینچی جا رہی ہیں، اس لئے علی الاطلاق نہ آپ جواز کی پوزیشن میں ہیں اور نہ علی الاطلاق بات حرمت کی کہنے کی پوزیشن میں ہیں، اس کو نوٹ کر لیجئے۔ یہ سب سوالات ابھر رہے ہیں، ان حالات میں مسئلہ تو تصویر کا ہے اور بہت نازک ہے، لیکن یہاں میں نے جیسا کہ شروع ہی میں کہا تھا کہ حسب احکام شرع، علماء کی ہدایت اور رہنمائی میں اگر کچھ ویب سائٹ بنائے جاتے ہیں اگر کچھ ڈاٹا ز بھرے جاتے ہیں، اگر اسلام کے بارے میں انفارمیشن دی جاتی ہے، ابھی بتایا ہمارے دوست جمشید صاحب نے ہو سکتا ہے ہمارے بعض دوستوں نے اس بات کو نہ سمجھا ہو، یعنی ایک مستقل چینل یا ویب سائٹ اس بات کا ہے کہ انٹرنیٹ پر یہ دکھلایا جاتا ہے کہ کرسچینٹی اسلام کا جواب دیتی ہے، اسلام کی طرف سے جو بات کرسچینٹی کے بارے میں کہی جائے، چاہے ایک ایک تین کی بات ہو یا کچھ اور بات ہو اس کے بارے میں خود کرسچینٹی اس کا جواب دیتی ہے، وہ جواب دے رہے ہیں، جواب اس کا صرف دفاعی ہی نہیں ہوتا بلکہ حملے بھی ہوتے ہیں اور اقدامی بھی ہوتے ہیں، تو اس دفاعی اور اقدامی بحث کو اگر ایک عام آدمی پڑھے گا اور اس کے جواب سے آشنا نہیں ہو گا تو گمراہ ہو جانے کا بہت بڑا خطرہ ہے، یہی وہ چیز ہے جو انڈونیشیا میں استعمال کی جا رہی ہے، یہی وہ چیز ہے جو بنگلہ دیش میں استعمال کی جا رہی ہے، اور ان ممالک کا ڈاٹا آپ کے پاس ہو گا جہاں پر عیسائیت بہت تیزی سے پھیل رہی ہے، اب تھوڑا سا کام آپ نے سعودیہ میں کیا ہے، کچھ ویب سائٹس تیار ہوئے ہیں، یواے ای میں ان سے کچھ فائدہ حاصل کیا گیا ہے تو اس سے اسلام کی دعوت میں فائدہ ہو رہا ہے۔

اب سوال ہے کہ وہاں پر تھوڑی بہت تصویریں بھی آ جائیں، کچھ حالات بھی سامنے آئیں، کچھ ایسی بھی کوشش کی ہے ہمارے لوگوں نے، آپ کو خوشی ہو گی جان کر کہ بچنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً طلوع ہوتا ہوا سورج دکھلایا ہے، قرآن کی وہ آیتیں دکھائی ہیں کہ اختلاف لیل ونہار کی کیا کیفیت ہوتی ہے، یعنی وہ مناظر جن کا خصوصی ذکر آیا ہے قرآن کریم میں اس کی وضاحت کی ہے انہوں نے بغیر کسی ذی روح کی تصویر کے، وہ ایک اچھی چیز بنائی ہے جس سے لوگوں کو قرآن کو سمجھنے میں لطف

آ تا ہے، بہر حال اس صورت حال میں میرے عزیز دوستوں اس وقت ایسا محسوس ہوتا ہے صاف صاف کہ ہم کو پوری علمی تیاری کے ساتھ انٹرنیٹ پر جانا چاہئے، اس وقت دنیا منتظر ہے آپ کے دعوت کی، آپ کے اصولوں کی، آپ انسانی مساوات کی بات کریں گے، ظاہر ہے اسلام کی روح ہے، آپ یہ بتائیں گے کہ برہمن اور ہریجن میں کوئی فرق نہیں ہے، آپ بتائیں گے کہ شیخ، سید کا بٹوارہ صحیح نہیں ہے، آپ یہ بتائیں گے کہ انسان سارے کے سارے برابر ہیں، سب ایک آدم کی اولاد ہیں، ایک ماں کی اولاد ہیں، ان سب کے روٹس ایک ہیں، یہ چیز اگر دنیا کو پہنچاتے ہیں آپ، اسی طرح اور بہت سی باتیں بتاسکتے ہیں کہ بربنائے جنس ہم تفریق نہیں کرسکتے، ایک مرد ہو یا عورت، بلکہ مسلم ہو یا غیر مسلم حقوق انسانی میں دونوں مساوی ہیں، اسلام کی ان تعلیمات کو اگر پوری طاقت اور پاور آف اپروچ جو کہ کسی چیز کو پیش کرنے کی بہترین صلاحیت ہوسکتی ہے، ان ساری صلاحیتوں کے ساتھ اگر آپ اسلام کی دعوت کا کام ان وسائل کو استعمال میں لاکر کریں گے، اور اس طرح جو حملے ہورہے ہیں، غلط فہمیاں پیدا کی جارہی ہیں ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے آپ کچھ کام کریں گے تو ہم سمجھتے ہیں کہ ایک بہت بڑی خدمت انجام پائے گی، میں اتنی درخواست کرنا چاہتا ہوں، ظاہر ہے بحث ختم ہوچکی ہے، کچھ سوالات آپ کو ماہرین سے کرنے ہوں گے تو انشاء اللہ اس کی کوشش کی جارہی ہے کہ اس کا وقت مل جائے آپ کو، لیکن فی الحال تو یہ پروگرام ختم ہوگا اور کمیٹی بنے گی، قبل اس کے کہ جلسہ ختم ہو صاحب صدر اپنے کلمات سے ہم کو مستفیض فرمائیں گے، اتنی درخواست ہے کہ آپ سب لوگ بیٹھ کر اس اہم اور نازک مسئلہ پر اس وقت ایک ایسا فیصلہ لیجئے جس سے اسلام کو صحیح معنی میں ایک طاقت اور قوت آئے، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

آپ کے سامنے فقہ اکیڈمی کے تینوں موضوعات آگئے، تلخیص بھی اس کی آگئی، اور آپ حضرات نے اس پر دل کھول کر گفتگو بھی فرمائی، اور جو کچھ باتیں رہ گئیں وہ انشاء اللہ دوسری نشست میں آجائیں گی، رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں نیزہ اور تلوار تھی، ڈھال تھی، لیکن اس زمانہ میں جہاد کے لئے، جنگ کے لئے یہ چیزیں بے کار ہوچکی ہیں، کوئی اس سے نہیں لڑتا، وہ حدیثیں جس میں جلانے کی ممانعت ہے، وہ حدیثیں جس میں عذاب نار کی ممانعت ہے، نہایت ہی صحیح اور پختہ ہیں آپ کے سامنے، لیکن آپ نے وہاں بھی یہی کہا ہے جیسے قاضی صاحب نے فرمایا، اور سب جانتے ہیں کہ حفاظت جان اور مال کے لئے اور حفاظت دین کے لئے ہم جب ہی مقابلہ کرسکتے ہیں جب ہمارے پاس ویسے ہی بہتر ہتھیار ہوں، ہندوستانی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ جب انگریزوں نے غلبہ حاصل کرنا چاہا، اقتدار حاصل کرنا چاہا تو یہاں کے

مسلمان اور ہندوؤں نے مل کر ان کا مقابلہ کیا اور کافی جنگیں ہوئیں اس سلسلہ میں، لیکن ناکامی کی وجوہات میں سے بہت بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے ہتھیار اعلیٰ قسم کے تھے اور ان کے ناقص قسم کے، اور وہ ہتھیار چلاتے تھے۔ ان کی فوج کو نقصان زیادہ پہنچتا تھا، اُن کو بہت کم پہنچتا تھا، اس لئے یہ مغلوب ہوتے چلے گئے، یہاں تک کہ ان کا مکمل اقتدار ہو گیا، تو اب اگر ہم اسلام کا دفاع اور اس کی حفاظت نئے طریقوں سے نہیں کریں گے تو پھر ہم ویسے ہی مغلوب ہوتے جائیں گے جیسے ہم پہلے ہو چکے ہیں، اگر اس سے ہماری نیت خدانہ خواستہ فحاشی کی ہے، اور فحش تصاویر دکھانے کی ہے، فحاشی پھیلانے کی ہے تو یقیناً مواخذہ کے قابل ہوں گے، اور اگر ہماری نیت صرف یہ ہے کہ ہم دفاع کریں، حفاظت کے لئے اپنے دین کی، ملحدوں کے اور بدمذہبوں کے اعتراضات کا جواب دیں اور اپنے اسلام کی اشاعت کریں تو پھر آپ کوئی فکر مت کیجئے اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہے وہ دیکھ رہا ہے آپ کا کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ، بلکہ اس کام پر آپ کو اجرِ عظیم ملے گا، قوم کو اٹھانے اور جگانے پر اللہ تعالیٰ اجرِ عظیم سے نوازے گا، میں امید کرتا ہوں کہ اس مسئلہ پر آپ شرح صدر فرمالیں گے اور جو ضرورت ہے اسی کو پیش نظر رکھیں گے، اللہ تعالیٰ ہماری کوششوں کو کامیاب کرے اور صحیح راستہ پر کامیاب کرے، ہماری نیتیں بھی صحیح رہیں اور ہماری کوششوں کا راستہ بھی صراطِ مستقیم پر رہے، اور اس میں ہم لوگوں سے جو کمزوری ہوئی ہو اسے اللہ تعالیٰ معاف فرمائے اور ان کمزوریوں سے اللہ تعالیٰ بچائے، رسول کریم ﷺ کی وہ حدیث مبارک پیش نظر رکھئے جس میں صحابہ کرام سے فرمایا کہ "اے صحابہ! اگر تم دین کا دسواں حصہ بھی چھوڑ دو گے تو پکڑے جاؤ گے، اور ایک زمانہ وہ آئے گا کہ دین کے دسویں حصہ پر بھی عمل کرلے گا آدمی تو نجات پائے گا" تو اب زمانہ وہ ہے، جس میں دین کے دسویں حصہ پر بھی عمل کرنا دشوار ہو رہا ہے، آپ عمل کرنا چاہتے ہیں آپ کی بیوی نہیں عمل کرنے دیتی، آپ کو آپ کے بچے نہیں عمل کرنے دیتے، تو کیسے آپ زندگی گذاریں گے، کس کس سے منہ موڑیں گے، ہم آپ تو مکلف ہیں اللہ کی طرف سے دین کی حفاظت کے لئے، دین کے پھیلانے کے لئے اور اس کے لئے طریقہ اختیار کرنے کے لئے، اس لئے ہمیں چاہئے کہ ہم اس ضرورت کو محسوس کریں اور اس کو مقصود بالذات نہ سمجھتے ہوئے مجبوری سمجھتے ہوئے اس کو اپنائیں، "الضرورات تبیح المحظورات" ایک قاعدہ کلیہ موجود ہے، اللہ تعالیٰ ہم کو اور آپ کو اور سب شرکاء کو نیکی کرنے کی اور صحیح راستہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے، قاضی صاحب کو اللہ تعالیٰ صحت عطا فرمائے اور قاضی صاحب کی زیر نگرانی ہماری یہ جماعت اور ہم سب لوگ خیر کے لئے کام کرتے رہیں اور امت کے لئے اچھی روشنی اور اچھے کام انجام دیں اور خدا کے نزدیک بھی وہ مقبول ہوں۔

(دوسرے سیشن میں طارق سجاد صاحب کو جو انٹرنیٹ کے ماہرین میں سے ہیں، انہیں مزید اظہار خیال کی دعوت دی گئی، اس کے بعد ان سے سوالات بھی کئے گئے)۔

طارق سجاد صاحب:

پہلے سیشن میں میں نے کچھ بنیادی باتیں انٹرنیٹ کے سلسلہ میں بتائی تھیں اور ظاہر ہے کہ اس کی روشنی میں بہت سے سوالات ابھر رہے ہوں گے اور جب دوسرے سیشن میں جو شرعی مسئلہ کے سلسلہ میں اس پر ڈسکشن ہوا تو اس نوعیت کے سوالات بھی کچھ لوگوں نے اٹھائے تھے، میں چاہوں گا کہ آپ کی طرف سے اگر کوئی سوال ہو تو وہ آپ بیان کریں، کیونکہ دوسرا حصہ جو میری گفتگو کا رہ گیا تھا وہ یہ کہ اسلامی تحریکیں، تنظیمیں اور مختلف ادارے جو اسلام سے جڑے ہوئے ہیں وہ انٹرنیٹ پر کس طرح کام کر رہے ہیں اور انٹرنیٹ پر کیا کیا سہولتیں ان کے لئے موجود ہیں، میں یہ چاہ رہا تھا کہ وہ باتیں بھی آپ کے سامنے آئیں اور پھر یہ کہ بات میں نے ایک رخی رکھی تھی، یعنی انٹرنیٹ کے صرف مثبت پہلو سامنے آئے تھے، میں چاہتا ہوں کہ آپ علماء کرام یہاں بیٹھے ہیں ان کے منفی اثرات بھی کیا ہیں، اور کس طرح سے منفی اثرات پڑ رہے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوستان میں بھی اس کا اثر قبول کیا جا رہا ہے، آپ جیسا اجازت دیں آپ کی طرف سے اگر کوئی سوال ہو تو میں اس کا جواب دوں یا پھر میں اپنی گفتگو ختم کروں جو باقی رہ گئی تھی۔

بہرحال انٹرنیٹ پر ورلڈ وائڈ ویب کا دینی مقاصد کے لئے استعمال جو مختلف تنظیمیں ہیں اور وہ جس طریقہ سے انٹرنیٹ استعمال کر رہی ہیں وہ اس طرح ہے: اسلامی معلومات کو ویب سائٹ میں داخل کرنا، مکمل قرآن ویب سائٹس پر موجود ہے، قرآن کو الفاظ اور سورتوں سے تلاش کرنا اور دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن کی تفاسیر اور جملہ علوم وفنون اسلامی کی انٹری اور ڈاؤن لوڈ کی سہولتیں فراہم کرنا، اسلامی ریلیکس چیٹ چینل کا قیام، دنیا کی تمام خوبصورت مساجد کا البم انٹرنیٹ پر موجود ہے، قرآن کی تلاوت اور خانہ کعبہ کی اذان وغیرہ ملٹی میڈیا سائٹ میں رکھنا، قران کو ڈاؤن لوڈ کرنے کی سہولت فراہم کرنا اور فقہ اسلامی سائٹ، یہ وہ چیزیں ہیں جو انٹرنیٹ میں موجود ہیں، اس کے بعد مختلف دینی اور اسلامی تحریکیں اور تنظیموں کی جو کارکردگی ہو رہی ہے وہ اس طرح ہے:

اسلامی ویب سائٹ اور ہوم پیج کی مدد سے اسلام کا پیغام گھر گھر تک پہنچانا، یہ بہت بڑا کام الحمد للہ ہو رہا ہے، اور بہت ساری اسلامی سائٹس ہیں، مثلاً ''اِکنا''، اسلامی سائٹس آف نارتھ امریکہ'' اِسنا'' اور خود ہندوستان میں اسلامی ریسرچ فاؤنڈیشن IRF نائک صاحب کا، اس طرح بہت سے ویب سائٹس جو انٹرنیٹ پر ہیں، جو کہ اسلام کے پیغام کو عام کر رہے ہیں، اور پھر انٹرنیٹ پر اسلام، قرآن، سنت، فقہ، شریعت، اسلامک کوئز اور اسی طرح کے دیگر پروگرام کی الیکٹرونک اشاعت، اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ لوگ ہارڈ کاپی میں یا کتابوں کی شکل میں یا اخباروں کی شکل میں معلومات حاصل کریں، بہت سارے لوگ ہیں جو انٹرنیٹ اور کمپیوٹر سے جڑے ہوئے ہیں، اور الکٹرونک شکل میں ان معلومات کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ تمام چیزیں جو ہیں وہ انٹرنیٹ پر موجود ہیں، اور پھر اسلام اور قرآن وسنت سے متعلق معلومات کو مفت میں ڈاؤن لوڈ کرنے کی

اجازت ہے، اگر آپ کے ذہن میں کوئی سوال ابھر رہا ہو تو کئی سائٹس ہیں، "فریکوینٹلی آنسرڈ کویچن" کے نام سے جانے جاتے ہیں، آپ اس میں اپنا سوال داخل کیجئے اور دنیا کے جتنے بھی علماء ہیں اس سائٹ پر وہ آپ کو اس کا جواب دیں گے، مثال کے طور پر جناب یوسف القرضاوی صاحب نے "اسلام آن لائن" شروع کیا ہے، آپ کسی بھی طرح کے سوالات پوچھ سکتے ہیں، پھر اسلام سے متعلق ایک "اسلامک سرور" قائم کرنا جو اسلامی تحریکات کو اور تنظیموں کو مفت میں الیکٹرانک میل اور ویب سائٹس کی سہولتیں دے سکے، یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ کچھ ایسی بھی اسلامی تنظیمیں ہیں جو آپ کو اگر آپ اسلامی معلومات پر مبنی ویب سائٹ بنا رہے ہیں، تشکیل دے رہے ہیں تو مفت میں کچھ جگہ فراہم کرائیں گے اور آپ اپنی معلومات کو ان کے سرور میں ڈال سکتے ہیں۔ سرور سے مراد یہاں میں یہ لے رہا ہوں کہ جہاں بڑے بڑے کمپیوٹرس ہوتے ہیں جس میں انٹرنیٹ کی معلومات کا خزانہ بھرا رہتا ہے، وہ دراصل الکٹرونک کی اصطلاح میں یا کمپیوٹر کی اصطلاح میں سرور کہے جاتے ہیں، تو ان سرورس کی صلاحیت بہت زیادہ ہوتی ہے، تو آپ بھی اپنے ہوم پیج یا اپنے ویب سائٹ یا اسلامی ویب سائٹ ان سرور میں ڈالنا چاہتے ہیں تو اس کی اجازت وہ تنظیمیں دیتی ہیں اور بالکل مفت میں وہ ایسا کرتی ہیں، ایسی تنظیمیں جو مفت میں اسلامی ویب پیج کے لئے جگہ دے رہی ہیں ان میں دو نام قابل ذکر ہیں، میں چاہتا ہوں کہ ان کے نام آپ کے ذہن میں رہیں۔ ایک ہے: اسلامی سنٹر آف نارتھ امریکہ، اس کا ایڈریس ہے: www.icna.org، دوسری سائٹ ہے اسلامک پارٹی آف برٹین www.muslims.net، اور اس طرح سے بے شمار ویب سائٹس ہیں جو آپ کو فری ہوم پیج اور فری ویب سائٹس دے رہے ہیں، بس ضرورت یہ ہے کہ آپ ان سے کنٹریکٹ کریں اور اپنا مقصد بتائیں تو انشاء اللہ وہ آپ کو کچھ جگہ فراہم کریں گے۔

پھر انٹرنیٹ پر اظہار خیال اور اسلامی فکر کی نشر و اشاعت کے لئے مختلف فورم کی تشکیل دی گئی ہے، مثلاً قرآن فورم، حدیث فورم، فقہ وسنت فورم، سیاسی فورم، خواتین فورم، وغیرہ وغیرہ، کسی فورم کے بارے میں آپ کے ذہن میں کوئی سوال ہو، یا کسی بھی طرح کی کوئی رائے آپ دینا چاہتے ہوں یا اظہار خیال کرنا چاہتے ہوں تو آپ اس فورم کو جوائن کر سکتے ہیں، پھر اسلامی معلومات پر مبنی ہفتہ واری کوئیز کروانا، یہ تمام چیزیں اسلامی اور دینی نقطہ نظر سے انٹرنیٹ پر رائج ہیں، اور اب چند اسلامی تنظیمیں انٹرنیٹ پر موجود ہیں اور ایک بڑا کام کر رہی ہیں، اس کا نام میں گنوا دیتا ہوں، اسلامک سنٹر آف نارتھ امریکہ "اکنا"۔ اسلامک سوسائٹی آف نارتھ امریکہ "اِسنا"، اسلامی ایسوی ایشن فلسطین، قرآن اینڈ سنہ سوسائٹی مشی گن، یہ www.gsa.wachi کا ایڈریس ہے، اسلامی فاؤنڈیشن ایجوکیشن اینڈ ویلفیئر سڈنی آسٹریلیا، اسلامی سنٹر آف پیٹرس برگ، اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن مرکز ادب و سائنس رانچی، اس طرح سے یہ تمام سائٹس ہیں جو اسلام کے سلسلہ میں معلومات، اور یہ کہ اگر خود اپنا ہوم پیج اور ویب سائٹس لانچ کرنا چاہیں تو وہ تمام چیزیں آپ کو مہیا کرائیں گے۔

محترم حضرات! اب تک تو آپ نے سکہ کا ایک رخ دیکھا یعنی ایک مثبت پہلو جو انٹرنیٹ کے سلسلہ میں تھا، وہ آپ کے سامنے بیان کیا گیا ہے، لیکن کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کے ذریعہ جو منفی اثرات پڑ رہے ہیں وہ بھی نہایت ہی تشویش ناک ہیں، اور آپ پر علماء کرام کی حیثیت سے یہ لازم ہے کہ وہ منفی اثرات کس طرح پڑ رہے ہیں اس کو سمجھیں اور دور کرنے کی تدبیر کریں، دور اصل اسلام کے لئے جہاں انٹرنیٹ ایک نعمت بن سکتی ہے وہیں ایک زبردست چیلنج بھی ہے، اس کے ذریعہ اخلاقی بے راہ روی، جنسی انارکی اور اسی طرح اخلاق باختگی کی مہم جاری ہے اور اس سے پورا یورپ اور امریکہ متاثر ہے، اس میں بس ایک بات کی طرف اشارہ کروں گا، برطانیہ میں ایک عورت تھی، ان کی ایک چھوٹی سی بچی جو ۱۲ سال سے بھی کم عمر کی تھی وہ ان کے ساتھ رہتی تھی، وہ کسی کام کے سلسلہ میں صبح میں جاتی تھی، اور اس کے جانے کے بعد اس کی بچی کمپیوٹر پر کام شروع کرتی تھی، تو اس کو بہت خوشی ہوتی تھی کہ میری بیٹی اتنی چھوٹی سی ہے اور انٹرنیٹ اور کمپیوٹر سے اتنی معلومات فراہم کرتی ہے، لیکن ایک دن اس بچی نے ایک ایسے لفظ کا استعمال کیا جو عورت کبھی سوچ بھی نہیں سکتی تھی، کیونکہ اتنی چھوٹی بچی اور اس طرح کے لفظ کا استعمال، جبکہ ایک دوسری دنیا میں جہاں جنسی انارکی ہے وہاں وہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس بچی نے اس لفظ کا استعمال کیا اور اس کے نتیجہ میں اس خاتون کو بہت تشویش ہوئی اور ایک دن وہ بجائے آفس جانے کے واپس جب لوٹی تو اس نے یہ دیکھا کہ اس کی بیٹی جو ابھی بالکل چھوٹی تھی اور دس یا گیارہ سال کی تھی وہ ان تمام سائٹس میں جو جنسی انارکی سے بھری ہوئی سائٹس ہیں اور اخلاقی نقطہ نظر سے جس کا آپ تصور نہیں کر سکتے ہیں ان سائٹس کو وہ دیکھ رہی تھی، یہ ایک چھوٹی سی مثال ہم نے دی۔ دوسرے خود برطانیہ میں ہی ایک پولیس آئی، جی کو ایک ای میل کے ذریعہ ایک ٹپ ملی، کسی صاحب نے ان کو ای میل کیا کہ اس طرح سے بچوں کے ساتھ جنسی بے راہ روی کا ایک پورا ریکٹ اور گروہ کام کر رہا ہے اور پھر اس آئی جی نے ای میل کے ذریعہ اس کو تلاش کیا کہ کون کون سے کمپیوٹر اور انٹرنیٹ اس سے جڑے ہوئے ہیں جو اس طرح کے کاموں میں ملوث ہیں، اور میں آپ کو بتاؤں کہ اس میں تمام سو کالڈ پڑھے لکھے لوگوں کے بچے اور بچیاں ملوث تھے اور اس طرح سے وہ ریکٹ پکڑا گیا، تو سوال یہ ہے کہ انٹرنیٹ جہاں ایک نعمت ہے وہاں اس میں تمام اخلاقی بے راہ روی کی چیزیں ہیں اور اس کا ایک سیلاب اور سمندر بہتا چلا آ رہا ہے، اور خود وہ ہندوستان میں بھی داخل ہو گیا ہے، ایک سب سے بڑا سوالیہ نشان یہاں یہ بنتا ہے کہ ہم اس کو کس طرح روکیں، ہم اپنے سماج میں، اپنے معاشرہ میں، اپنے خاندان میں اور اپنی سوسائٹی میں ہم اس کو کیسے روکیں، اس سلسلہ میں کئی سوالات بھی آئے تھے، اس میں سے ایک کا حوالہ دیتا ہوں، ایک صاحب ہیں، انہوں نے پوچھا کہ اس طرح کی جو سائٹس ہیں اور ہمارے یہاں آتی ہیں ہم اس کو کیسے روک سکتے ہیں۔ تو اس کا ایک آسان طریقہ بھی ہے کہ ہم اسے روکیں اور بہت مشکل بھی ہے، مشکل تو اس لئے کہ جو سو کالڈ یورپین کنٹریز ہیں اور اپنے کو ترقی یافتہ کہتے ہیں، وہ ترقی اور کامیابی کی راہ یہ بتاتے ہیں کہ آپ جتنی آزادی دیں اتنی ہی آپ کی کامیابی ہے، اور انفارمیشن اور معلومات پر کسی کی پابندی

نہیں ہونی چاہئے، لہذا انٹرنیٹ پر جو بھی معلومات ہیں اس پر کسی لحاظ سے پابندی نہیں ہونا چاہئے، اس کو کسی لحاظ سے روکنا نہیں چاہئے، اس کا فلسفہ ہے، لیکن پھر بھی میں آپ کو ایک خوش آئند بات بتاؤں کہ خود ہندوستان میں جو بڑے بڑے انٹرنیٹ سرورس پروائڈر ہیں جو انٹرنیشنل بڑی بڑی کمپنیاں ہیں، انہوں نے ان سائٹس کو جو سراسر بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہیں ان کو روکا ہے، اور اپنے سرور میں اس سائٹس کو بلاک کر دیا ہے، پھر یہ کہ خود آپ نے اگر انٹرنیٹ کنکشن لیا ہے تو آپ اپنے کمپیوٹر میں جس سافٹ ویر اور انٹرنیٹ سے جڑے ہیں جیسا کہ آپ نے صبح میں دیکھا اس میں ایک چھوٹا سا اوپشن ہے کہ اس آپشن میں جاکر اس سائٹس کو بلاک کر دیں تو پھر آپ کے بچے یا آپ کے گھر کا کوئی فرد اس سائٹس تک نہیں پہنچ پائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ تصاویر کے سلسلہ میں بھی بہت اچھی خاصی بحث ہوئی، میں آپ کو بتاؤں کہ انٹرنیٹ میں یہ آپ کے ہاتھوں میں ہے کہ آپ اگر انٹرنیٹ پر کچھ تلاش رہے ہیں اور معلومات حاصل کر رہے ہیں، آپ چاہیں تو تصاویر کے آپشن کو، اس کی علامت کو ختم کر دیجئے، تو آپ کے سامنے جو معلومات آئیں گی وہ صرف متن کی شکل میں آئیں گی، بالکل نہیں دیکھ سکیں گے، اور ان تصاویر کی جگہ میں ایک خالی بلاک بن جائے گا، آپ کی اسکرین پر آئے گا، تو آپ کے اختیار میں ہے کہ آپ اس کو ہٹا سکتے ہیں، لیکن ایک چیز آپ کے ذہن میں رہنی چاہئے کہ آنے والے پانچ سے دس سال میں انٹرنیٹ کے اثرات بہت ہی زبردست ہونے والے ہیں، پورا تعلیمی ڈھانچہ انٹرنیٹ کے ذریعہ قائم کیا جارہا ہے اور اس طرح جتنے بھی تعلیمی نظام ہیں وہ انٹرنیٹ سے جڑیں گے، تو اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کے جو مثبت پہلو ہیں ان کی ہمیں ضرور اجازت دینی چاہئے، اور جہاں پر اخلاقی بے راہ روی کی گنجائش ہوتی ہے اس کو بالکل روک دینا چاہئے، اور یہ آپ کے اپنے اختیار میں ہے، اس میں تصویر، آواز، متن، تمام چیزوں کی شمولیت اس انٹرنیٹ پر ہوگئی ہے، اور اس نے جو انقلاب برپا کیا ہے وہ تمام چیزوں کو عددوں میں تبدیل کر دیا ہے، اس لئے کہ صفر اور ایک یہ دو ہی لفظ جو کمپیوٹر سمجھتا ہے اسی صفر اور ایک کا ہی دراصل کھیل ہے اور کمال ہے کہ اس نے تمام دنیا کی معلومات کو بالکل انگلیوں کے اشارے پر لا دیا ہے، تو یہ جو تمام چیزیں ہیں یعنی فون، فیکس اور ٹی وی کی جو تصویر اور آواز یہ تمام چیزیں یکجا ہو کر انٹرنیٹ میں آچکی ہیں، اور وہ دن زیادہ دور نہیں کہ انٹرنیٹ ہر گھر میں موجود ہو، جیسے آج سے پندرہ بیس سال قبل آپ ٹی وی کا تصور نہیں کرتے ہوں گے، صرف ریڈیو سے آپ خبریں سنتے رہے ہوں گے، لیکن اب ہر گھر میں آپ دیکھیں گے کہ ٹی وی موجود ہے، اس طرح چار پانچ سال بعد ہر گھر میں انٹرنیٹ ہو جائے گا۔

لیکن سب سے بڑا چیلنج یہ ہے کہ انٹرنیٹ کے جو منفی اثرات ہیں اس کو آپ اپنے یہاں آنے سے کیسے روک سکتے ہیں، میں بس آخر میں ایک اقتباس جو ایک پرچے میں شائع کرایا تھا میں صرف غور وفکر اور ایک لمحہ فکریہ کے طور پر پیش کرنا چاہتا ہوں: ''اب آگے ذرا اس امر پر بھی غور کریں کہ انفارمیشن ٹکنالوجی، کمپیوٹر اور مواصلاتی نظام وانٹرنیٹ سے لائی ہوئی مادی

خوشحالی ہی سب کچھ ہے اور اسے ایسے ہی من وعن آنکھیں بند کر کے تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ مغرب حسین لبادے میں اسے پیش کر رہا ہے، ایک مومن اور مسلم ہونے کے ناطے اس کا تجزیہ اور جانچ پرکھ بھی کیا جائے، اسلام کے نزدیک تمام علوم وفنون کا سرچشمہ سوائے ذات الٰہی کے اور کوئی نہیں ہے، اور اسی نے اولاً آدم علیہ السلام کو علم سکھایا، لہٰذا ایک مرد کو یہ چاہئے کہ وہ کسی بھی علم اور حرفت اور ٹکنالوجی کے حصول، تحقیقی پیش رفت اور استعمال سے پہلے اس کا اندازہ لگانے کی کوشش کرے کہ اس کے مضمرات کیا ہو سکتے ہیں، کہیں ایسا تو نہیں کہ انٹرنیٹ کا نظام الکٹرونک، کمپیوٹر کا بے محابا استعمال اور اس سے ہر نکلنے والے نتیجہ کو تسلیم کر لئے جانے کی ہوس انسان کی خود حرکیات ومنطق کا غلام بنا کے نہ رکھ دے، کہیں ایسا تو نہیں کہ انٹرنیٹ سے معلومات کا خزانہ حاصل کرنے کے شوق میں آپ اخلاقیات کی جڑ کو کھا جانے والے جراثیم کو نہ اکٹھا کر رہے ہوں اور اس سیلاب علم ومعلومات میں بے شمار لغو، فحاشی اور غلاظت سے بھرپور مواد بھی آپ کے گھر میں بہتے چلے آ رہے ہوں، آج یہ امر حقیقی بن چکا ہے کہ انٹرنیٹ اور ای میل کے ذریعہ گھر کے اندر ہر وہ معلومات اور چیز مہیا کر سکتے ہیں جس کا تصور ایک صالح معاشرہ یا صالح مومن کبھی نہیں کر سکتا، جان بوجھ کر اخلاقیات کو بگاڑنے والی ایسی ایسی فحش تصاویر آج انٹرنیٹ پر دستیاب ہو چکی ہیں، کہ جن سے خود مغربی معاشرہ سراسیمہ ہے، لیکن اس کے تدارک کی کوئی تدبیر نہیں ہو پا رہی ہے، یہ بڑا لمحہ فکریہ ہے کہ مستقبل قریب میں کہیں انٹرنیٹ ایک ایسا عالمی شیطانی جال تو نہیں بن جائے گا کہ معصوم گھروں کو بالکل تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کر دے، مزید یہ کہ معلوماتی انقلاب اور معلوماتی لہر نے آج معلوماتی جنگ کی صورت اختیار کر لی ہے۔

انٹرنیٹ کا وجود ہی دراصل اس خطرے کے پیش نظر عمل میں آیا تھا کہ اگر دشمن قوت جوہری اسلحہ کا استعمال امریکہ پر کرتے ہیں تو اس کے پاس ایک ایسا مواصلاتی نظام ہو جو اس خطرناک موقع پر بھی اپنا کام کرتا رہے، انٹرنیٹ اصلاً ساٹھ کی دہائی میں امریکہ کا ایک ڈیفنس پروجیکٹ تھا جو روسی حملے کے خطرے کے جواب میں تیار کیا گیا تھا، بعد میں جب سرد جنگ (Cold War) کا خاتمہ ہوا اور روس کی طاقت ایک سپر پاور کی حیثیت سے ختم ہو گئی تو امریکہ نے اس انٹرنیٹ کو تعلیم اور معیشت کے میدان میں اپنی مادی منفعت کے لئے فروغ دینا شروع کیا، آج کا مواصلاتی نظام اور انفارمیشن ٹکنالوجی جس طرح کمپیوٹر نیٹ ورک سے جڑا ہوا ہے، اس کا منفی پہلو یہ ہے کہ بقول ایک مسلم دانشور بغیر ہتھیار اٹھائے کوئی بھی ملک اپنے دشمن ملک کو انٹرنیٹ، کمپیوٹر وائرس اور دوسرے برقیاتی نظاموں کے ذریعہ اس کے مربوط اطلاعی ذخیروں اور نظاموں کو تہہ وبالا کر سکتا ہے، مگر یہ معلوماتی جنگ (Info-war) اور برقیاتی جارحیت امریکہ یا اس جیسے کسی ترقی یافتہ ملک ہی کے خلاف ممکن ہے، جس کے سارے مواصلاتی اور عسکری نظام جدید ترین انفارمیشن ٹکنالوجی کی مرہون منت ہے، اس ممکنہ جارحیت کے خلاف ان کا موثر ترین دفاع ان کے دانشوروں کے نزدیک یہی ہے کہ دشمن قوت بھی اس طرح کے اعلیٰ ترین ترقی یافتہ مواصلاتی وبرقیاتی نظاموں سے لیس ہو جائے، تاکہ جنگ اور جارحیت کی صورت میں اسے بھی اس طرح کی جوابی جارحیت کا

امکانی خطرہ ہو، یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ امریکہ جس طرح سے بالعموم پوری دنیا کو اور بالخصوص مسلم ممالک کو انفارمیشن ٹکنالوجی اور انفارمیشن سے لیس کررہا ہے اور پوری دنیا اسے آنکھ بند کرکے تسلیم کرتی چلی جارہی ہے وہ اس خطرناک علامت کی نشاندہی کرتا ہے، لہذا ایک اسلامی اور آزاد ریاست کے پالیسی ساز علماء کرام کو بڑی سنجیدگی سے غور وفکر کرنا چاہئے، ایک مومن کو اپنی مومنانہ بصیرت سے یہ دیکھنا ہوگا کہ مغرب میں اور اب ترقی پذیر اور پسماندہ ملکوں میں بھی کس طرح ثقافت وتہذیب کی بربادی اور خاندانی وسماجی اتھل پتھل اور انسانی اقدار کی پامالی انتہائی تیز رفتاری سے ہورہی ہے، کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ اسی انفارمیشن ٹکنالوجی، مواصلاتی نظام اور انٹرنیٹ کے بل پر ہورہی ہے، اہل نظر کو یہ دیکھنا ہوگا کہ سائنس اور فنیات کی بالادستی اور ہمہ جہتی اقتدار کے نتیجہ میں جو نظام وجود میں آیا ہے اس کی بنیاد میں فوق الفطرت ہستی کی حاکمیت کے تصور کے لئے کوئی جگہ، روحانیت کے لئے کوئی گنجائش اور اعلی اخلاقی وسماجی اقدار اور یقین کے لئے کوئی راستہ باقی رہ گیا ہے، خود مشین اور مشینی غلام بن کر رہ گیا ہے، مسلم سائنسدانوں، دانشوروں اور علماء کے لئے سب سے بڑا چیلنج آج یہ بن چکا ہے کہ وہ ان مصنوعی ذہانت اور اطلاعی مشینوں کو اس طرح قابو میں رکھیں کہ وہ ان پر حاوی اور حکمراں ہونے کے بجائے حاکم الہ کے تصور کو نافذ کرنے اور صالح معاشرہ کو تشکیل دینے میں ایک مثبت رول ادا کرسکیں۔

صلائے عام ہے یاران نکتہ داں کے لئے

حکیم ظل الرحمن صاحب:

انٹرنیٹ کے سلسلہ میں ایسا کوئی سنٹرل کنٹرول کیوں نہیں، کہیں نہ کہیں ایک سنٹر سے تو جاتا ہے یا کوئی ایک سنٹر پر جاکے سیٹ ہوتا ہے اور پھر وہاں سے ریلیز ہوتا ہے تو وہاں پر کنٹرول کیوں نہیں ہو پاتا۔

طارق سجاد صاحب:

جی یہ بہت اچھا سوال ہے اور بہت نیچرل سوال ہے، دیکھئے! انٹرنیٹ کے ذریعہ معلومات جو آتی ہیں میں نے صبح کی گفتگو میں یہ بات رکھی تھی کہ دراصل انٹرنیٹ کی کوئی ملکیت نہیں ہے، کوئی ایک کنٹری اس کا مالک نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ جتنے بھی سرورس ہیں بڑے بڑے یعنی جس میں معلومات کا خزانہ بھرا ہے وہ تمام امریکہ کے پاس ہیں، اور یہ جو میں نے ابھی کہا دراصل اس میں کیا ہے کہ ایک پالیسی ان لوگوں نے بنائی ہے، انٹرنیٹ کو کنٹرول کرنے والے بین الاقوامی گروپ نے، انہوں نے یہ پالیسی بنائی ہے کہ ہم معلومات کو روکیں گے نہیں، کوئی بھی کنٹری کسی بھی طرح کی معلومات کو نہیں روکے، کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ انٹرنیٹ کی معلومات کو ایک دوسری جگہ منتقل کرنے کے جو انہوں نے اصول بنائے ہیں اس کی پھر خلاف ورزی ہوگی،

کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ایک کنٹری کسی بھی دوسری کنٹری کی معلومات کو یا سٹلائٹ کے چینل کو روک رہا ہے تو کل کو وہ بھی اپنے یہاں معلومات کو آنے سے روک دے گا، پھر تیسرا جو ملک ہے وہ بھی ان کی معلومات کو روک دے گا، اس طرح جو بنیادی بات بنتی ہے وہ یہ ہے کہ معلومات کی آمدورفت ہر ملک سے بغیر روکے ہوئے ہو، اس لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ اس کو روکیں، آپ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ مثال کے طور پر ہندوستان میں انٹرنیٹ کنکشن دینے والی ایجنسی ہے، مثلاً BSNL اور دوسری کمپنی ہے NEKLAT جو ایکشن وغیرہ کی انفارمیشن دیتے ہیں، تو وہ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ اس طرح کی جو سائٹس ہیں ان کو اپنے یہاں پر روک لگا دیں، بس اس سے زیادہ وہ نہیں کر سکتے۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ امریکہ میں جب کہ سینٹرز تیار ہیں ان کی اپنی کچھ حدود ہیں اور خود امریکہ ان جنسی انارکی سے پریشان ہے اور اس کے معاشرے میں بہت سی دشواریاں اور خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں وہ خود اس بات کے خواہاں ہوں گے کہ اس کا کوئی نہ کوئی سنٹرل کنٹرول ہونا چاہئے، لیکن اس کے باوجود سینٹرل کنٹرول نہیں ہے، جیسا کہ آپ کہتے ہیں، انفارمیشن دنیا کی بہت اچھی چیز ہے لیکن ہر چیز کی ایک حد ہونی چاہئے، آپ گالیاں دینے لگیں، انفارمیشن تو وہ بھی ہیں لیکن لوگوں میں کیا اس کی اجازت ہے؟۔

طارق سجاد صاحب:

دیکھئے سنٹر کنٹرول اب تک نہیں بنا ہے، امریکہ اس وقت پریشان تو ہے اس میں کوئی دو رائے نہیں ہے، پورے مغربی ممالک جو ابھی میں نے بیان کیا اس سے پریشان ضرور ہیں، اور اس کے تدارک کی شکل بھی بہت آسان طریقہ سے کر سکتے ہیں۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اس پر انہوں نے اب تک کوئی ایکشن نہیں لیا ہے، اور وہاں اگر USA گورنمنٹ اس طرح کی کوئی پالیسی بناتی ہے تو وہیں سے فوراً جو سو کالڈ اور اپنے کو دانشور کہنے والے لوگ ہیں، وہ کہنے لگتے ہیں کہ یہ انٹرنیٹ کے بنیادی اصول کے خلاف بات ہو رہی ہے، کسی بھی چیز کو فری سوسائٹی اور فری معاشرے میں ہر طرح کی انفارمیشن کو آنا اور جانا چاہئے اور فوراً وہاں پر وہ احتجاج شروع کر دیتے ہیں، اس لئے کہ درمیان میں اس طرح کی کچھ تحریکیں وہاں اٹھیں اور یہ آوازیں بھی اٹھیں کہ اس طرح کی سائٹس کو بالکل بند کر دیا جائے، گورنمنٹ سطح پر کنٹرول ہونا چاہئے، لیکن فوراً جو احتجاج ہوا اور مخالفت ہوئی تو یہ پیش رفت آگے نہیں بڑھ سکی۔

حصہ دوم :

انٹرنیٹ اور جدید نظام مواصلات
کے
ذریعہ عقود و معاملات

سوالنامہ:

انٹر نیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان کے درست ہونے کے لئے عاقدین کی رضامندی ضروری ہے، اس رضامندی کا اظہار ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی لئے فقہاء نے ایسے معاملات کے لئے ایجاب وقبول کو رکن کا درجہ دیا ہے۔

ایجاب کسی فریق کا اپنی طرف سے معاملہ کی پیشکش کرنا ہے اور قبول دوسرے فریق کی طرف سے اس پیشکش کو قبول کرنا ہے، ایجاب وقبول کے درمیان اتصال ضروری ہے۔ قبول ایجاب سے متصل ہو، اس کے لئے بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب پائے جانے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے بلا تاخیر اور علی الفور قبول پایا جانا چاہئے، حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے کہ اس میں حرج اور مشقت ہے، اس لئے قبول کے ایجاب سے متصل ہونے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

ایک حقیقتاً اتصال، اور اس کی صورت یہی ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کیا جائے۔ دوسرے حکماً اتصال، اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس مجلس میں ایجاب کیا گیا ہو اس مجلس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرا فریق اپنی طرف سے قبول کرنے کا اظہار کردے، ایسی صورت میں مجلس کے ایک ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا کہ ایجاب اور قبول کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں پایا گیا۔

اسی لئے فقہاء نے نکاح اور بیع وغیرہ کے لئے ایک شرط ''مکان عقد'' سے متعلق رکھی ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہونا چاہئے، اسی ذیل میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ اگر دو شخص کشتی میں جا رہے ہوں اور ایجاب وقبول کریں یا دو الگ الگ سواریوں پر یا پیدل جا رہے ہوں اور ایجاب وقبول کریں تو عقد درست ہوگا یا نہیں؟

اسی طرح فقہاء شافعیہ کے یہاں خیار مجلس کے ذیل میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ اگر کوئی شخص صحراء یا کھلے وسیع میدان میں دور سے پکار کر ایجاب وقبول کرے تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر عاقدین کے درمیان دیوار کھڑی کردی جائے یا نہر کھود دی جائے تو اختلاف مجلس کا تحقق ہوگا یا نہیں؟

غرض عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں اتحاد مجلس کو خاص اہمیت حاصل ہے، اور جیسا کہ مذکور ہوا اصل مقصود تو وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ہے، لیکن چونکہ ہمارے ان فقہاء کے زمانہ میں اتحاد مکان کے بغیر ایجاب وقبول کے درمیان مقارنت ممکن نہیں تھی اس لئے اتحاد مکان کی شرط بھی لگائی گئی۔

اب صورت حال یہ ہے کہ مواصلات اور ابلاغ کے ذرائع نے ایسی ترقی کی ہے کہ ماضی میں اس کا تصور بھی شاید ممکن نہ ہو، پوری دنیا گویا ایک گھر میں سمٹ آئی ہے اور منٹوں میں آپ کی بات دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ سکتی ہے، ٹیلیفون، انٹرنیٹ وغیرہ ایسے ذرائع ہیں جن کے ذریعہ ہزاروں میل کے فاصلہ سے معاملات طے پاتے ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ چونکہ ان ذرائع کی وجہ سے روابط میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے اس لئے اب تجارت کا دائرہ بھی وسیع ہوگیا ہے۔ انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ یہ بات ممکن ہے کہ ایجاب کے بعد فوراً دوسرا فریق قبول کا اظہار کردے، اور اسی طرح تمام عقود ومعاملات کے کاغذات انٹرنیٹ پر اسکریننگ کے ذریعہ بھیجے جاسکتے ہیں اور فوراً ہی جواب بھی منگایا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ مکانی فاصلہ کو ختم نہیں کرتا، اور یہ بات قابل غور ہے کہ ایجاب وقبول میں اتحاد مکان مقصود ہے یا اقتران واتصال مقصود ہے، اسی پس منظر میں چند سوالات ہیں جن پر علماء کو غور کرنے کی ضرورت ہے:

۱- مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے؟

۲- کیا انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا؟

۳- اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو کیا یہ ایجاب وقبول اور شہادت نکاح منعقد ہونے کے لئے کافی ہوگی اور نکاح منعقد ہوجائے گا؟

۴- انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں ایجابی پہلوؤں کے ساتھ کچھ دوسرے پہلوؤں کو بھی سامنے رکھا جانا چاہئے مثلاً دو افراد کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرسکتا ہے اور اس سے وہ تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے، تو کیا اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہے یا نہیں، اس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ واضح رہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے نہ یہ کہ صرف بات کرسکتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور انٹرنیٹ پر ہونے والے تمام معاملات کا ریکارڈ محفوظ ہوتا ہے جسے بآسانی حاصل کیا جاسکتا ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟

۷- کیا ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول ہوسکتا ہے، اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو کیا عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور کئے جائیں گے؟ اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول درست نہ ہو تو کیا فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے اور اس نکاح کی صورت کیا ہوگی؟

فیصلے:

جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عقود و معاملات

۱- ''مجلس'' سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین کسی معاملہ کو طے کرنے میں مشغول ہوں۔ ''اتحاد مجلس'' کا مقصد ایک ہی وقت میں ایجاب کا قبول سے مربوط ہونا ہے۔ اور ''اختلاف مجلس'' سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں ایجاب و قبول میں ارتباط کا تحقق نہ ہو سکے۔

۲- الف- فون اور ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ بیع میں ایجاب و قبول معتبر ہوگا، انٹرنیٹ پر بھی اگر بیک وقت عاقدین موجود ہوں اور ایجاب کے بعد فوراً دوسرے کی طرف سے قبول ظاہر ہو جائے تو بیع منعقد ہو جائے گی، اوران صورتوں میں عاقدین کو متحد المجلس تصور کیا جائے گا۔

ب- اگر انٹرنیٹ پر ایک شخص نے بیع کی پیشکش کی، اور دوسرا شخص اس وقت انٹرنیٹ پر موجود نہیں تھا، بعد کو اس نے اس پیشکش کرنے والے کا پیغام حاصل کیا، یہ صورت تحریر و کتابت کے ذریعہ بیع کی ہوگی، اور جس وقت وہ دوسرا شخص اس پیشکش کو پڑھے اسی وقت اس کی جانب سے قبولیت کا اظہار ضروری ہوگا۔

۳- اگر خریدار اور بائع نے اپنے معاملہ کو مخفی رکھنا چاہا اور اس کے لئے سکریٹ کوڈ (Secret Code) استعمال کیا تو کسی شخص کے لئے اس معاملہ سے باخبر ہونے کی کوشش جائز نہیں ہوگی، البتہ کسی اور شخص کا حق شفعہ یا کوئی اور شرعی حق اس عقد یا مبیع سے متعلق ہو تو اس کے لئے اس مخفی معاملہ کے بارے میں واقفیت حاصل کرنا درست ہے۔

۴- نکاح کا معاملہ بہ مقابلہ عقد بیع کے زیادہ نازک ہے، اس میں عبادت کا بھی پہلو ہے، اور گواہان کی شرط بھی ہے، اس لئے انٹرنیٹ، ویڈیو کانفرنسنگ اور فون پر راست نکاح کا ایجاب و قبول معتبر نہیں، البتہ اگر ان ذرائع ابلاغ پر نکاح کا وکیل بنایا جائے اور وہ گواہان کے سامنے اپنے مؤکل کی طرف سے ایجاب و قبول کر لے تو نکاح درست ہو جائے گا، اس صورت میں یہ بات ضروری ہوگی کہ گواہان وکیل بنانے والے غائب شخص سے واقف ہوں یا ایجاب و قبول کے وقت اس کا نام مع ولدیت ذکر کیا جائے۔

عرض مسئلہ:

جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

خادم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات سے متعلق جو سوال نامہ اکیڈمی کی جانب سے آپ حضرات کی خدمت میں روانہ کیا گیا تھا وہ بنیادی طور پر تین امور سے متعلق ہے، اول: یہ اصولی اور اصطلاحی بحث ہے کہ مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے؟ اور اس کا اصل منشاء ومقصود کیا ہے؟ اس لئے کہ فقہاء کے یہاں عقود ومعاملات کے سلسلہ میں مجلس کا ذکر بہت اہمیت کے ساتھ ملتا ہے، اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے ایجاب وقبول باہم مربوط ہوتا ہے، اس سلسلہ میں یہ اصولی مسئلہ دریافت کیا گیا ہے، دوسرا مسئلہ: تجارت میں ان جدید ذرائع کے استعمال کا ہے، تیسرا مسئلہ: نکاح کے انعقاد میں جدید ذرائع مواصلات سے استفادہ کا ہے، اور اس سلسلہ میں انٹرنیٹ، ٹیلیفون اور ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد نکاح سے متعلق سوالات کئے گئے ہیں۔ گو سوالات الگ الگ ہیں، لیکن مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اسی ترتیب سے ان مسائل کے متعلق مقالہ نگاروں کی آراء اور دلائل پیش کئے جائیں اور ان کا جائزہ لیا جائے۔

مجلس اور اس کا اتحاد واختلاف:

مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ خود مجلس کی تعریف اور اس کی اصطلاحی تحدید سے متعلق ہے، مجلس کی تعریف کے سلسلہ میں بنیادی طور پر دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ مجلس سے مراد ''اتحاد مکان'' ہے، یہ رائے مفتی ذاکر حسن نعمانی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا بہاء الدین (کیرالہ) مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا عبدالرحیم (کشمیری) مولانا نیاز احمد عبدالحمید طیب پوری کی ہے، اور مولانا ابوالعاص وحیدی کی تحریر سے بھی یہی مرشح ہوتا ہے۔ ان حضرات کی رائے پر اتحاد مجلس سے یہ مراد ہے کہ ایجاب وقبول کا مقام ایک ہو، اور ایجاب کے

بعد دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسا عمل پیش نہ آئے جو اعراض کو بتاتا ہو، ان حضرات کا استدلال فقہاء کی ان عبارتوں سے ہے جن میں مجلس کے لئے "مکان" یا خود "مجلس" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی توضیح میں مولانا اسرار الحق سبیلی نے فقہاء کی عبارتوں سے واضح کیا ہے کہ اختلاف مجلس کا مدار عرف پر ہوگا، جسے لوگ عرفاً اختلاف مجلس شمار کریں وہ اختلاف مجلس ہے۔ مولانا نیاز احمد طیب پوری نے حضرت عبداللہ بن عمر کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس سے خیار مجلس کو ثابت کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں اختلاف مجلس کے لئے تفرق کا لفظ آیا ہے، اور تفرق سے مراد اکثر فقہاء کے نزدیک "تفرق ابدان" ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ مجلس اس حالت کا نام ہے جس میں ایجاب وقبول کیا جائے، خواہ عاقدین ایک ہی مقام پر ہوں یا الگ الگ مقام پر، پس ان حضرات کے نزدیک اتحاد مجلس سے مراد ایک ہی زمانہ میں ایجاب وقبول کا ایک دوسرے سے مربوط ہونا ہے، اور اختلاف مجلس ایجاب وقبول کا ایک ہی زمانہ میں مربوط نہ ہونا ہے، گویا مجلس کے اتحاد واختلاف کی بنیاد ارتباط اور اقتران پر ہے، نہ کہ وحدت مکان پر۔ اس نقطہ نظر کے حاملین ہیں: مولانا عتیق احمد بستوی، مولانا محمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مفتی شوکت قاسمی، اور راقم الحروف، ان کے علاوہ تخصص فی الفقہ کے کچھ طلبہ، مولوی محمد نافع عارفی، مولوی مجتبی حسن قاسمی اور مولوی محمد عمر عابدین قاسمی کا بھی یہی نقطہ نظر ہے۔ مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب کی رائے ہے کہ مجلس کا مدار نہ اتحاد مکان پر ہے اور نہ اتحاد زمان پر، بلکہ دوسرے فریق کے علم اور اس کی مجلس علم پر اس کا مدار ہے، لیکن مولانا موصوف کی آئندہ توضیح سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ وہ اسی دوسرے نقطہ نظر کے حاملین میں سے ہیں۔

مولانا عتیق احمد صاحب نے اس سلسلہ میں فقہاء کے اصول "الکتاب کالخطاب" سے استدلال کیا ہے۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے ڈاکٹر مصطفی زرقاء اور مولانا محمد اعظمی نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے جس میں مجلس عقد کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: **مجلس العقد هو الحال التي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد**، مولانا محمد شوکت قاسمی نے بحر کی اس عبارت کو اپنا مستدل بنایا ہے: **بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لامجلس المتعاقدين**، مولوی مجتبی حسن، مولوی محمد نافع عارفی اور مولوی محمد عمر عابدین نے فتح القدیر، بحر، اور شامی وغیرہ کی اس عبارت اور اس کے سیاق سے استدلال کیا ہے: "**شرط الارتباط اتحاد الزمان**"۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ مجلس کی تعریف اور مجلس کے اتحاد واختلاف کے سلسلہ میں یہ دوسرا نقطہ نظر زیادہ درست اور شریعت کے اصول وقواعد سے ہم آہنگ ہے، اور اس کے حسب ذیل وجوہ ہیں:

(۱) نصوص میں عقد کے لئے بنیادی شرط تراضی طرفین کی ذکر کی گئی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**" (سورۂ نساء: ۲۹)۔ رضا چونکہ قلب کا فعل ہے جس

پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا اس لئے فقہاء نے نص کی اس تعبیر سے تین باتیں اخذ کی ہیں، اول: یہ کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب ہو، دوم: دوسرے فریق کی طرف سے قبول کا اظہار ہو، سوم: تفاعل کا صیغہ خود اس جانب اشارہ کرتا ہے کہ یہ ایجاب وقبول باہم مربوط ہو، گذشتہ ادوار میں ایجاب وقبول کا یہ ارتباط اسی وقت قائم ہوسکتا تھا جب اتحاد مکان کی کیفیت پائی جاتی، اس لئے فقہاء نے اپنے زمانہ اور عہد کے وسائل کے پس منظر میں ایجاب وقبول کی مجلس کو "اتحاد مکان" سے تعبیر فرمایا۔ ورنہ قرآن وحدیث میں اس کا صراحۃً ذکر نہیں، اور جو احکام کسی خاص زمانہ کے وسائل پر مبنی ہوں ظاہر ہے کہ وسائل کی تبدیلی کے ساتھ انہیں وسائل پر انحصار درست نہیں ہوگا، بلکہ یہ بات ضروری ہوگی کہ شریعت کے مقصد ومنشا کو اپنے عہد کے وسائل کے مطابق پورا کیا جائے۔ موجودہ دور میں چونکہ ایسے وسائل پیدا ہوگئے ہیں کہ اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول میں ارتباط اور اقتران پیدا ہوجائے، اس لئے اتحاد مکان کی شرط ضروری نہ ہونی چاہئے۔

(۲) فقہاء کے یہاں بھی ایسی صراحتیں موجود ہیں کہ اصل مقصود ایجاب وقبول میں اتحاد زمان ہے، چنانچہ علامہ شامی ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "لأن شرط الارتباط هو اتحاد الزمان" (ردالمحتار ۴/۶۹)۔

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے عقد بالرسالہ اور عقد بالکتابہ وغیرہ کے سلسلہ میں گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعاً تيسيراً على العاقدين" (البحر الرائق ۳/۸۳)۔

(۳) فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات بھی ملتی ہیں کہ کسی قدر اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول کی مجلس کو متحد مانا گیا ہے، چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو شخص پیدل یا سواری پر چلتے ہوئے عقد کریں، ایک ایجاب کرے اور دوسرا شخص قدم دو قدم چلنے کے بعد قبول کرے تو بیع منعقد ہوجاتی ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اس مسئلہ کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

"لا شک أنهما إذا كانا يمشيان شيئاً لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (فتح القدیر ۵/۴۶۱)۔

اس طرح فقہاء کے یہاں یہ بحث آتی ہے کہ ایک شخص کمرہ میں ہو، دوسرا شخص چھت پر اور کمرہ میں موجود شخص چھت والے شخص سے ایجاب کرے اور دوسرا قبول کرے، تو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر وہ اسے دیکھ رہا ہو اور بُعد مکان کی وجہ سے کلام میں التباس نہ پیدا ہو تو بیع درست ہوجائے گی۔

"صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد" (البحر الرائق ۵/۴۵۶)۔

کتب فقہ میں ایک مسئلہ یہ بھی آیا ہے کہ اگر بائع اور خریدار کے درمیان معمولی نہر کا فاصلہ ہو تو ایجاب وقبول درست ہوجائے گا (أیضا)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے اس طرح کی متعدد جزئیات نقل کرنے کے بعد اس پر اس طرح تبصرہ فرمایا ہے:

"وقد تقرر رأيي (بح) في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا" (البحر الرائق ۵/۲۵۶)۔

ان جزئیات میں گو عاقدین کے درمیان مکانی فاصلہ کم ہے، کیونکہ اس دور میں بظاہر اس سے زیادہ مکانی فاصلہ کے ساتھ ایجاب وقبول میں اتصال وارتباط ممکن نہ تھا، لیکن بہر حال اس سے یہ بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ اتحاد مکان منصوص مسئلہ نہیں ہے اور نہ یہ شریعت کا اصل مقصود ہے، بلکہ تراضی طرفین کے تحقق کے لئے حضرات فقہاء نے اپنے عہد کے وسائل کی روشنی میں اجتہاد واستنباط سے یہ شرط اور مجلس کی یہ تعریف متعین کی تھی ورنہ اختلاف مکان کے باوجود بھی معاملات منعقد ہو جاتے ہیں۔

لہٰذا موجودہ زمانہ میں اگر اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول میں اتصال کا تحقق ہو سکتا ہے، تو اسے معاملہ کے منعقد ہونے کے لئے کافی ہونا چاہئے۔

انٹرنیٹ، ویڈیو اور سادہ فون پر خرید وفروخت:

دوسرا مسئلہ خرید وفروخت میں ان جدید ذرائع مواصلات سے استفادہ کا ہے، اس سلسلہ میں چار سوالات کئے گئے ہیں، اول: یہ کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ منعقد ہوگا یا نہیں (سوال نمبر ۵) دوسرے: ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت ہو سکتی ہے یا نہیں، تیسرے: فون پر خرید وفروخت کا کیا حکم ہے (سوال نمبر ۶) اور ان سوالات کے ذیل میں مزید ایک مسئلہ یہ زیر بحث آیا ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ جو خرید وفروخت عمل میں آئے ان میں معلومات کا بلا اجازت تیسرے شخص کا حاصل کرنا درست ہے یا نہیں؟

جہاں تک انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کی بات ہے تو مولانا نیاز احمد طیب پوری کا زیادہ رجحان اندیشۂ "غرر" کی وجہ سے اس کے عدم جواز کی طرف ہے، باقی سبھی حضرات اس کے جائز ہونے پر متفق ہیں، البتہ بعض حضرات نے اس کے جائز ہونے کے لئے کچھ شرطیں بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا محمد اعظمی نے لکھا ہے کہ مرسل الیہ کا نام و پتہ اور مرسل کا دستخط ضروری ہے، مولانا عبدالرحیم کشمیری کی رائے ہے کہ متعاقدین کا ایک دوسرے کو پہچاننا ضروری ہے ورنہ معاملہ درست نہ ہوگا۔ مولانا ابوالعاص وحیدی نے لکھا ہے کہ اگر غرر اور دھوکہ کا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے۔ ڈاکٹر سید قدرت اللہ کی رائے ہے کہ مصدقہ تصدیقات کے ساتھ ہی خرید وفروخت جائز ہوگی، جناب عمر افضل (امریکہ) نے وضاحت کی ہے کہ یہ بیع قانوناً بھی نافذ ہوتی ہے۔

عام طور پر مقالہ نگاروں نے انٹرنیٹ کی خرید وفروخت کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی شوکت علی قاسمی اور مولانا اسرار الحق سبیلی نے انٹرنیٹ پر بیع کے منعقد ہونے کے لئے وہی قاعدہ پیش نظر رکھا ہے جو عقد بالکتابۃ کا ہے۔ یعنی جس مجلس میں مکتوب پہنچے وہی مجلس ایجاب وقبول کی مجلس متصور ہوگی، اور اس میں دوسرے فریق کا قبول کرنا ضروری ہوگا۔ مولانا عتیق احمد بستوی نے ضروری قرار دیا ہے کہ انٹرنیٹ پر جس وقت ایجاب کیا گیا ہو اسی وقت دوسرا فریق اسے قبول کرے تا کہ ایجاب وقبول میں اتصال کا تحقق ہو۔ راقم الحروف اور مولوی مجتبیٰ حسن قاسمی نے انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کی دو صورت لکھی ہے، ایک یہ کہ جس وقت ایک فریق ایجاب کرے، اس وقت دوسرا فریق انٹرنیٹ پر موجود ہو، ایسی صورت میں دوسرے فریق کی جانب سے فوراً قبولیت کا اظہار ضروری ہے، کیونکہ یہ ایجاب وقبول مشافہۃً ہے اور اگر ایک فریق ایجاب کرے اور دوسرے فریق نے اس وقت انٹرنیٹ کھولا اور ایجاب کو پڑھا تو اسی وقت اس کے لئے قبول کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ متعاقدین غائبین کے درمیان ایجاب وقبول کا حکم ہے۔

ان حضرات کے پیش نظر یہ ہے کہ بیع جیسے کلام وخطاب کے ذریعہ ہو سکتی ہے، ویسے ہی کتابت وتحریر کے ذریعہ بھی، جیسا کہ فقہاء نے عقد بالکتابۃ وغیرہ کی صورت نقل کی ہے، بہر حال راقم الحروف کی رائے میں انٹرنیٹ پر عقد بیع کی جو دو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، ایک مشافہۃ اور دوسرے مکاتبۃ ان کا فرق ملحوظ رکھا جانا ضروری ہے، جہاں تک اندیشہ غرر کی بات ہے تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں نے انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بھی یہی صورت ملحوظ ہوگی کہ اس کی وجہ سے دھوکہ وغرر کا قوی اندیشہ نہ ہو، جہاں اس طرح کا اندیشہ قوی ہو وہاں یقیناً بیع جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ عاقدین ایک دوسرے کا تعارف حاصل کر سکتے ہیں، انٹرنیٹ ہی پر کریڈٹ کارڈ۔ بینک کے کھاتہ کے ذریعہ رقم کی موجودگی معلوم کر لی جاتی ہے، اور رقم کی ترسیل بھی عمل میں آجاتی ہے، مبیع کے بارے میں تمام تفصیلات پیش کر دی جاتی ہیں وغیرہ ذلک، لہذا ظاہر ہے کہ جب تک غرر کثیر کا سد باب نہ ہو جائے انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت درست نہیں ہو سکتی۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ بھی ایجاب وقبول کے درست ہونے پر مولانا عبد الرحیم صاحب (کشمیری) کے سوا سبھی حضرات متفق ہیں اور سبھوں کا مستدل قریب قریب یہی ہے کہ اس صورت میں ایجاب وقبول کرنے والوں کو متحد المجلس تصور کیا جائے گا، کیونکہ وہ ایک دوسرے کو دیکھتے اور ان سے گفتگو کر سکتے ہیں، بعض حضرات نے اسی بات کو اس طرح کہا ہے کہ اتحاد مجلس دو موجود وحاضر اشخاص کے درمیان عقد کے لئے ضروری ہے، دو اشخاص جو ایک دوسرے سے دور ہوں ان کے درمیان عقد کے لئے اتحاد مجلس ضروری نہیں، گویا ان حضرات نے اس کو مشافہۃ عقد نہیں مانا، بلکہ عقد بالکتابۃ قرار دیا ہے۔

مولانا عبد الرحیم صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ویڈیو کی ایجاد غیر مشروع کام لئے ہے، اور جو چیز لہو ولعب کے لئے

ایجاد کی جائے درست کاموں میں بھی اس کا استعمال درست نہیں، لیکن غور کیا جائے تو مولانا موصوف کا یہ استدلال نفس مسئلہ سے متعلق نہیں ہے، یہ ایک الگ بحث ہے کہ ویڈیو اور ویڈیو فون کا استعمال جائز ہے یا نا جائز؟ لیکن اگر کوئی استعمال کر ہی لے اور اس پر ایجاب وقبول ہو جائے تو چونکہ ایجاب وقبول کے درمیان اتصال متحقق ہے، اس لئے اس عقد کو درست ہونا چاہئے۔

فون پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں بھی تمام مقالہ نگار متفق ہیں کہ بیع منعقد ہو جائے گی اور دلیل وہی ہے کہ عقد بیع غائبانہ بھی کتابۃً اور رسالۃً منعقد ہو سکتی ہے، فریقین کا ایک دوسرے کے سامنے ہونا ضروری نہیں۔ مولانا عبید اللہ اسعدی نے اس سلسلہ میں مفتی محمود حسن صاحبؒ کا ایک فتویٰ بھی پیش کیا ہے، البتہ مختلف مقالہ نگاروں نے یہ شرط لگائی ہے کہ فریقین ایک دوسرے کی آواز کو پہچان رہے ہوں، مولانا عبد الرحیم (کشمیری) اور مولانا بہاء الدین (کیرالہ) کے نزدیک عاقدین کا بھی ایک دوسرے سے واقف ہونا ضروری ہے۔ مولانا نیاز احمد کے نزدیک ضروری ہے کہ مشتری پہلے سے مبیع کو دیکھ چکا ہو، غرض کہ فون پر خرید وفروخت میں گو اتحاد مکان نہ ہو لیکن ایجاب وقبول کے درمیان اتصال واقتران پایا جاتا ہے، اس لئے خرید وفروخت کی یہ صورت مبیع وثمن سے متعلق دوسری شرائط کی رعایت کے ساتھ درست ہے۔

اگر انٹرنیٹ میں خریدار اور بیچنے والے نے ایسے نظام کا استعمال کیا ہے، جس سے قانونی طور پر یہ تیسرا شخص واقف نہیں ہو سکتا تو کیا تیسرے شخص کے لئے ان معلومات تک بلا اجازت رسائی حاصل کرنا جائز ہوگا؟ اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں: مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا شوکت قاسمی اور مولانا مفتی ذاکر حسین اس کے جواز کے قائل ہیں۔ مولانا ابوالعاص وحیدی کا استدلال یہ ہے کہ یہ دوسرے کی صلاحیت اور تجربہ سے استفادہ کے قبیل سے ہے، لہٰذا اس کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، دوسرے مقالہ نگار حضرات فریقین کی اجازت کے بغیر اس طرح کے راز حاصل کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب، مولانا خورشید احمد اعظمی، اور مولانا محمد اعظمی نے لکھا ہے کہ اگر فریقین کا نقصان نہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، اور مولانا بہاء الدین (کیرالہ) نے "بیع علی بیع أخیہ" سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عقد بیع کی تکمیل سے پہلے ایسی معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے بعد حاصل نہیں کر سکتا، جن حضرات نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ تجسس کے قبیل سے ہے، اور اللہ تعالیٰ نے تجسس سے منع فرمایا ہے۔ خیال ہوتا ہے کہ اگر عاقدین نے انٹرنیٹ میں ایسے نظام کا استعمال کیا ہے جس سے بلا اجازت تیسرا شخص استفادہ نہیں کر سکتا تو تیسرے شخص کے لئے مطلقاً ان معلومات تک رسائی حاصل کرنا درست نہیں ہونا چاہئے، اس میں تجسس بھی ہے، خیانت بھی ہے اور عاقدین کے راز یعنی ان کے معنوی مفادات کا سرقہ بھی، نیز اس پر اس حدیث سے روشنی پڑتی ہے، جو حضرت ابوہریرہؓ نے حضور ﷺ سے روایت کی ہے: "من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقأوا عينه" (رواہ مسلم، باب تحریم النظر في بيت غيره ۲/ ۲۱۲) یہ مطلق حدیث ہے، جس میں دوسرے کے نجی امور میں دخیل ہونے کی ممانعت ہے، لہٰذا انٹرنیٹ کی خفیہ معلومات تک پہنچنے کی کوشش بھی اس میں داخل ہے۔

انٹرنیٹ اور فون پر نکاح:

تیسرا مسئلہ عقد نکاح میں جدید ذرائع مواصلات کے اختیار کرنے کا ہے، اس سلسلہ میں مقالہ نگاروں کے یہاں دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولوی محمد نافع عارفی، مولوی محمد عمر عابدین قاسمی، مولوی محمد زکریا حسامی، انٹرنیٹ پر انعقاد کے قائل ہیں، مولانا عبید اللہ اسعدی نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ ضروری ہوگا کہ دو گواہ کسی ایک فریق کے پاس موجود ہوں، اگر وہ دو الگ الگ مقامات پر ہوں تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، مولانا عتیق احمد قاسمی، مفتی ذاکر حسین، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا محمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا بہاء الدین (کیرالہ)، راقم الحروف، مولوی مجتبیٰ حسن قاسمی اور مولانا شوکت قاسمی کی رائے ہے کہ انٹرنیٹ پر مشافہۃً ایجاب وقبول کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوسکتا، مولانا عبد الرحیم (کشمیری) نے لکھا ہے کہ بحالت اضطرار انٹرنیٹ پر نکاح جائز ہے، لیکن بظاہر انٹرنیٹ پر نکاح کے لئے اضطرار کی بات سمجھ میں نہیں آتی، جن حضرات نے انٹرنیٹ پر نکاح کو جائز قرار دیا ہے، ان حضرات نے نکاح بالکتابۃ سے متعلق فقہاء کی عبارت کو اپنا مستدل بنایا ہے، نیز جن حضرات کی رائے میں اتحاد مجلس کے لئے اتحاد مکان ضروری نہیں، بلکہ اتصال واقتران ضروری ہے، وہ کہتے ہیں کہ چونکہ انٹرنیٹ عاقدین میں فاصلہ کے باوجود ایجاب وقبول کو ایک ہی وقت میں مربوط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کی ضرورت میں بھی اتحاد مجلس کی شرط پائی جارہی ہے، لہذا نکاح منعقد ہوجانا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ انٹرنیٹ پر نکاح کے مسئلہ کے لئے نکاح بالکتابۃ کی صورت کو نظیر بنانا محل نظر ہے، کیونکہ نکاح بالکتابۃ کی صورت وکالۃ عقد کی ہے نہ کہ مشافہۃ عقد کی، یعنی نکاح بالکتابۃ میں عاقدین میں کوئی ایک دوسرے کو اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بناتا ہے، پھر یہ دوسرا شخص دو گواہوں کے سامنے بحیثیت وکیل اپنی موکلہ کی طرف سے ایجاب کرتا ہے اور اصالۃً اس کو قبول کرتا ہے تو گویا ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں گواہان کی موجودگی میں ہوتا ہے، انٹرنیٹ پر عاقدین کے درمیان ایجاب وقبول ہو اور اسے معتبر مانا جائے تو وہ مشافہۃ عقد کی صورت ہے، اس لئے عقد بالکتابۃ سے اس پر استدلال درست نہیں۔

رہ گئی یہ بات کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ اتحاد مجلس کا تحقق ہوجاتا ہے، لہذا نکاح کو منعقد ہوجانا چاہئے تو یہ محل نظر ہے، کیونکہ نکاح کا مسئلہ بہت نازک ہے، عام اشیاء میں اصل اباحت ہے اور عصمت انسانی میں اصل ممانعت ہے، اسی لئے نکاح میں گواہان کی موجودگی بھی ضروری ہے، اور گواہ کی شرط نص سے ثابت ہے، اور اس پر امت کا اجماع ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ گواہ کی موجودگی اور ان کا عاقدین کے کلام کو سننا ضروری ہے، "**ویسمع الشاهدان كلامهما معاً**" (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ار ۳۳۲) علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"وشرط حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما جميعاً" (ردالمحتار ۴؍ ۸۷)۔

نیز محض انٹرنیٹ کے ذریعہ ایجاب وقبول میں التباس کا بھی اندیشہ ہے، بیع میں ایک تو التباس کا اندیشہ کم ہے اور ہے تو اس کی تلافی ممکن ہے، اور پھر وہ معاملہ نکاح کی طرح نازک نہیں، نیز مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تحریر سے بیع تو منعقد ہو جاتی ہے، لیکن نکاح منعقد نہیں ہوتا، ان تمام امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ انٹرنیٹ پر براہ راست نکاح کا ایجاب وقبول درست نہیں ہوگا اور اس طرح نکاح منعقد نہیں ہو سکے گا۔

البتہ یہ صورت درست ہوگی کہ انٹرنیٹ پر نکاح کا وکیل بنا دیا جائے اور وکیل کی وساطت سے گواہان کے سامنے ایجاب وقبول ہو جائے۔

ٹیلیفون پر نکاح کے ایجاب وقبول کے سلسلہ میں بھی اکثر مقالہ نگاروں کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ گو فون ایسا ہو کہ جس کی آواز گواہان سن سکیں اور عاقدین میں سے ایک کے پاس گواہان موجود ہوں، پھر بھی صرف فون پر ایجاب وقبول درست نہیں ہوگا، کیونکہ ایجاب وقبول میں تو صرف اتصال واقتران مطلوب ہے، لیکن گواہان کا حسی طور پر ایجاب وقبول کرنے والے کے پاس موجود ہونا ضروری ہے، البتہ مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا محمد اعظمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولوی نافع عارفی، مولوی مجتبیٰ حسن قاسمی اور مولوی محمد عمر عابدین قاسمی کی رائے میں اگر ہینڈ فری (Hand Free) ٹیلیفون ہو، جس کی آواز دوسرے حضرات بھی سن سکتے ہوں اور عاقدین میں سے ایک کے پاس گواہان موجود ہوں تو ان حضرات کی رائے میں نکاح منعقد ہو جائے گا، ان حضرات کا مستدل عام طور پر وہی نکاح بالکتابۃ والی جزئیات ہیں، لیکن جیسا کہ مذکور ہوا نکاح بالکتابہ کی صورت وکالۃً نکاح کی ہے نہ کہ مشافہۃً نکاح کی، اور یہاں جو صورت زیر بحث ہے وہ مشافہۃً نکاح کی ہے۔

وکالۃً نکاح فون، فیکس، انٹرنیٹ اور پیغام رسائی کے کسی بھی ذریعہ سے ہو سکتا ہے، لیکن ان صورتوں میں وکیل کی طرف سے اپنے مؤکل کے کلام کی جو حکایت ہوگی وہ ایجاب ہوگا، اس طرح گواہان ایجاب وقبول دونوں کو سن سکیں گے، اور جیسا کہ فقہاء نے تفصیلات لکھی ہیں، اگر عاقدین میں سے ایک مجلس میں موجود نہ ہوا اور اس کی طرف سے وکالۃً ایجاب ہو تو ضروری ہے کہ عاقدین میں سے جو موجود نہ ہو، گواہان کے لئے اس کی ذات مشخص ومتعین ہو، خواہ اس طور پر کہ وہ اس سے پہلے سے متعارف ہو، یا اس طرح کہ اس کے نام اور ولدیت کا ذکر کر دیا جائے۔

غرض یہ جدید آلات ذرائع ووسائل ہی کا درجہ رکھتے ہیں، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ عبادات کے باب میں طریقہ کار اور مقاصد دونوں شارع کی طرف سے متعین ہے، اور اس لئے دونوں مطلوب ہیں، ان کی ظاہری ہیئت اور کیفیت میں بھی

کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ لیکن معاملات میں وسائل اور طریقے متعین نہیں، مقاصد شارع کی طرف سے متعین ہیں، اس لئے اس باب میں زمانہ کے احوال اور ایجادات کے اعتبار سے وسائل میں فرق واقع ہوسکتا ہے، لیکن مقاصد میں کوئی فرق نہیں ہوسکتا، پھر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ نکاح میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور معاملہ کا بھی، اور بیع خالص معاملہ ہے، اسی لئے نکاح کے احکام میں بمقابلہ بیع کے وسائل و ذرائع کے اعتبار سے بھی زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

مفصل مقالات

جدید ذرائع اتصال کے ذریعہ معاملات کرنے کا حکم

ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی

مقدمہ:

جدید دنیا میں جدید ترین ذرائع مواصلات کے ذریعہ مالی اور دوسرے معاملات انجام دیئے جارہے ہیں، ان ذرائع میں فون، تار، ٹیلکس، فیکس، ٹیلی فیکس اور انٹرنیٹ اور وائرلیس وغیرہ ہیں۔ اب یہ ضروری ہوگیا ہے کہ ان ذرائع سے جو معاملات انجام دیئے جاتے ہیں ان کے شرعی حکم کو معلوم کیا جائے، اس بارے میں ہمارے فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے مثلاً صیغہ عقد، وایجاب وقبول کی شرطیں اور ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہونے کے حکم کی تفصیل، مجلس واحد کیا ہے؟ وغیرہ کو سامنے رکھا گیا ہے، تاہم چونکہ یہ چیزیں جامعات میں عام طور پر معروف ہیں اس لئے ان کا ذکر مختصراً ہوگا تا کہ وہ موضوع بحث کی تمہید بن جائیں۔

صیغۃ العقد:

متعاقدین معاملہ پکا کرنے کے لئے جو الفاظ ادا کرتے ہیں وہ ان کے باطنی ارادہ پر دلالت کرتے ہیں، اور ان کا ارادہ جو بواسطہ لفظ یا قول ہوتا ہے، لین دین، اشارہ یا تحریر کے قائم مقام ہوتا ہے، صیغۃ العقد ایجاب وقبول ہی کو کہتے ہیں، جو تراضی جانبین کی دلیل ہے کہ انہوں نے معاملہ پکا کرلیا ہے، قانون دانوں کے نزدیک صیغہ تعبیر عن الارادہ کا نام ہے۔

معاملہ پختہ کرنے کی تعبیر ہر اس صیغہ سے ممکن ہے جو عرفاً یا لغتاً انشاء عقد پر دلالت کرے چاہے قول سے ہو یا فعل سے یا اشارہ سے یا تحریر سے(۱)۔ یہ قول یا لفظ یوں ہوتے ہیں: "بعت"، "اشتریت"، "رہنت"، "ارتھنت"، "وہبت"، "قبلت"، "تزوجت" یا "زوجت"۔ لین دین بالفعل تبادلہ عقد کا نام ہے، جو لفظاً یا قولاً ایجاب وقبول کے بغیر تراضی پر دلالت کرے(۲)۔ اس طرح کہ خریدار مال لے لے اور بائع کو قیمت دے دے اور فریقین کچھ بھی بات چیت نہ کریں، چاہے مال حقیر ومعمولی ہو یا نفیس ہو۔ یہ چیز معروف ہونے کی وجہ سے جمہور کے نزدیک جائز ہے، سوائے شافعیہ

کے۔ البتہ بعض شافعیہ مثلاً امام نووی نے لین دین کے جواز کا فتوی دیا ہے، لیکن عقد زواج بالا جماع عمل سے اور مہر وغیرہ دے کر نہ منعقد ہوگا نہ صحیح، اسی طرح گواہوں کے سامنے جدید ذرائع معاملات کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا، اس کی اہمیت، نزاکت اور عورت پر اس کے دائمی اثرات کی وجہ سے اور شرعاً عزت وآبرو کی حفاظت کی وجہ سے اس میں ایجاب وقبول کو زبان سے ادا کرنا ضروری ہے۔

البتہ عقد گونگے اور زبان بند کے ایسے اشارہ سے منعقد ہوجائے گا جو سمجھ میں آجائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاکہ گونگے معاملہ کرنے کے حق سے محروم نہ رہیں، فقہی قاعدہ ہے: "الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان" (۳) جس کا اشارہ سمجھ میں آتا ہو اور عرفاً متداول ہو اس کے اشارہ سے اپنا ارادہ بتانے کو مالکی اور حنبلی فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، کیونکہ لین دین میں جو فعل ہوتا ہے اور اس سے عقد صحیح ہوجاتا ہے، اس کے مقابلہ میں اشارہ کی دلالت زیادہ قوی ہے (۴)۔

تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنا:

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں لکھا پڑھی کے ذریعہ معاملہ کرنا درست ہوگا چاہے فریقین بول سکتے ہوں یا گونگے ہوں، ایک مجلس میں موجود ہوں یا موجود نہ ہوں، زبان کوئی بھی استعمال کی جاسکتی ہے جسے دونوں سمجھتے ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ تحریر واضح ہو جس کے نقوش محفوظ رہیں، معروف طریقہ پر لکھی جائے، مرسل کی دستخط اور مرسل الیہ کا ذکر ہو، اگر تحریر واضح نہ ہوئی جیسے یہ کہ پانی پر لکھا، یا ہوا میں لکھا، یا غیر معروف طریقہ پر ہو جیسے یہ کہ دستخط نہ ہوں (۵) تو اس سے معاملہ منعقد نہ ہوگا، اس سلسلہ میں فقہی ضابطہ یہ کہتا ہے کہ "الكتاب كالخطاب" (۶) اس کی مثال یہ ہوگی کہ ایک شخص دوسرے کو خط بھیج کر یہ کہے کہ "بعتک سیارتی بکذا" دوسرے کو خط مل جائے اور جس جگہ پڑھا جائے وہیں وہ کہے کہ میں نے قبول کرلیا، تو اس طور پر بیع درست ہوجائے گی، ہاں اگر مجلس چھوڑ دی یا وہاں پر کچھ ایسا اظہار کیا کہ ایجاب کی نفی ہوتی ہو اور بعد میں قبول کیا تو اس کا قبول کرنا معتبر نہ ہوگا۔

مراسلت کے ذریعہ معاملہ کرنا:

ایک آدمی دوسرے کے پاس پیامبر بھیجے جس کے مضمون سے ایجاب ہوتا ہو تو یہ بھی خط بھیجنے کی مثل سمجھا جائے گا، اور جس مجلس میں پیغام بر پہنچے گا اسی کو مجلس عقد سمجھا جائے گا اور اس میں ہی قبول کرنا لازم ہوگا، لہذا اگر قبول کرنے سے پہلے ہی مجلس سے اٹھ گیا تو ایجاب کا اثر ختم ہوجائے گا، یعنی اعتبار اس مجلس کا ہوگا جس میں خط یا پیغام پہنچا ہو، مثلاً ایک آدمی

دوسرے کو بھیج کر کہے کہ میں نے فلاں کو فلاں چیز بیچ دی تم اس سے یہ جا کر کہہ دو، وہ جائے اور خبر کردے، اور خریدار اپنی اسی مجلس میں قبول کر لے تو معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

پیغامبر کا کام وکیل کے کام سے کمزور ہوتا ہے کیونکہ وہ بغیر کمی زیادتی کے بس مرسل کی تعبیر پہنچانے کا مکلف ہے، جبکہ وکیل اپنے الفاظ میں معاملہ کرتا ہے، وکالت مطلقہ میں وہ اسی طریقہ کا پابند ہوگا جو متعارف ہے، لیکن وکالت مقیدہ میں جس میں مکان، زبان، شخص محل عقد یا بدل عقد وغیرہ کی قید ہو تو اس میں معاملہ وکیل اور قبول کرنے والے کے بیچ اس وکیل کی عبارت میں ہوگا، جو قیود وکالت کا پابند ہے، حقوق عقد یعنی اس کے التزامات سب وکیل کو کرنے ہوں گے، برعکس قاصد کے جو کسی چیز کا پابند نہیں ہوتا، معاملہ اصل حکم یعنی نقل ملکیت موکل اور مرسل کو یکساں طور پر ملے گا۔

تحریر کے ذریعہ نکاح جبکہ مجلس عقد میں طرفین موجود ہوں صرف اسی صورت میں ہوگا جب بولنے سے عجز یعنی گونگا پن پایا جا رہا ہو، کیونکہ نکاح میں عادل گواہوں کا موجود ہونا اور فریقین کی بات سننا ضروری ہے، تحریر کی شکل میں یہ شرط پائی جائے گی، شافعیہ اور حنابلہ نے کتابت یا پیغام بری کے واسطہ ہر معاملہ کو صرف اسی صورت میں صحیح قرار دیا ہے جب فریقین موجود نہ ہوں، موجودگی کی صورت میں تحریر کی ضرورت نہیں، کیونکہ عقد کرنے والا قادر علی النطق ہے، اس کے بغیر عقد درست نہ ہوگا (۷)۔

ایجاب وقبول کی شرطیں:

معاملہ کے انعقاد کے لئے فقہاء نے ایجاب وقبول کے بارے میں تین شرطیں عائد کی ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں (۸)۔

۱- ایجاب وقبول کی دلالت واضح ہو، یعنی ایجاب وقبول دونوں واضح ہوں، عاقدین کی مراد واضح ہو، جو لفظ دونوں کے لئے استعمال کئے جائیں، وہ لغتاً یا عرفاً عقد مقصود کی نوعیت کو بتاتے ہوں، کیونکہ ارادہ باطنی مخفی ہوتا ہے، اور موضوع واحکام میں عقود ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اگر یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ عاقدین نے کوئی عقد معین مراد لیا ہے تو ان کو اس کے احکام کا پابند بنانا مشکل ہوگا، اس دلالت کا کوئی لفظ یا شکل متعین نہیں، کیونکہ عقد زواج، جس میں دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے، اور وہ عقود خاصہ جن میں عقد کی انجام پذیری کے لئے قبضہ کی شرط ہوتی ہے مثلاً امانت، اعارہ، رہن، ہبہ اور قرض وغیرہ کے علاوہ معاملات میں شکلیت فقہی طور پر مطلوب نہیں کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے، الفاظ واشکال کا نہیں، لہذا عوض کے ساتھ لفظ ہبہ استعمال کیا جائے تو بیع درست ہوگی، عقد زواج ہبہ بول کر درست ہوگا جبکہ مہر بھی دی جائے۔

۲- ایجاب وقبول مطابق ہوں: اس طرح کہ قبول ایجاب کے موافق ہو، ایجاب کرنے والا جہاں اور جیسے ایجاب

کرے، اس کا جواب دیا جائے محل عقد پر بھی اور معاملہ معاوضات کی صورت میں بدل کی مقدار پر بھی، موافقت حقیقی ہو، یا ضمنی، حقیقی یہ ہوگی کہ بائع کہے: میں نے فلاں چیز ۱۰ میں بیچی، تو خریدار کہے میں نے اسے ۱۰ میں خرید لیا، ضمنی یہ ہوگی کہ بائع کہے کہ میں نے ۱۵ میں بیچا یا عورت کہے: میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا سو کے بدلہ، تو شوہر کہے کہ میں نے عقد نکاح ۱۵۰ میں قبول کر لیا، اس طرح موافقت ضمنی حاصل ہوگی، یہ مخالفت موجب خیر ہے لیکن عقد لازم نہیں ہوگا مگر اسی مقدار میں جو موجب نے واجب کی ہے، یعنی دوسری مثال میں ۱۰۰ ہی لازم ہوں گے اور زیادتی مجلس عقد میں موجب کے قبول پر موقوف ہوگی، اگر موجب قبول کرلے تو قبول کرنے والے پر لازم ہوگا، کیونکہ مال بغیر کسی آدمی کے اختیار کے بس میراث میں ہی انسان کی ملک میں داخل ہوتا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، لیکن شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی مخالفت ایجاب کی نفی سمجھی جائے گی(۹)۔

اگر قبول ایجاب کے موافق نہ ہو اور دونوں کے بیچ مخالفت ہو جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا، جیسے یہ کہ قبول کرنے والا محل عقد میں مخالفت کردے، اس کے علاوہ کو یا اس کے بعض کو قبول کرلے، مثلاً بائع کہے: میں نے تجھے فلانی زمین بیچ دی، تو خریدار کہے کہ میں نے اس کے پاس کی زمین کی خرید منظور کی، یا آدھی زمین آدھی قیمت میں یا بدلہ میں قبول کی، جس پر اتفاق ہے، تو محل عقد کی مخالفت کی وجہ سے، یا بائع کا مال متفرق ہونے کی وجہ سے بیع نہ ہوگی۔ کیونکہ خریدار اس کو متفرق اور ٹکڑے ٹکڑے نہیں کرسکتا کہ بعض کو قبول کرے بعض کو نہ کرے۔ اور جب مقدار ثمن میں مخالفت ہو کہ بائع سے کم میں خریدار قبول کرے تب بھی عقد نہ ہوگا، ایسے ہی اگر قیمت کی مقدار میں نہیں وصف میں اختلاف کرے اس طرح کہ بائع موجودہ نقدی میں قیمت لگائے، اور خریدار تاخیر کی قیمت پر قبول کرلے، یا بائع ایک متعین مہینہ کی بات کرے اور خریدار اس کے بعد کی مدت قبول کرے تو دونوں حالتوں میں بیع نہ ہوگی کیونکہ ایجاب وقبول میں تطابق نہیں ہوا، اس لئے اس میں نئے ایجاب کی ضرورت پڑے گی۔

۳- ایجاب وقبول ایک ساتھ ہو: یعنی ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو اور فریقین موجود ہوں یا ایسی مجلس میں جس میں غیر حاضر فریق ایجاب کو جانتا ہو۔ اتصال یوں بھی حاصل ہوتا ہے کہ فریقین ایک دوسرے کی بات کو جانیں، مثلاً یہ کہ ایجاب کو سن کر سمجھ لے اور بائع یا مشتری کی طرف سے کوئی ایسی چیز صادر نہ ہو جو عقد نہ کرنے پر دلالت کرے۔

مجلس عقد:

مجلس عقد اس حالت کو کہتے ہیں جس میں معاملہ کرنے والے فریق معاملہ کرتے ہیں، یا معاملہ کے موضوع پر اتحاد کلام کا نام ہے، ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہونے کی یہ شرط ہے کہ:

۱-وہ دونوں ایک ہی مجلس میں ہوں۔
۲-طرفین میں سے کوئی بھی عقد سے اعراض کا اظہار نہ کرے۔
۳-موجب دوسرے فریق کے قبول کرنے سے پہلے ایجاب سے رجوع نہ کرے۔

ایجاب وقبول کی مجلس ایک ہونے کی شرط میں یہ بھی شامل ہے کہ ایجاب ایک مجلس میں اور قبول دوسری مجلس میں نہ ہو، ایجاب معاملہ کا ایک جز اسی وقت سمجھا جائے گا جب قبول بھی اس کے ساتھ ہو، لہٰذا اگر بائع یوں کہے: میں نے تجھے یہ گھر اتنے میں بیچا یا گھر اتنے میں کرایہ پر دیا پھر وہ اس مجلس سے دو میٹر یا تین میٹر دور یا دوسرے کمرہ میں چلا جائے تو پہلی مجلس ختم سمجھی جائے گی، اور نقل مکان کے بعد اگر طرف ثانی قبول کرے تو عقد نہ ہوگا، اور ایجاب جدید کی ضرورت ہوگی، کیونکہ ایجاب کلام اعتباری ہے، باقی نہیں رہتا جب تک ایک ہی مجلس میں قبول بھی ساتھ نہ ہو۔

فوراً قبول کرنا:

شافعیہ کے علاوہ تمام جمہور کے نزدیک فوراً قبول کرنا ضروری نہیں (۱۰)، کیونکہ قبول کرنے والے کو غور وفکر کے لئے کچھ وقت چاہئے، فوریت کی شرط لگانے سے اس کے لئے غور وفکر کرنا ممکن نہ ہوگا، ہاں مجلس کا ایک ہونا کافی ہے، اگر چہ آخر مجلس تک وقت دراز ہو جائے، کیونکہ ایک مجلس ضرورتاً مختلف چیزوں کی جامع ہوتی ہے، فوریت کی شرط لگانے سے قبول کرنے والے کے لئے تنگی ہوگی، اور بغیر کسی راجح مصلحت کے سودا فوت ہو جائے گا، اگر فوراً انکار کرتا ہے تو سامان کے ضیاع کا اندیشہ، اور اگر فوراً قبول کرتا ہے تو عقد میں اسے نقصان کا امکان جس کے لئے اسے تامل کی ضرورت ہے کہ لینے نہ لینے پر غور کر سکے، اور نفع ونقصان کی سوچ سکے، کیونکہ مجلس میں اس سب کی گنجائش ہے، لوگوں کی آسانی کے لئے اس کا زمانی دائرہ ایک وحدت سمجھا جائے گا، تنگی وحرج اور عاقدین سے بقدر الامکان دفع ضرر کے مقصد سے۔

شافعیہ میں سے الرملی کہتے ہیں: ایجاب کے فوراً بعد قبول ضروری ہے، اگر بیع سے غیر متعلق معمولی سالفظ بھی آ گیا جو معاملہ کے تقاضے، مصلحت یا مستحبات میں سے نہ ہو تو قبول وایجاب میں اتصال نہ پایا جائے گا، اس لئے بیع نہ ہوگی، لیکن ایجاب کے بعد خریدار اگر بسم اللہ، الحمد للہ اور الصلاۃ والسلام علی رسول اللہ کہہ دے، پھر کہے میں نے بیع قبول کی، تو بیع ہو جائے گی (۱۱)۔ قبولیت کے سلسلہ میں جو اصل ہے یعنی یہ کہ قبول ایجاب سے متصل اور فوراً بعد ہو، یہ رائے اس کے مطابق ہے، لیکن رملی کے علاوہ دوسرے شافعیہ اتصال القبول بالایجاب کی یوں تعبیر کرتے ہیں کہ وہ عرف عام کے مطابق ہوگا، اس لئے تھوڑا فصل نقصان دہ نہ ہوگا، لمبا فصل نقصان دہ ہوگا، یعنی اس میں قبولیت سے اعراض جھلکے گا۔ اس صورت میں شافعیہ کا مسلک بھی جمہور کی رائے سے قریب ترین ہو جائے گا۔ شرط ثانی سے مراد یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی سے بھی ایسی بات

کا اظہار نہ ہو جو بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والا ہو، لہذا کلام معاملہ کے بارے میں ہی رہے، اور بیچ میں کوئی ایسی بات نہ چھڑ جائے جس سے بیع سے اعراض کا اظہار ہوتا ہو، لہذا اگر بائع مشتری کے قبول کے بعد مجلس عقد چھوڑ دے، یا ایجاب کے بعد فریق ثانی مجلس چھوڑ دے یا دونوں معاملہ سے غیر متعلق کسی بات میں لگ جائیں تو ایجاب باطل ہو جائے گا، اب اگر دوسرا قبول بھی کرتا ہے تو اس کے قبول کرنے سے بیع مکمل نہ سمجھی جائے گی، کیونکہ ایجاب ختم ہو گیا، اس کا وجود نہ رہا، اس کے ختم ہو جانے کا سبب یہی ہے کہ وہ اعتباری چیز ہے، اگر قبول ساتھ نہ ہو تو وہ بے کار ہے، جب تک مجلس رہے اس وقت تک اسے برقرار رکھنا طرفین کے لئے آسانی پیدا ہو جانے کے لئے ہے، تاکہ مشکل کو دور کیا جا سکے، قبولیت بھی ساتھ میں ہو جائے گی معاملہ بھی منعقد ہو جائے گا۔

تغیر مجلس:

لوگوں کے درمیان جو عرف رائج ہے وہی اتحاد مجلس یا تغیر مجلس کے بارے میں فیصلہ کن ہوگا، اتحاد مجلس کی صورت میں قبول واقع ہوا تو عقد صحیح ہوگا، تغیر مجلس کے بعد ہوا تو عقد درست نہ ہوگا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک مجلس قائم ہے، ایجاب وقبول کے بیچ عقد سے اعراض والی کوئی بات پیش نہ آئی تو قبول معتبر ہوگا، اس کی مثال حنفیہ کے یہاں یوں ہے کہ مثلاً اگر ایک فریق نے بیع واجب کر دی، دوسرا قبول کرنے سے پہلے مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا، یا کسی اور کام میں مشغول ہو گیا جس سے تغیر مجلس لازم آتا ہو، اس کے بعد قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ کھڑا ہونا اعراض اور رجوع عن العقد کی دلیل ہے (۱۲)، شافعیہ جو فوریت قبول کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ مجلس سے عاقدین کے تفرق میں اعتبار عرف کا ہوگا جسے لوگ اختلاف وتفریق سمجھیں گے اسی کا اعتبار ہوگا، جسے نہ سمجھیں اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ لغت اور شرع میں جس کی کوئی تعریف نہ ہو اس کے لئے عرف سے رجوع کیا جاتا ہے، تفرق کی مثال یہ ہے کہ گھر اور کمرہ سے صحن میں نکل آنا یا اس کے برعکس کرنا، یا چھوٹے گھر سے سڑک پر نکل آنا، چھت پر چڑھ جانا، تین قدموں سے زیادہ چلنا جبکہ زمین پر ہی کھڑا ہو، ہاں اگر دونوں چلتے رہیں اور معاملہ کے بارے میں ہی بات چیت جاری ہے تو کتنا ہی لمبا وقت ہو جائے مجلس ایک ہی شمار ہوگی۔ شرط ثالث یعنی موجب ایجاب سے رجوع نہ کرے اس سے پہلے کہ خریدار اسے قبول کرے، پر یہ بھی مرتب ہوگا کہ موجب اپنے ایجاب پر قائم رہے اور اس سے انحراف نہ کرے، کیونکہ اس نے ایجاب سے انحراف کیا تو قبول صحیح نہ ہوگا۔

معاملہ سے رجوع کرنا:

مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مجلس عقد میں عقد سے رجوع کرنا صحیح ہے، موجب فریق ثانی کے قبول سے پہلے

ایجاب کو واپس لے سکتا ہے، اس صورت میں ایجاب باطل ہوجائے گا، کیونکہ عقد کا التزام ابھی تک پیدا نہیں ہوا، اور وہ ایجاب وقبول کے ارتباط کے بغیر پیدا بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ موجب اپنی ملکیت اور حقوق میں تصرف کے لئے آزاد ہے، اپنے ایجاب سے ہی وہ فریق ثانی کے لئے حق تملک ثابت کرسکتا ہے، حق ملک حق تملک سے زیادہ قوی ہے، تعارض کی صورت میں وہ اس پر مقدم ہوگا کہ اول اصالۃ ثابت ہے اور دوسرا فریق اول کی رضا سے ثابت ہوسکتا ہے، جانبین کی تراضی ہی صحت عقود کی اساس ہے (۱۳)۔

اکثر مالکیہ کہتے ہیں کہ موجب اپنے ایجاب سے رجوع نہیں کرسکتا، وہ اپنے ایجاب پر باقی رہنے کا التزام اس وقت تک کرے گا جب تک فریق ثانی اعراض نہ کرلے یا مجلس ختم نہ ہوجائے، کیونکہ موجب نے فریق ثانی کے لئے قبول وتملک کا حق ثابت کردیا ہے، وہ اسے استعمال بھی کرسکتا ہے، ترک بھی کرسکتا ہے۔ اگر قبول کرلیا تو عقد ثابت ہوگا اور اگر ایجاب سے اعراض کیا تو عقد ہوگا ہی نہیں، لہذا رجوع ایجاب کو باطل نہیں کرسکتا (۱۴)۔

مدت قبول کی تعیین:

جب موجب فریق ثانی کے لئے قبول کی مدت متعین کردے، تو وہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس کا التزام کرے گا، کیونکہ جیسا کہ گذرا، وہ کہتے ہیں کہ موجب اپنے ایجاب سے رجوع نہیں کرسکتا جب تک کہ فریق ثانی اعراض نہ کرے، لہذا اگر وہ قبول کے لئے کوئی مدت متعین کردے تو بدرجہ اولی اپنے ایجاب پر باقی رہنا ضروری ہوگا، یعنی موجب یوں کہے کہ میں اپنے ایجاب پر ایک دن، دو دن یا کچھ گھنٹے تک رہوں گا، تو اب اسے اس پابندی کا لحاظ رکھنا ہوگا گرچہ مجلس ختم ہوجائے، یہ شریعت کے عمومی اصول "المسلمون علی شروطهم" (اخرجه الترمذی عن عمرو بن عوف وقال: هذا حدیث حسن صحیح) سے بھی مطابقت رکھتا ہے، اس جیسی شرط مقتضائے عقد کے منافی نہیں۔

وہ معاملات جن میں اتحاد مجلس کی شرط نہیں ہے:

اتحاد مجلس تین معاملات وصیت، ایصاء اور وکالت کے علاوہ تمام عقود میں شرط ہے:

وصیت (جو مابعد موت تصرف کا نام ہے) میں اتحاد مجلس ممکن ہی نہیں، کیونکہ وصیت کرنے والے کی حیات میں موصی لہ کی جانب سے قبول درست نہیں، وہ تو اس کی وفات کے بعد ہی وصیت کے لئے اصرار کرے گا۔

ایصاء (غیر کو اپنی اولاد کا وصی بنادینا کہ وہ اس کی موت کے بعد ان کی خبر گیری کرے) اس کو قبول کرنا بھی موصی کی

حیات میں لازم نہیں، اس کی وفات کے بعد ہی وہ درست ہوگا، اور کسی بھی حال میں وصی موصی کی وفات کے بعد ہی ہوگا گرچہ اس کی زندگی میں ہی قبول کرلیا ہو۔

وکالت (اپنی زندگی میں تصرف وحفاظت کے اختیارات وکیل کو دینا) توسع، یسر اور دریا دلی پر مبنی ہے، اس میں اتحاد مجلس کی ضرورت نہیں کیونکہ اس کی قبولیت کبھی تو لفظ (قول) سے ہوگی، اور کبھی بالفعل ہوگی اس طرح کہ وکیل اپنے حوالہ کیا گیا کام شروع کردے، اس میں غائب کو وکیل بنانا درست ہوگا (یعنی مجلس عقد سے غیر موجود کو) اور صرف وکالت کا علم رکھنے کی بناء پر ہی وہ اپنے کام کو انجام دینے کا مجاز بھی ہوگا (۱۵)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وکالت کی طرح ہی ہر اس جائز عقد کو بھی سمجھا جائے گا جو غیر لازم ہو، اور اس میں کچھ دیر کے بعد قبول صحیح ہو، مثلاً شرکت، مضاربت، مزارعت، مساقات، امانت اور کمیشن وغیرہ۔

فون اور وائرلیس وغیرہ کے ذریعہ معاملات کرنا:

ہر عقد میں مطلوب اتحاد مجلس کا مطلب یہ نہیں کہ متعاقدین ایک ہی مکان میں ہوں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دونوں الگ اور مختلف مقام پر ہوں، جب دونوں کے بیچ ذریعہ اتصال پایا جائے، جیسے فون، وائرلیس یا مراسلت (کتابت) کے ذریعہ معاملات انجام دینا، اتحاد مجلس سے مراد زمانہ اور اس وقت کا اتحاد ہے جس میں عاقدین عقد کریں، لہذا مجلس عقد اس حالت کا نام ہے جس میں عاقدین عقد کی گفتگو کریں۔ اسی بنیاد پر فقہاء کا قاعدہ ہے کہ 'إن المجلس يجمع المتفرقات" (۱۶) چنانچہ ٹیلی فون پر گفتگو یا وائرلیس پر بات چیت میں مجلس عقد زمانہ اتصال کا نام ہوگا جب تک کلام عقد کے بارے میں ہو، لیکن جب وہ دوسری بات شروع کردیں تو مجلس ختم ہوجائے گی۔ کوئی پیغام بر بھیج کر یا خط یا تار یا ٹیلکس یا فیکس وغیرہ کے ذریعہ تعاقد کی صورت میں مجلس عقد وہ مجلس ہوگی جس میں خط، پیغام، تار یا ٹیلکس یا فیکس پہنچے، کیونکہ پیغامبر مرسل کا سفیر وترجمان ہے، اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ خود آیا اور ایجاب کا مخاطب بنایا گیا اور اس نے قبول کرلیا۔ چنانچہ عقد ہوجائے گا، کہ غائب کو خط یا تار وغیرہ سے پیغام دینا اسے گویا خود مجلس میں حاضر کرنا ہے، اور ایجاب کا مخاطب بنانا ہے، اگر مجلس میں قبول کرلے گا تو معاملہ پورا ہوجائے گا، اور اگر قبول دوسری مجلس تک مؤخر ہوا تو پورا نہ ہوگا، اس سے ظاہر ہوا کہ حاضر عاقدین کے لئے مجلس وہ ہوگی جس میں ایجاب صادر ہو، اور غائب عاقدین کے لئے وہ جس میں پیغام، خط یا ٹیلی فون کی گفتگو پہنچے۔

لیکن مرسل یا کاتب کو حق ہے کہ وہ گواہوں کے سامنے اپنے ایجاب سے رجوع کرے، شرط یہ ہوگی کہ رجوع دوسرے کے قبول اور خط یا تار وغیرہ کے پہنچنے سے پہلے ہو۔ جمہور مالکیہ کہتے ہیں کہ موجب قبول کرنے والے کو عرف کے

مطابق ایک مہلت دیئے بغیر ایجاب سے رجوع نہیں کرسکتا۔ اتحاد مجلس کے علاوہ ایجاب وقبول کی دوسری تمام شرائط کا جدید آلات ووسائل اتصال کے ذریعہ عقد میں بھی ہونا ضروری ہے۔ البتہ انٹرنیٹ ان تمام وسائل میں زیادہ نازک ہے کیونکہ اس میں اچانک آدمی کے ویب سائٹ میں مداخلت کا امکان ہے، کوئی نامعلوم آدمی بیچ میں گھس کر اسے شکار بنا سکتا ہے، یا خطرات ومشکلات سے دوچار کرسکتا ہے، اس لئے اہم معاملات میں اس سے احتراز واجب ہے، یہ بھی ملحوظ رہے کہ عقد زواج میں حنفیہ کے نزدیک مرد وعورت کے ایجاب وقبول کو سننے کے لئے دو گواہوں کی شہادت کی ضرورت ہوتی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک عورت کے ولی کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا عقد زواج کی اہمیت، نزاکت اور مخصوص طبیعت کی بنا پر اسے جدید وسائل کے ذریعہ انجام دینا درست نہیں ہوگا، اس کی نزاکت نئے وسائل کے احکام سے اسے مستثنیٰ کردیتی ہے، اور اس میں مرد وعورت کے بیچ مناسب طور پر تعارف بھی ممکن نہیں، اس لئے اس میں ان جدید وسائل سے احتراز کیا جانا چاہئے۔

دو غیر حاضر فریقوں کے بیچ معاملہ میں اتمام عقد کا زمانہ:

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ دو غائبوں کے بیچ عقد محض قبول کے اعلان سے ہو جائے گا جیسے کہ اتصال ورابطہ کے جدید ترین آلات کے ذریعہ عقد ہو، اس میں فریق موجب کو قبولیت کا علم ہونے کی شرط نہیں (۱۷) تو اگر عاقدین فون یا وائرلیس پر بات چیت کر رہے ہوں اور ایک دوسرے سے کہے کہ میں نے تمہیں گھر یا فلانی کار بیچ دی، اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کرلیا، تو اس سے بیع ہو جائے گی، اگر چہ موجب کو قبول کا علم نہ ہوا ہو، مثلاً یہ کہ دونوں کے بیچ رابطہ منقطع ہو جائے، ایسے ہی طرفین میں سے ایک نے دوسرے کو پیغام بھیجا یا تار یا ٹیلکس یا فیکس، یا اور کسی چیز کی بیع کا ایجاب کیا، یا عقد زواج کا پکا فیصلہ کردیا تو دوسرے کو تار وغیرہ موصول ہونے اور اس کے قبول کرنے کا اعلان کرنے کے ساتھ ہی عقد پورا ہو جائے گا، موجب کو اسے جاننے اور قبولیت کی خبر سننے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، تاہم ہر ابہام وغموض کو دور کرنے اور عقد کی تکمیل کی تحقیق وتاکید کی خاطر عرف موجودہ میں ہوتا یہ ہے کہ پہلے پیش کش کا ٹیلکس یا فیکس کیا جاتا ہے پھر قبولیت کا فیکس یا ٹیلکس بھیجا جاتا ہے، پھر بیع کی تکمیل کا ٹیلکس، اس عرف کو بعض وضعی قوانین کی دفعات نے بھی مؤکد اور راسخ کردیا ہے، مثلاً مصری سول قانون جس میں کہا گیا ہے کہ " دو حاضر شخصوں کے بیچ معاملات میں دفع نمبر (۹۱) کہتی ہے کہ ارادہ کی تعبیر کا اثر اس وقت ہو جاتا ہے جب فریق موجہ الیہ اسے جان لے، تعبیر کی موصولی اس کے علم کا قرینہ ہوگی جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ملے۔ ملحوظ رہے کہ حاضر فریقین کے درمیان سننے اور قبولیت کا علم ہونے کی شرط کا اعتبار بعض حنفی فقہاء نے بھی کیا ہے، مثلاً النسفی اور ابن کمال پاشا نے۔

دو غائبوں کے بیچ تعاقد کے سلسلہ میں دفعہ نمبر (۹۷) یہ کہتی ہے کہ: غائبین کے مابین عقد کے اتمام کا اعتبار اس

زمان ومکان میں ہوگا جس میں موجب کو قبول کا علم حاصل ہو جائے، جب تک اس کے برعکس کی کوئی معاہدہ یا قانونی صراحت نہ پائی جائے یہ فرض کیا جائے گا کہ موجب کو اس زمان ومکان کا علم ہو گیا ہے جس میں یہ قبول ہوا ہے اور اسے پہنچا''۔

میری رائے یہ ہے کہ دو غائبین کے مابین تعاقد میں موجب کو قبولیت کا علم ضروری ہے، کیونکہ معاملات بہت پیچیدہ ہیں اور جدید ذرائع اتصال کافی ترقی کر چکے ہیں، یہ اس لئے کہ تعامل صحیح ہو اور موجب کو تشویش نہ ہو، عقد زیادہ مضبوط ہو اور قبول کرنے والے کو پابند کیا جائے، کیونکہ موجب کا قبولیت کو نہ جاننا اسے شدید حرج میں ڈال دے گا۔ یہی استاذ ڈاکٹر عبدالرزاق السنہوری کی بھی رائے ہے(۱۸)۔

حواشی:

۱- مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۷۳، ۱۷۴۔
۲- المجلۃ دفعہ ۱۷۵۔
۳- المجلۃ ۷۰۔
۴- الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳، المغنی ۵/ ۵۶۲۔
۵- الدر المختار ورد المختار لابن عابدین ۴/ ۱۰ اور اس کے بعد فتح القدیر ۵/ ۷۹، البدائع ۵/ ۱۳۷، الشرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی ۳/ ۳۔
۶- المجلۃ: دفعہ ۶۹۔
۷- المہذب ۱/ ۲۵۷، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۔
۸- البدائع ۵/ ۱۳۶، فتح القدیر ۵/ ۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸، ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
۹- مغنی المحتاج ۲/ ۶۔
۱۰- البدائع ۵/ ۱۳۷، فتح القدیر ۵/ ۷۸، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۲۴۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۱۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۴، غایۃ المنتہی ۲/ ۴۔
۱۱- نہایۃ المحتاج ۳/ ۸، مغنی المحتاج ۲/ ۶۔
۱۲- البدائع ۵/ ۱۳۷، فتح القدیر مع العنایہ ۵/ ۷۸، ۸۰۔
۱۳- البدائع ۵/ ۱۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، غایۃ المنتہی ۲/ ۲۹۔
۱۴- مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۲۳۱۔
۱۵- المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفیٰ الزرقاء: ف ۱۷۱۔
۱۶- البدائع ۷/ ۱۳ ۵۔
۱۷- التعبیر عن الارادۃ فی الفقہ الاسلامی للدکتور وحید سوار ص ۱۱۸ طبع الجزائر۔
۱۸- مصادر الحق ۲/ ۵۷۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ عقود ومعاملات

ڈاکٹر محمد محروس المدرس

پہلی بحث:

لغت اور اصطلاح میں مجلس کا معنی:

مجلس (لام کے زیر کے ساتھ) مفعل کے وزن پر اسم مکان ہے۔ اسم مکان وہ اسم مشتق ہے جو وقوع فعل کی جگہ اور اس کے معنی پر دلالت کرتا ہے(۱)، کبھی کبھی مفعل کے وزن پر مصدر میمی آتا ہے۔ مصدر میمی وہ اسم ہے جس کی ابتداء میں وہ میم زائدہ مفتوحہ ہو جس سے تقابل مقصود نہیں ہوتا ہے۔ مصدر میمی محض وقوع پر دلالت کرتا ہے(۲)۔

فقہاء کی اصطلاح (۳) میں مجلس عقد اس اجتماع کو کہتے ہیں جو عقد بیع کے لئے ہو(۴)۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مجلس وہ ہے، جس میں بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی بات نہ ہو اور نہ کسی ایسی چیز میں مشغولیت پائی جائے جس سے بیع فوت ہو جائے، اور یہ کہ وہ اعراض کے لئے نہ ہو۔ اس کا یعنی ایجاب کا ذکر صاحب "النہر" نے کیا ہے، لہذا اگر اعراض پایا جائے تو عقد اتحاد مکان کے باوجود باطل ہو جائے گا(۵)۔

ابن عابدین کی نقل کردہ عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ اتحاد مکان ہی بذات خود مقصود نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب پر برقرار رہے، لہذا اگر وہ اتحاد مجلس کے باوجود منع کردے تو صرف اتحاد سے کام نہ چلے گا۔

ان کی یہ بات ایجاب کو باطل کردینے والے امور کے سلسلے میں ان کی ذکر کردہ تفصیل کے خلاف ہے۔ انہوں نے ایجاب کو باطل کرنے والے سات امور ذکر کئے ہیں(۶):

۱- رجوع صریح یا ضمنی جو اعراض پر دلالت کرے۔

۲- دونوں میں سے کسی ایک کی موت ہو جانا۔

۳- قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کی بنا پر مبیع میں تغیر واقع ہو جانا مثلاً یہ کہ استحقاق یا شبہ استحقاق کی بنا پر مبیع بائع کے ہاتھ سے نکل جائے کیونکہ ملکیت کے سبب کی تبدیلی عین کی تبدیلی کے قائم مقام ہے(۷)۔

۴- جوس کا سرکہ بن جانا۔

۵- پیدائش کے ذریعہ افزائش۔
۶- مبیع کی ہلاکت۔
۷- قبضہ سے پہلے ثمن ہبہ کرنا۔

دوسری بحث:

فقہ حنفی کی رو سے معاملات میں اتحاد مجلس کی شرط:

معاملات میں اتحاد مجلس کی شرط کسی صریح نص شرعی میں وارد نہیں ہوئی ہے، بلکہ یہ اشارۃ النص سے معلوم ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا" (آپس میں خرید وفروخت کرنے والے دو اشخاص کو اختیار ہے جب تک وہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں)۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "البائعان بالخيار مالم يتفرقا" (۸)۔

لہٰذا نص یہ ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جب تک فریقین جدا نہ ہوں ان کا اختیار باقی رہتا ہے۔ فقہاء نے جدا نہ ہونے سے اتحاد مجلس سمجھا پھر ان امور کی وضاحت کی جن سے مجلس وجود میں آتی اور ختم ہوتی ہے تا کہ اس کی روشنی میں ایجاب یا قبول کا ساقط ہونا متعین ہو، لہٰذا اگر یہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو عقد منعقد ہوگا اور عقد کے انعقاد کے بعد اختیار باقی نہیں رہے گا (۹)۔

حدیث میں مذکور ما مصدریہ ظرفیہ ہے، جس کا مفہوم مدت ہے، اس کے "لم" نافیہ پر آنے سے ہم اس حدیث کی تاویل یوں کر سکتے ہیں: "البيعان بالخيار مدة عدم تفرقهما" میں سمجھتا ہوں کہ مجلس سے ان کی مراد محدود نہ تھی کہ مخصوص مکان کو مجلس قرار دیں، بلکہ مجلس ایسی حالت سے عبارت تھی جس میں ایک فریق دوسرے کی مراد کو جان سکے، اسی لئے فقہاء نے بالمشافہ گفتگو کے علاوہ پیغام رسانی کو جائز قرار دیا، یعنی کسی قاصد کے ذریعہ زبانی پیغام بھیجنا۔ اسی طرح انہوں نے تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنے کو جائز قرار دیا (۱۰) یعنی ایجاب کرنے والا ایجاب تحریراً بھیجے۔ انہوں نے ضمنی طور پر معاملات کے جاری ہونے کو جائز قرار دیا (۱۱)۔ ان کے نزدیک دونوں فریق دور ہوں لیکن ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں تو دونوں کے درمیان عقد ہو سکتا ہے، بشرطیکہ دوری سے ان دونوں کی گفتگو میں اشتباہ و التباس (۱۲) نہ پیدا ہو۔ اسی طرح انہوں نے تعاقد (باہمی معاملہ) پر دلالت کرنے والے تعاطی (لین دین) کی اجازت دی، یعنی یہ کہ بغیر ایجاب کے بالفعل معاملہ ہو جائے (۱۳)، نیز انہوں نے بالفعل بیع کی اجازت دی، جس میں ایجاب ہو اور جواب میں ایسا فعل ہو جو قبول پر دلالت کرے (۱۴)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اس باب میں قابل استناد اصل یہ ہے کہ:

۱-ایجاب کے وقت ایجاب کرنے والے کی نیت کی ترجمانی صحیح ہو۔

۲-قبول کے وقت کرنے والے کی نیت کی ترجمانی صحیح ہو۔

۳-ایجاب وقبول میں ایسی مطابقت ہو اس کے ساتھ کہ انعقاد کا وصف پایا جائے، یہ اس لئے ہے کہ نیت دل کا ایک مخفی امر ہے، اس کی تعبیر بعض امور کے ذریعہ ہو سکتی ہے:

۱-الفاظ اور ان کے قائم مقام چیزیں، لہذا گونگے کا اشارہ گفتگو کے درجہ میں متصور ہوگا (۱۵)۔ تحریر خطاب کے درجہ میں ہے (۱۶)، اسی طرح عادت بھی لفظ کے قائم مقام ہے، کیونکہ کسی چیز کا عرف جاری ہونا اس کے بولنے کی طرح ہے (۱۷)۔

۲-فعل جیسے تعاطی۔

۳-جنایات میں آلہ۔

۴-عرف جیسے طلاق میں کنایوں کے الفاظ۔

فقہاء نے بہت زور دے کر ان صورتوں کو اسی مجلس میں بائع کی طرف سے ہونے والے ہر تصرف کی تفسیر قرار دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے معاملہ سے اعراض کی بہت سی علامتیں ذکر کی ہیں (۱۸)۔

اس بارے میں میں کہتا ہوں کہ یہ صرف ایجاب وقبول کے درمیان مطابقت اور انعقاد عقد کے تیقن کے قبیل سے ہے۔

اسی لئے انہوں نے معاملہ سے اعراض پر دلالت کرنے والی صورتوں کو شمار کرایا ہے۔ یہ تمام صورتیں، اس باب میں احتیاط، تفریع اور جزئیات کی مختلف انواع میں تقسیم شمار کی جائیں گی، اگر ہمیں اس سلسلہ کا قاعدہ کلیہ یا اصول بنانا ہو تو کچھ اس طرح کی تعبیر اپنانی ہوگی: "**كل ما يدل على عدم توافق الإرادتين في التعاقد لا يعد التعاقد معه قائما**" (ہر ایسی چیز جو معاملہ میں فریقین کے ارادوں کے درمیان ناموافقت پر دلالت کرے اس کی موجودگی میں معاملہ منعقد نہیں مانا جائے گا) "النہر" کی عبارت سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ابن عابدین نے نقل کیا ہے: "**فالمراد بالمجلس مالا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوّت له، وأن لم يكن للإعراض**" (مجلس سے مراد وہ چیز ہے جس میں بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی بات نہ ہو اور نہ کسی ایسے کام میں مشغولیت ہو جس سے بیع فوت ہو جائے نیز یہ کہ وہ اعراض کے لئے نہ ہو)۔

قاعدہ سازی متاخرین نے اس لئے اختیار کی تھی کہ اس سے فقہ کے فہم کو آسان کیا جائے، اور نئے مسائل کے لئے جدید احکام کی تخریج کا کام آسان ہو، اس طرح انہوں نے بہت سی مشکلات کو آسان کیا اور دشواریوں کا ازالہ کیا، بعد میں یہی چیز طلسم کی صورت اختیار کر کے ایک معمہ بن گئی!!

جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ فقہ امت میں مسائل کی جہت سے پیدا ہوئی، پھر امام اعظم ابوحنیفہؒ نے مسائل فرض کرنے میں توسع سے کام لیتے ہوئے اسے ایک زندگی اور تازگی بخش دی، اور نئے واقعات وحوادث کے مقابلہ کے قابل بنادیا، تو ہمارے لئے کسی بھی مسلک کے نصوص میں حرف پرستی برتنی ٹھیک نہ ہوگی، بلکہ اس سے آگے بڑھتے ہوئے ہمیں قاعدہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا، پھر ہم مسائل کی تخریج اس معتمد اصل کے مطابق کریں گے جس کی تائید کسی بھی مسلک کے نصوص سے ہوتی ہوگی۔

نئے مسائل میں اس طرح کی تخریج کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً بیع وفاء یا کوئی ایسی چیز جو بہت عام ہو، نصوص اس کے بارے میں مدد نہ کرتے ہوں یعنی عموم بلوی کی صورت ہو جیسے بیع الاستجرار (۱۹)۔

بیع کی پہلی قسم کے سلسلہ میں فقہاء نے اس کے تعامل کو قبول کیا ہے اور اسے معروف معاملات ہی میں سے کسی ایک پر تخریج کرنا چاہا ہے، چنانچہ اس بیع کی شرعی حیثیت سے متعلق ان کے نو اقوال ہیں (۲۰)۔ دوسری قسم میں انہوں نے تعامل کو بطور استحسان قبول کیا ہے، پھر متعدد اقوال کے مطابق اس کی تخریج کی ہے جن میں اسے ایک معروف معاملہ سے مشابہت دی، حالانکہ وہ ایسا قیاس ہے جو یہاں جائز نہیں۔ البتہ بعض لوگوں کو اس کا احساس ہوگیا اور انہوں نے اس کی طرف متوجہ کیا (۲۱)۔

اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے پہلے ہی مرحلہ میں اسے باطل نہیں ٹھہرادیا، لیکن اس کے برعکس ہم مجلس کے معاملہ میں دیکھتے ہیں کہ انہوں نے دائرہ کو تنگ کردیا ہے، نصوص نے یہاں کام نہیں دیا!

مجھے حیرت ہے کہ فقہاء نے استحساناً اسے کیسے قبول کرلیا جس کا نصوص ساتھ نہیں دیتیں؟، اور اس بنیاد پر لوگوں کا تعامل ہے۔

مجھے اس پر بھی حیرت ہے کہ اتحاد مجلس اور اس کو باطل کرنے والے امور کی توسیع سے متعلق مسئلہ میں فقہاء نے کیسے اس چیز کا انکار کردیا جس کے انکار پر نصوص مدد نہیں دیتیں؟

ایک دوسرے زاویہ سے ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ عقود میں اصل رضامندی ہے، محض ظاہری شکل نہیں (اس سلسلہ میں بعض نصوص آگے آئیں گی) یہ ہماری شریعت کی بات ہے، محض ظاہری شکل تو رومی قانون کا خاصہ ہے، فقہ اسلامی کا خاصہ رضامندی ہے، اس کے برعکس دونوں میں کم ہی ہوتا ہے، جیسے کہ عین کی عین سے خرید وفروخت کے بعض معاملات میں ربا کے شبہ کو دفع کرنے کے لئے دست بدست حوالگی کی بات کہی جاتی ہے، جبکہ عقد صرف میں نقدین کا حوالہ کرنا اور وصول کرنا آج کے دور میں بالکل دشوار ہوگیا ہے، کیونکہ افراط زر ہوتا ہے اور اسے ایک ہی وقت میں بدلنا اور بدلوانا ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے حل کے لئے ہمارے سامنے دو طریقے ہیں:

نمبر ایک تبدیلی کی کاروائی سے متعلق سرٹیفکیٹ کو ید اًبید قبضہ کے مانند تسلیم کیا جائے، دوسرے یہ کہ تعامل جس چیز کا

ہوا سے ایک غیر منقسم کل سمجھ کر قبول کیا جائے، یہ ایسا نیا مسئلہ ہے جو پہلے نہ تھا، ہاں اگر سود کا شبہ ہو تو اس کا ایسا فقہی بدل ڈھونڈ کر مسئلہ حل کرنا ہوگا جو تجارتی تعامل کے مطابق بھی ہو اور اس میں ناگزیر حالات کے مطابق مسلمانوں کی مصلحت کی رعایت بھی کی جائے۔

لہذا مجلس کا جو ذکر آیا وہ بذات خود مقصود نہیں، ایسا ہوتا تو اس میں توسع کی بات قابل قبول نہیں ہوتی، کیونکہ قاعدہ ہے: "الاستثناء لا يتوسع فيه، ولا ينقلب أصلاً" (استثناء میں نہ توسع ہوتا ہے اور نہ وہ اصل میں تبدیل ہوتا ہے)۔ اسی لئے ہمارے یہاں استحسان کی بات کہی جاتی ہے، اس کی حقیقت اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ وہ اس چیز کا بیان ہے جو خلاف اصل آئے، اسی لئے اس پر اس کے علاوہ کو قیاس نہیں کیا جاتا، کیونکہ قاعدہ ہے: "**ماجاء على خلاف القياس فغيره عليه لايقاس**" (جو خلاف قیاس آئے اس کے علاوہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا)(۲۲)۔ اسی طرح ایک اور قاعدہ ہے: "ماجاز لعذر يبطل بزواله" (۲۳)(جو چیز عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہوتے ہی باطل ہو جائے گی)، لہذا یہ مسئلہ اپنے استثناء پر باقی رہے گا، مقصود اس بات کو یقینی بنانا ہے کہ ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب پر باقی رہے، اسی طرح یہ مقصود ہے کہ ایجاب کے ساتھ قبول کا اتصال صحیح ہو، اس سے پہلے ہم "النہر" سے ایک فقہی نص بیان کر چکے ہیں، لیکن "النہر" میں اتحاد مجلس کے لئے جو یہ شرط ہے کہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، اس میں لوگوں کے لئے بڑا حرج ہے، اور اس سے لوگ ایک موہوم ممنوع عمل میں مبتلا ہو جائیں گے، کیونکہ فروخت کنندہ ایک سے زائد سے معاملہ کرے گا، کبھی اس سے بات کرے گا، کبھی اس سے، اگر پہلے والا قبول کر لے تو ان کے قول کے مطابق بیع صحیح نہیں ہونی چاہئے!! مجلس کو ساقط کرنے کے لئے اتنی شدید بے تابی استثنائی احکام ہی میں ہوتی ہے، جیسے شفعہ، کیونکہ شفعہ کو شارع حکیم نے ایسی شکلیات سے گھیر دیا ہے کہ اگر ان میں سے ایک میں بھی تاخیر ہو تو حق ختم ہو جائے گا، جبکہ بیع کا حق استثنائی نہیں بلکہ یہ حق اصلی ہے اور یہ بہت سے معروف نصوص سے معلوم ہوتا ہے (۲۴)۔

حنفیہ فقہی دقت نظر میں بہت ہی ممتاز مقام کے حامل تھے، کیونکہ وہ صرف نص شرعی کے ظاہر پر نہیں ٹھہرتے تھے بلکہ اس کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے تھے، جب شرعی نصوص میں ایسا ہے تو یہ فقہی نصوص میں تو بدرجہ اولی ہوگا۔

دیکھئے حنفیہ نے احادیث "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" اور "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کے سلسلہ میں دلالت الاقتضاء کی بات کہی ہے۔

اسی طرح انہوں نے حدیث "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ اللہ نے شفاء کو صرف حرام چیزوں تک ہی محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس نے مباح غذاؤں اور دواؤں کے ذریعہ ہمیں حرام چیزوں سے مستغنی کر دیا ہے، تاکہ ہمارے دنیوی امور میں حرام قرار دی جانے والی چیزوں کے دستیاب نہ ہونے سے ہمیں نقصان نہ ہو (۲۵)۔

اسی طرح ان کا قاعدہ ہے: "تخصیص الشئ بالذکر لا ینفي ماعداہ" (۲۶) (کسی چیز کے بطور خاص ذکر سے اس کے علاوہ کی نفی نہیں ہوتی ہے)۔ دوسرا قاعدہ ہے: "التنصیص لا یدل علی التخصیص" (صراحت تخصیص پر دلالت نہیں کرتی ہے) (۲۷) ان دونوں قاعدوں کی تطبیقات بہت ہیں، مثلاً:

الف- آیت کریمہ "حرمت علیکم..... وربائبکم اللاتي في حجورکم من نساء کم اللاتی دخلتم بھن" (۲۸) تو کیا وہ سوتیلی لڑکیاں جو ماں کے شوہر کی پرورش میں نہ ہوں اس شوہر پر حرام نہ ہوں گی؟۔

ب- آیت کریمہ "یا أیھا الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم" (۲۹)۔

امام آلوسی بغدادی حنفی اپنی تفسیر "روح المعانی" میں لکھتے ہیں کہ تجارت کا بطور خاص ذکر اس وجہ سے ہے کہ اس کا چلن زیادہ ہے، اور یہ غیور لوگوں کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ اس میں یہ معنی لینا جائز ہے کہ تجارت سے مراد شرعی طریقہ پر دوسرے شخص کی طرف سے مال کی منتقلی ہے چاہے یہ تجارت ہو یا میراث، یا ہبہ وغیرہ یعنی خاص کا استعمال کر کے اس سے عام مراد لیا گیا ہے (۳۰)۔

ج- اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کے ارشاد "الماء من الماء" (احتلام سے غسل واجب ہوجاتا ہے) کا مطلب یہ نہیں کہ بغیر انزال کے التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوگا (۳۱)۔ اس کی بنیاد وہ قاعدہ ہے جو اس باب میں ان کی طرف سے طے کیا گیا ہے۔ اسی قبیل سے حدیث "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" بھی ہوگی، یہ حدیث لوگوں کے کثیر الوقوع معاملات کی تشریح وتوضیح کے لئے ہے، یعنی یہ کہ زیادہ تر ایسا ہوتا ہے کہ فریقین کے معاملات کی ایک ہی مجلس میں جمع ہوتے ہیں، ورنہ زبانی پیغام رسانی اور تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنے کے بارے میں کیا کہیں گے؟

ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے پیغام رساں اور تحریر پہنچانے والے کو اصیل کے درجہ میں رکھا ہو لیکن ان میں سے کوئی بھی خرید وفروخت کا معاملہ کرنے والا نہیں ہے۔

گذشتہ تفصیلات کی روشنی میں حدیث کا اجمالی مفہوم یہ ہوگا:

۱- جدا نہ ہونے کے وقت تک ہر فریق کو اختیار حاصل ہوگا۔

۲- بیع کا معاملہ صرف دو اشخاص کے بیچ نہیں ہوتا، اس لئے حدیث میں "المتبایعان" (فروخت کنندہ اور خریدار) کے ذکر کا مطلب یہ نہیں کہ عقد دو آدمیوں کے درمیان ہی ہوسکتا ہے، بلکہ یہ کئی فریقوں کے درمیان بھی ہوسکتا ہے، اس پر اجماع ہے۔

۳-اسی طرح عقد مجلس لغوی پر موقوف نہیں بلکہ اس سے مراد ہر وہ معاملہ ہے جو عقد چاہنے والے متعدد فریقوں کے مابین ہو اگر چہ وہ دور ہوں۔

۴-اسی طرح حدیث کا دائرہ صرف بیع تک محدود نہ ہوگا بلکہ اجارہ، ہبہ اور دیگر عقود سب اس میں شامل ہوں گے۔

ہمارے اس خیال کی تائید کئی نصوص سے ہوتی ہے، مثلاً آیت کریمہ: "**والشمس تجری لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم**" (۳۲) کو لیں، آج کئی صدیوں بعد یہ معلوم ہوا کہ سورج نہیں چلتا بلکہ زمین ہی چلتی ہے!! اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے لوگوں کو ان کے اپنے علم اور تصور کے مطابق مخاطب کیا، اگر اس کا الٹا کہا جاتا تو نبی ﷺ کی عمر گذر جاتی لیکن ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی۔ اسی طرح آیت: "**يا أيها الناس إنا خلقنا كم من ذكر و أنثى وجعلنا كم شعوبا وقبائل**" (۳۳) کو لیجئے، ہم دیکھتے ہیں کہ آدم بغیر ماں باپ کے بنائے گئے، حوا بغیر عورت کے صرف مرد سے، عیسی بغیر کسی باپ کے صرف ماں سے اور آج کلوننگ کے ذریعہ صرف مرد سے یا صرف عورت سے انسان ڈھالے جا رہے ہیں!! اگر یہ بات قرآن اس وقت کہتا تو کیا لوگ مان لیتے، اس کو ثابت کرنے میں شارع کا کتنا وقت لگتا؟

اسی لئے ہم کلوننگ کے جواز کی بات کہہ سکتے ہیں۔ یہ آیت حرمت کے قائلین کی دلیل نہیں بن سکتی (۳۴)۔

اسی طرح آیت: "**إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام**" کی بات ہے (۳۵) لوگ کہتے ہیں کہ یہ غیبی امور میں سے ہے، آج لوگوں کے لئے اس کا پتہ چلانا ممکن ہے، لیکن اس کا ذکر اس لئے آیا ہے کہ اس وقت زیادہ تر ایسا ہی ہوتا تھا۔ نصوص اس سے مانع نہیں کہ لوگوں کو یہ معلوم ہو (۳۶)، اسی طرح دیکھئے: آیت کریمہ "**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**" (۳۷) مقصود ہر وہ چیز ہے جو جمعہ کے لئے سعی سے مانع ہو سکتی ہو، بیع کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس وقت بیع لوگوں کو زیادہ غافل کرنے والی تھی ورنہ واجب تو ہر قسم کے معاملات کو چھوڑنا ہے، ہاتھ کے کام، ٹیلی ویژن کا دیکھنا سب اس میں آتا ہے۔ لہذا کسی شئی کے خاص ذکر سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی (۳۸) لہذا اجتماع سابق کے بعد تفرق کا ذکر یہ معنی نہیں رکھتا کہ عقود ان ہی لوگوں کے بیچ میں ہوں گے جو ایک مجلس میں موجود ہوں۔

مجلس کے بارے میں ہم نے جو یہ کہا کہ وہ عارض ہے نہ کہ اصل، اس کی تائید جصاص کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ انہوں نے آیت کریمہ "**يا ايها الذين آمنوا لا تأكلو أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**" کے بارے میں کہا ہے کہ مجلس کا اختیار بیع کے انعقاد یا الفاظ کے ذریعہ جدائیگی سے ختم ہو جاتا ہے، ان کی عبارت ہے: "**قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم... يقتضي جواز الأكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق، إذ كانت التجارة هي الإيجاب والقبول في عقد البيع و ليس التفرق والاجتماع من التجارة في شي ولا**

يسمى ذلك تجارة في شرع ولا لغة" (اللہ تعالی کے ارشاد: "لا تاکلوا اموالکم....." کا تقاضا ہے کہ اگر جدائیگی سے پہلے باہمی رضامندی کے ذریعہ بیع ہو جائے تو کھانا جائز ہو، کیونکہ تجارت بیع کے معاملہ میں ایجاب وقبول ہی سے عبارت ہے، ملنے اور جدا ہونے سے تجارت کا کوئی تعلق نہیں، اس کو نہ شریعت میں تجارت قرار دیا جاتا ہے اور نہ لغت میں)(۲۹)۔

میں کہتا ہوں کہ اصل تراضی (باہمی رضامندی) ہے، جیسا کہ قرآن میں آیا ہے، یہ اپنے ثبوت ودلالت میں قطعی ہے جس کی تخصیص یا تنسیخ خبر واحد سے نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ اس کے ہم رتبہ نہیں، تخصیص کی شرط موازنہ ہے، اور نسخ کی شرط تراخی ہے۔ پھر لفظ "تراضی" مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے جب تک کہ صراحۃً یا ضمناً تخصیص کی دلیل نہ مل جائے (۳۰)۔ ہمارے مسلک کا قاعدہ یہ ہے: "المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين مختلفين" (دو مختلف احکام میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) (۳۱)۔ یہی بات دو مختلف واقعات کے بارے میں بھی کہی جائے گی جیسا کہ علم الاصول سے معلوم ہوتا ہے (۳۲)، ہاں کچھ شرطوں کے ساتھ بطور استثناء مطلق کو مقید پر محمول کیا جا سکتا ہے، وہ شرطیں یہ ہیں: محل ایک ہو، حکم ایک ہو اور حکم کے وارد ہونے کا سبب ایک ہو۔ یہ شرطیں آیت اور حدیث کے مابین موجود نہیں ہیں، کیونکہ آیت مطلق تراضی کی ضرورت بیان کرنے کے لئے ہے، اور حدیث ایجاب کرنے والے کے ایجاب سے رجوع کرنے کے حق کو ثابت کرنے کے لئے ہے، لہذا دونوں کا سبب مختلف ہے۔

آیت ثبوت ودلالت کے دونوں پہلوؤں میں قطعی ہے، اور حدیث ان دونوں پہلوؤں میں ظنی ہے، ثبوت کا ظنی ہونا بھی واضح ہے، اور دلالت کا ظنی ہونا بھی واضح ہے، کیونکہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اسے بدنی تفرق پر محمول کیا جائے گا یا لفظی تفرق پر۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث شریف سے ایجاب سے رجوع کا حق ثابت ہوتا ہے، کیونکہ تراضی صرف اسی سے وجود میں نہیں آ سکتی، اس لئے کہ تراضی مقابلہ پر دلالت کرتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کم سے کم دو فریقوں کی طرف سے فعل کا صدور ہو، یہی مطلوب بھی ہے، لہذا فقہاء نے جسمانی اتحاد کے سلسلہ میں جو شدت اختیار کی ہے وہ بے محل ہے، کیونکہ مطلوب دونوں ارادوں میں اتحاد ہے۔

اس کی دلیل یہ آیت بھی ہے: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما" (۳۳) (مائیں اپنی اولاد کو دو سال کامل دودھ پلائیں جن کا ارادہ دودھ پلانے کی مدت بالکل پوری کرنے کا ہو، اور جن کے بچے ہیں ان کے ذمہ ان کا روٹی کپڑا ہے جو مطابق دستور کے ہو، ہر شخص پر اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا ہے جتنی اس کی طاقت

ہو، ماں کو اس کے بچہ کی وجہ سے یا باپ کو اس کی اولاد کی وجہ سے کوئی ضرر نہ پہنچایا جائے، وارث پر بھی اسی جیسی ذمہ داری ہے پھر اگر دونوں (ماں باپ) اپنی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں تو دونوں پر کچھ گناہ نہیں۔

تراضی کی تفسیر میں آلوسی نے جو لکھا ہے اس سے ہماری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ فریقین کی طرف سے باہمی رضامندی کو دوسرے کسی بھی تصور سے آزاد ہونا چاہئے، ان کے الفاظ ہیں: "والمراد بالتراضي: مراضاة المتبايعين بما تعاقد ا عليه في حال المبايعة وقت الإيجاب عندنا" (ہمارے نزدیک تراضی سے مراد باہمی بیع کی صورت میں ایجاب کے وقت فریقین کا آپس کے طے کردہ معاملہ پر باہم رضامند ہونا ہے) (۴۴)۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حنفیہ نے الفاظ سے جدا ہونے کا اعتبار کیا ہے نہ کہ جسم سے جدا ہونے کا۔ یعنی جب فریقین عقد سے دلالۃً یا صراحۃً اعراض کریں اس طور پر کہ قبول کرنے والے کا قبول ایجاب کرنے والے کے ایجاب کے مطابق نہ ہو تو یہ ایجاب سے اعراض سمجھا جائے گا، اس طرح ہمارے مسلک کے مطابق حدیث سے مراد یہ ہوگی کہ ایجاب یقینی طور پر صحیح ہوگا اور تفرق کلامی (بات کے ذریعہ جدائیگی) جس کو فقہاء "خیار مجلس" کہتے ہیں، سے دونوں یا ایک ایجاب سے اعراض کریں تو ایجاب ساقط نہ ہوگا (۴۵)۔

اسی طرح حکم کا محل بھی مختلف ہے، آیت رضامندی کو ثابت کرتی ہے، ناجائز طریقہ پر کسی کا مال کھانے سے منع کرتی ہے اور حدیث مجلس کے حکم کو بیان کرتی ہے، لہذا آیت اور حدیث دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔

علاوہ ازیں جس بات کا دین سے بداہتاً ہونا معلوم ہے وہ یہ کہ ہمارا دین کامل ہے اور ہر طرح کے واقعات کے احکام کو محیط ہے (۴۶)، چنانچہ اللہ تعالی نے ہماری ضرورت کی ساری چیزیں بیان کردی ہیں یا تو نص صریح سے یا دلالت کے ذریعہ، کوئی بھی چھوٹا بڑا ایسا واقعہ نہیں جس میں اللہ کا حکم نص یا دلیل سے ثابت نہ ہو (۴۷) جب اجتہاد مطلق مثلاً اصحاب مذاہب کا اجتہاد، ختم ہوگیا، اور مذاہب کے اندر رہتے ہوئے اجتہاد بھی ختم ہوا، مثلاً ائمہ مذاہب کے تلامذہ کا اجتہاد، تو علماء نے اس کا سہارا لیا کہ ائمہ کے اقوال کو نصوص شارع جیسا قرار دیں اور پھر ان پر تخریج کریں، اس طرح فقہ نے نئے مسائل کے حل کا بہترین راستہ نکال لیا اور اس مفید نہج کے اختیار کرنے کے بعد وہ جدید مسائل کے سامنے عاجز نہ رہی۔

تاہم یہ بات واضح رہے کہ معاملات کی جتنی قسموں پر سلف کے ہاں بحث ملتی ہے وہ انتہا نہیں، نہ ایسا ہے کہ ان پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا، یہ ایک بڑا دعوی ہے اور اس کے مدعی پر اپنی بات ثابت کرنا لازم ہے، ویسے اسے ثابت کرنا آسان نہیں ہے۔

اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے:

۱- اراضی کے انتظام کے لئے مفتوحہ ممالک کی تنظیمات کو قبول کیا بلکہ اس کا ایک نیا طریقہ نکالا جو کتاب وسنت

میں مذکور نہیں، لیکن کتاب وسنت کی طرف سے اس کا انکار بھی ثابت نہیں، مثلاً حضرت عمر بن الخطابؓ نے فاتحین کے درمیان زمینوں کو تقسیم نہیں کیا، جیسا کہ معلوم ہے۔

۲-اسی طرح مسلمانوں نے محکموں کی ترتیب اور مستقل لشکر کی تشکیل کو قبول کیا، جن کے اخراجات بیت المال سے پورے کئے جاتے تھے۔

۳-تعامل اور آسانی کی وجہ سے بیع الاستجرار کو قبول کیا (۴۸)۔

۴-عہد عثانی کے آخر میں بحری ٹرانسپورٹ میں جو نئی شکلیں پیدا ہوئیں ان کو قبول کیا مثلاً بحری جہاز کے مال کی بلٹی اور نقل وحمل کی کمپنیاں وغیرہ۔

۵-پہلے ڈھلے سکے اور بعد میں کاغذی کرنسی یعنی بینک نوٹ قبول کئے۔

۶-احکام کی دفعہ وار تدوین قبول کی، بلکہ ہر موضوع کو الگ الگ دفعہ وار مرتب کیا، میں تو اسے اپنے زمانہ میں نادر اجماعات میں سے سمجھتا ہوں۔

۷-اشخاص کو چھوڑ کر کمپنیوں کو ٹھیکہ دے کر کام کرانا بھی منظور کیا، حرمین کی صفائی اور خدمت اسی طریقہ پر ہو رہی ہے۔

۸-اسی طرح دستوری اور ادارہ جاتی تنظیمات کو قبول کیا جس پر کسی بھی زمانہ میں عمل نہیں ہوا تھا۔

۹-اسی طرح جامعات اور کالجوں میں پڑھنا اور سرٹیفکیٹ دینا قبول کیا، اگر اس طرح کی چیزوں کا استقصاء کیا جائے تو حد شمار سے باہر ہو جائے گا۔

لہذا جب مسلمانوں نے جدید امور وتنظیمات کو جوں کا توں تسلیم کر لیا تو کیا ہمارے لئے مناسب نہ ہوگا کہ جن چیزوں کے بارے میں نص وارد نہ ہوئی ہو، جن کا تعامل نہ ہوا ہو تو انہیں ہم بالکل نئے معاملات قرار دے کر حکم لگائیں اور جو معاملات پہلے سے موجود ہیں مثلاً بیع واجارہ وغیرہ ان ہی میں ان کو جوڑ دیں، لہذا بینک کے معاملات کو مستقل طور پر لیں، انہیں ودیعت اور قرض وغیرہ سے لاحق نہ کریں، ہاں اگر حرمت پائی جاتی ہو تو حرمت کا عنصر نکال دیں یا بالکل ہی حرام ہوں، تو انہیں چھوڑ دیں۔ ان معاملات کو قدیم معاملات سے مشابہت دینے کی کیا ضرورت ہے؟ جدید وسائل، فیکس، ای میل، ٹیلکس، تار اور ٹیلیفون وغیرہ کے ذریعہ معاملات کرنے کو ہم قبول کریں، عقود اذعان کو بھی ہم قبول کرتے ہیں جن میں طرفین میں سے ایک کی رضامندی معدوم ہوتی ہے، اور اسے صرف عقد کرنے اور نہ کرنے کا ہی اختیار ہوتا ہے، مثلاً جدید آلات نقل وحمل کے ذریعہ سفر، فون کرنا انٹرنیٹ سے کام لینا وغیرہ...... اس میں ایک فریق طاقتور ہے جو اپنی شرائط منوا سکتا ہے، وہ ان آلات کا مالک یا چلانے والا ہوتا ہے، دوسرا فریق کمزور ہے جو کام چاہتا ہے، اسے معاملہ کی تمام شرائط بغیر کسی بحث کے ماننا ہوگا یا

معاملہ کو بالکلیہ چھوڑنا ہوگا! یہاں نہ مجلس ہے نہ کامل رضامندی جو ارادہ کی تعبیر کرے، اس کے باوجود ہم بغیر استثناء کے اسے قبول کرتے ہیں، نہ کریں تو زندگی دشوار ہو جائے بلکہ ضرورت پڑنے پر معطل بھی۔ اگر کسی اعتبار سے ان کو ہم مانتے ہیں تو کئی سارے اعتبارات سے انٹرنیٹ کے تعامل کی بھی اجازت دینی ہوگی!!! اسی طرح ہم امپورٹ اور سپلائی کے معاملات کو بھی جائز قرار دیتے ہیں اور ان کے علاوہ اور بھی بہت سے معاملات ہیں۔

ان بالکل نئے معاملات کو قدیم تعاملات سے تشبیہ دینے کی کوشش میں تنگی بھی ہے اور بہت سے امور کے منافع کو ضائع کرنا بھی، اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان کے پاس کوئی دلیل بھی نہیں!!

جسے ہم "تبادل کی فقہ" کہہ سکتے ہیں اس میں مشغول لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ سلبی موقف کا مطلب ان تمام جدید معاملات کا انکار ہے جن کا اوپر ذکر آیا۔ انہیں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ جدید کے فوائد کیا ہیں، ان میں حرمت کا کوئی پہلو ہو تو اس میں کوتاہی سے کام نہ لیں، اس حرمت کے پہلو کو ساقط کریں تاکہ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے، یا ہمیں ایسا مجوزہ تبادل دیں جس میں متروک کے تمام فائدے ہوں، اسلامی طریقہ پر معاملات میں اساسیات نظر انداز نہ ہوں، مثلاً کتاب المخارج لمحمد بن الحسن الشیبانی کو سامنے رکھئے کہ امام صاحب نے یہی کام کیا ہے۔

موجودہ دور کے اس اہم پہلو پر اس سرسری نظر کے بعد اب ہم اصل موضوع پر گفتگو کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے:

انٹرنیٹ اور جدید وسائل کے ذریعہ معاملات کرنا۔

میرے خیال میں موضوع کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے اسے اس طرح کر دینا چاہئے: "موجودہ تجارتی اصولوں کے مطابق کاروبار" تاکہ اس میں ایجنٹ کے ذریعہ بیع بھی شامل ہو جائے جس میں ایجنٹ کو سامان پیش کیا جاتا ہے، حالانکہ اس میں بھی وہی مشکلات ہیں جو جدید ذرائع سے کاروبار میں پائی جاتی ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف- ایجاب کا باقی رہنا اور اس کی تجویز کردہ قیمت میں مالک یا صنعت کار کی طرف سے تبدیلی کی صورت میں اس کے ساقط ہونے کا وقت۔

ب- بیع کے منعقد ہونے کا زمانہ۔

ج- بیع کے منعقد ہونے کی جگہ۔

ان چیزوں سے اور کئی مسائل پیدا ہوتے ہیں، مثلاً:

الف- ملک کے اس قانون کی تعیین جو اس معاملہ میں چلے گا۔

ب- اس کورٹ کی تعیین جو اس موضوع پر فیصلہ کر سکے گا۔

ج- جو قانون اس ملک میں چلتا ہے اس کی تعیین، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب عقد ہونے کے وقت رائج

قانون سے متصل کئی قوانین جاری ہوں یا ایسے قوانین جاری ہوں جن کی رو سے عقد کے وقت کے رائج قانون میں ترمیم ہوتی ہو۔

د۔فریقین میں سے ہر ایک کی شہریت کی تعیین، تاکہ اس قانون کی تعیین ہو سکے جس کا نفاذ ہونا ہے۔

اور اوپر ذکر کئے گئے وہ امور جن پر عالمی قانون کے ماہرین اپنی مخصوص قانونی تحقیقات میں بحث کرتے ہیں یعنی بین الاقوامی قانون۔ہم پہلے ہی بغیر کسی اعتراض کے قانون کی دفعہ وار اور موضوعاتی تدوین کو قبول کر چکے ہیں، نیز اس بات کو کہ ہم ہر ملک کے فقہی احکام میں یکسانیت نہیں پیدا کر سکتے، بلکہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ پورے ملک میں مسلمانوں کا اقتدار ہو، ولی امر اپنے اختیار سے زمان و مکان اور نوعیت کی بنیاد پر عام فیصلوں سے ہٹ کر فیصلہ کرائے، اس صورت میں مختلف امور میں اختلاف رونما ہوگا اور اس لئے ان مسائل کو طے کرنا بہت ضروری ہوگا۔

جہاں تک میں جانتا ہوں اس سلسلہ میں مسلمانوں کے ہاں بحث نہیں پائی جاتی، نہ قدیم ذخیرہ میں نہ جدید میں۔

۲- قیمتوں کی تحدید جس سے عالمی سطح پر ادائیگیوں میں جہالت اور غرر کی نفی ہو۔کسی بھی سکہ سے ان کی تحدید سے ضرر اور غرر بھی ہو سکتا ہے۔اگر کوئی مملکت اپنی کرنسی کی قیمت گھٹا دے تاکہ متعین فائدہ حاصل کر سکے، تو کیا متفق علیہ ثمن یا قیمت لازم ہوگی حالانکہ طرفین کی جانب سے دونوں میں سے کوئی بھی مقصود نہیں، کبھی عالمی افراط زر جو مقصود نہیں ہوتا، کے سبب بھی نرخوں اور کرنسیوں کی قیمت میں تبدیلی آتی ہے جس سے فریقین میں سے ایک کو نقصان پہنچتا ہے۔

اس کی تلافی کے لئے حکومتیں کئی طریقے اپناتی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

(الف) کرنسی باسکٹ کی ایجاد۔

(ب) ادائیگی کے لئے سونے کو اصل بنانا اور اس کی قیمت سے سودا کرنا۔

(ج) ریشیڈولنگ کرنا، جس کے ذریعہ قرض خواہ سے نقصان دور کیا جاتا ہے۔اس پر زیادہ تر عمل حکومتوں کے مابین معاملات میں کیا جاتا ہے۔مذہب کے اصولیات توازن پیدا کرنے کے ان طریقوں کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے قرضوں کی ادائیگی قیمت سے نہ کہ عدد سے کرنے کی بات کہی ہے(۴۹)۔

مبحث ثالث:

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات کرنا:

اس میں درج ذیل امور بحث طلب ہیں:

اول: یہ کہ انٹرنیٹ کیا ہے؟

انٹرنیٹ ایک ایسا جدید وسیلہ ہے جس کے ذریعہ بین الاقوامی سطح پر افراد واداروں کے بیچ رابطہ کیا جاسکتا ہے، یہ رابطہ کے ایک نیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے اور اس نیٹ سے جڑے کبھی لوگ رابطہ کرسکتے ہیں، یہ رابطہ کبھی تحریر سے اور کبھی آواز اور کبھی ایک ساتھ ان دونوں سے ہوتا ہے، کبھی انٹرنیٹ کا استعمال محض ان معلومات کے حصول کے لئے ہوتا ہے جنہیں افراد اور ادارے پیش کرتے ہیں، انہیں حاصل کیا جاسکتا ہے، کبھی عوض دینا پڑتا ہے کبھی نہیں۔

انٹرنیٹ ایک سے زائد افراد کے مابین راست گفتگو کا موقع فراہم کرتا ہے، آواز سے اور تصویر سے، جس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی جگہ میں ہیں۔

دوم: انٹرنیٹ کے ذریعہ عقد کے احتمالات:

انٹرنیٹ کے ذریعہ عقد میں کئی احتمال ہوتے ہیں:

پہلا احتمال یہ کہ ایک آدمی انٹرنیٹ کے ذریعہ آفر کرے جو ایجاب کے قائم مقام ہوگا جسے قبول کا انتظار ہوگا۔

دوسرا یہ کہ نیٹ کانفرنس ہو کہ اس کانفرنس میں ہر شرکت کرنے والا دوسروں کو دیکھے اور سنے۔

تیسرا یہ کہ ایک آدمی نیٹ کے ذریعہ اپنے سامان کے بارے میں اعلان کرے، اور جسے سامان مطلوب ہو اسے اپنے سے رابطہ کرنے کو کہے۔

ذیل میں بعض اہم نکات ہیں:

(الف) اثبات واقعہ کے امکان سے صرف نظر کرکے بحث ہوتی ہے، یعنی اثبات واقعہ کے بعد کا مرحلہ ہے، اثبات کی عدم قدرت اس کے یا اس کے حقوق مرتب ہونے میں مانع نہیں ہے، اگر اثبات ممکن نہ ہو تو اس سے اللہ تعالی کے ہاں بھی ثبوت حق کی نفی نہیں ہوتی نہ اخروی ذمہ داری سے بچا جاسکتا ہے، اور اس کے باوجود حالت اقرار میں حق کا پہنچانا ممکن ہوتا ہے۔

(ب) بحث میں اس سے بھی صرف نظر کیا جاتا ہے کہ حق کے حصول یا عدم حصول کا امکان ہے یا نہیں، یہ مسئلہ ثبوت حق کے بعد کا ہے۔

(ج) ہر ملک میں جو قوانین رائج ہیں اور مذکورہ بالا استعمالات کے لئے جو نظام بنایا گیا ہے، جنہیں حقیقت عرفیہ کہتے ہیں انہیں نظر انداز نہیں کیا جائے گا۔

ان نکات کے بعد اب ہم مذکورہ تینوں احتمالوں سے الگ الگ بحث کرتے ہیں:

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات سے متعلق پہلا احتمال:

۱-ایک شخص یا ادارہ کوئی سامان پیش کرے، اس کی قیمت اور ضروری لوازمات مثلاً کہاں سامان سونپا جائے گا، کورئنگ کیسی ہوگی اور ٹرانسپورٹ کا کیا خرچ ہوگا وغیرہ بھی بیان کرے۔

اس پیش کش کو ایجاب سمجھا جاتا ہے، جسے متعین قبولیت کا انتظار ہوتا ہے تا کہ عقد صحیح ہو سکے۔

اس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی ایجاب کرنے والے کی آفر میں ترمیم کرے، تو یہ اس شخص کی طرف سے ایک ایجاب ہوگا جس میں دوسرے فریق کی طرف سے جو پہلے پہل ایجاب کرنے والا تھا، قبولیت کی ضرورت ہوگی اور پھر اس کے بعد قبول، انکار یا ترمیم ہوگی، ترمیم کی صورت میں وہ پھر ایجاب کرنے والا ہو جائے گا، اسی طرح بات آگے بڑھے گی۔

کبھی یہ گفتگو ایک مدت تک چل سکتی ہے، تو جب تک فریقین سے ایجاب وقبول نہ ہو جائے مجلس عقد (حکمی) قائم رہے گی۔

یہاں یہ یاد رہے کہ انعقاد کے وقت اور جگہ کی تحدید اور عقد کا اثبات ایسے ضروری امور ہیں جن پر الگ سے بحث ہونی چاہئے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات سے متعلق دوسرا احتمال:

دوسرا احتمال انٹرنیٹ کانفرنس ہے، جس میں دو یا دو سے زائد فریق بات چیت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی بات سنتے ہیں۔

میری رائے میں اسے مجلس عقد نہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں، لہذا اس کے احکام بھی لاگو ہوں گے، لیکن مسئلہ یہ پیدا ہوگا کہ عقود کے ارکان اور ان کی شرائط کے سلسلہ میں قوانین کے اختلاف کی صورت میں اس عقد کو معتبر قرار دینے کے لئے کون سا قانون واجب العمل ہوگا۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات کا تیسرا احتمال:

اس شکل میں ایک شخص کسی شی کی مانگ کا اعلان کرے گا اور سامانوں کی آفر طلب کرے گا، یہ معاملہ کی دعوت ہے، اس اعلان کو ایجاب نہیں سمجھا جائے گا، اس اعلان کے بعد جو آفر ہوگی اسے ایجاب سمجھا جائے گا، اس کے بعد بقیہ امور سابقہ صورت کی طرح ہوں گے۔

مبحث چہارم:

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات سے متعلق ممکنہ اشکالات:

چند امور اس سلسلہ میں بحث طلب ہیں:

اول: عقد کے منعقد ہونے کی جگہ اور وقت:

پہلا یہ کہ عقد کے انعقاد کا وقت اور جگہ کیا ہوگی، انعقاد کی جگہ قبول کرنے والے کی جگہ ہوگی اور یہی اس کا وقت بھی ہوگا، قبولیت جب کمپیوٹر پر ڈالی جائے گی تبھی سے اعتبار ہوگا، اس وقت کی تحدید کے لئے جس میں قبول کرنے والا کمپیوٹر میں اپنی قبولیت درج کرے گا، مقامی قوانین کا التزام بھی کیا جاسکتا ہے، وہ تنظیمی امور جو لائحہ عمل اور قوانین میں بیان ہوتے ہیں ان سے بہت سے مسائل حل ہوجاتے ہیں، اثبات کے طریقہ کی تعیین ممکن ہے، اسی طرح ان مسائل کی تحدید بھی ممکن ہے جو کبھی مستقبل میں پیدا ہوسکتے ہیں۔

دوم: اثبات وقائع کا مسئلہ:

اثبات وقائع سے مراد ایجاب کا اثبات، قبولیت صادر ہونے کا اثبات اور وقت انعقاد کی تحدید کا اثبات ہے نیز اس قانون کی تحدید کا اثبات جو عقد کے انعقاد میں واجب العمل ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

مختلف ممالک کے قوانین میں ان چیزوں کا ذکر ہونا چاہئے اور ان پر انٹرنیشنل لا کے احکام کی تطبیق کی جانی چاہئے، اسی طرح اگر مختلف ممالک کے قوانین میں اختلاف پیدا ہوجائے تو ان کا کیا حکم ہوگا اس کی تفصیل ہونی چاہئے۔

لیکن ان اشکالات سے یوں بچا جاسکتا ہے کہ فریقین خود ان تمام معاملات کو طے کرلیں۔ کیونکہ ملکی احکام سبھی مطلق واجب العمل نہیں ہوتے، جیسا کہ ماہرین قانون کہتے ہیں یعنی یہ کہ یہ ایسے احکام ہیں جن میں قانون میں صراحتاً ذکر کردہ امور کے خلاف پر اتفاق جائز ہوگا لیکن اگر فریقین اس پہلو کو نظر انداز کردیں تو پھر وہی قوانین نافذ ہوں گے جو ہر ملک میں ہوتے ہیں۔ یہ بھی مناسب ہوگا کہ جن ملکوں کے فریق معاملہ کرنا چاہتے ہیں وہ قانون دانوں سے بھی رائے مشورہ کرلیں کہ اس معاملہ پر کون کون سے احکام مرتب ہوں گے اور اگر معاملہ ایک ہی ملک کے دائرہ میں انجام پارہا ہے تو نسبتاً آسان ہوگا۔

میں اس بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتا کہ قوانین کے اختلاف کی صورت میں کیا ہوگا، لیکن بات دور نکل جائے گی، اس لئے میں عراقی قانون کو نمونہ بنالیتا ہوں، ویسے یہ بحث بھی ضروری ہے لیکن میرے لئے یہاں یہی کافی ہے کہ میں نے زیر بحث مسئلہ کے ایک ضروری پہلو کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

حواشی:

۱- موسوعۃ النحو والصرف والاعراب، ڈاکٹر امیل بدیع یعقوب ۶۳، ۸، ۶۳۔

۲- حوالہ سابق ۰ ۶۳، مذکورہ کتاب کے مؤلف نے اس کے مختلف صیغے بھی ذکر کیے ہیں۔

۳- اصطلاح (کسی چیز کے لئے مصطلح وضع کرنا) سے مراد یہ ہے کہ ایک مخصوص طبقہ یا اس کے علاوہ دوسرے لوگ بھی کسی متعین لفظ کے ایک معنی پر اتفاق کرلیں۔

مصطلح: وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ وضاحت کے ساتھ ایک متعین معنی کی ادائیگی ہوتی ہے۔ اگر ایک متعین اختصاص کے ماہرین کا اس معنی پر اتفاق ہو تو اس کو اصطلاح عرفی خاص کہتے ہیں، اور اگر عام لوگوں کا اس پر اتفاق ہو، خواہ وہ ابتداءً ہو یا اصطلاح عرفی خاص کے عموم کے ذریعہ ہو تو اسے اصطلاح عرفی عام کہتے ہیں)۔

۴- مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ ۱۸۱۔

۵- ردالمحتار لابن عابدین الشامی ۴/ ۵۲۶۔

۶- ردالمحتار ۴/ ۵۲۷۔

۷- مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۹۸۔

۸- احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷۹، اس حدیث کی روایت بخاری، احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابن عمر سے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "او یقول احد ھما لصاحبہ اختر" (یا یہ کہ ان میں سے ایک فریق دوسرے سے کہے: تم اختیار کرلو) اس کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، نیز اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت سمرہ سے اضافہ کے بغیر کی ہے۔ اس کی روایت نسائی، حاکم اور بیہقی نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "مالم یتفرقا" نسائی، حاکم اور بیہقی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "حتی یتفرقا، ویاخذ کل واحد منھما من البیع ماھوی، ویتخایران ثلاث مرات" (یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہو جائیں اور ان میں سے ہر ایک بیع سے اپنی پسند کی چیز لے لے اور وہ دونوں آپس میں تین مرتبہ ایک دوسرے کو اختیار دے دیں)، امام احمد اور ترمذی نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا"۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "إلا أن تکون صفقۃ خیار، ولا یحل لہ أن یفارق صاحبہ خشیۃ أن یستقیلہ" (دو خرید و فروخت کرنے والوں کو اختیار ہے جب تک وہ جدا نہ ہوں الا یہ کہ عقد خیار ہو، اور ایک فریق کے لئے دوسرے سے اس ڈر سے جدا ہونا جائز نہیں ہے کہ وہ بیع کو ختم کردے گا)، نیز شیخین، احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت حکیم بن حزام سے اس طرح روایت کی ہے: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا"، "فإن صدقا وبینا بورک لھما فی بیعھما، وإن کتما و کذبا محقت برکۃ بیعھما" (دو خرید و فروخت کرنے والوں کو اس وقت تک اختیار ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں، لہذا اگر وہ دونوں سچ بولیں اور حقیقت بیانی سے کام لیں تو ان کے معاملہ میں برکت عطا کی جاتی ہے، اور اگر وہ دونوں حقیقت کو چھپائیں اور جھوٹ بولیں تو ان دونوں کے معاملہ کی برکت ختم کردی جاتی ہے)، دیکھئے: کشف الخفاء ومزیل الالباس عما اشتھر من الاحادیث علی ألسنۃ الناس، للشیخ اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی (متوفی ۱۱۶۲ھ) ۱/ ۲۹۲۔

۹- حوالہ سابق۔

۱۰- مجلۃ الاحکام العدلیہ (دفعہ ۱۷۳) مع شرح درر الحکام ۱/ ۱۲۱ تا ۱۲۲۔

۱۱- مجلۃ الاحکام: دفعہ ۱۷۸۔

۱۲- درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام لعلی حیدر آفندی ۱/ ۲۰۳ بحوالہ البحر از یدومجمع الانہر۔

۱۳-مجلۃ الاحکام دفعہ ۱۷۵، تعاطی میں اجارہ وغیرہ بھی آتے ہیں، اسی لئے یہاں تعاقد سے تعبیر کیا گیا، ردالمحتار للشامی ۴/ ۵۰۳، ۵۰۷۔

۱۴-ردالمحتار والدر المختار ۴/ ۵۰۷۔

۱۵-مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۷۰، اس کو مختلف عبارتوں میں بیان کیا گیا ہے مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔ دیکھئے: دفعہ ۱۷۴۔

۱۶-مجلۃ الاحکام دفعہ ۶۹۔

۱۷-احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

۱۸-ردالمحتار ۴/ ۵۲۷۔

۱۹-بیع استجرار یہ ہے کہ آدمی فروخت کنندہ سے سامان خریدے اور ان کے استعمال کے بعد سامان کی قیمت کا حساب کر کے قیمت ادا کرے (الدر المختار مع الحاشیہ ۴/ ۵۱۶۔

۲۰-دیکھئے: ہماری کتاب: مشائخ بلخ من الحنفیۃ و ما انفردوا بہ من المسائل الفقہیہ ۲/ ۸۱۰، بحوالہ البحر الرائق ۱/ ۲۰۸۔

۲۱-ردالمحتار ۴/ ۵۱۶۔

۲۲-مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۔

۲۳-مجلۃ الاحکام دفعہ ۲۳۔

۲۴-مثلاً و أحل الله البيع و حرم الربا (سورۂ بقرہ/ ۲۷۵) اور يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم (سورۂ نساء/ ۲۹)، تجارت بیع سے وسیع تر ہے، چنانچہ اس لفظ کا اطلاق معاوضات کے ان عقود پر ہوتا ہے جن سے منافع مقصود ہوتے ہیں، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷۳۔

۲۵-احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷۱۔

۲۶-اسی طرح کسی چیز کے بطور خاص ذکر سے اس کے علاوہ سے حکم کی نفی عام لوگوں کے کلام اور عرف میں ہوتی ہے نہ کہ شارع کے خطاب میں (البرکتی قاعدہ ۷۸)۔

۲۷-احکام القرآن حوالہ سابق۔

۲۸-سورۂ نساء/ ۲۳۔

۲۹-سورۂ نساء/ ۲۹۔

۳۰-تفسیر روح المعانی لابی الفضل الآلوسی ۵/ ۱۶۔

۳۱-قواعد البرکتی قاعدہ ۹۴، ص ۷۳۔

۳۲-سورۂ یٰس/ ۳۸۔

۳۳-سورۂ حجرات/ ۱۳۔

۳۴-دیکھیں: ہماری کتاب تطور الفضل والربا فی بعض أحکام نقل الأعضاء والأجنۃ، جو بغداد سے ۱۴۲۱ھ مطابق ۲۰۰۱ء میں شائع ہوئی۔

۳۵-سورۂ لقمان/ ۳۴۔

۳۶-دیکھیں: کشف الظلام وبلوغ المرام فی قولہ تعالی...... وینزل الغیث ویعلم ما فی الأرحام، بغداد ۱۴۲۱ھ، ۲۰۰۱ء۔

۳۷-سورۂ جمعہ/ ۹۔

۳۸-اصول المسائل الخلافیۃ لابی زید الدبوسی، بحوالہ ''تاسیس النظر''، البرکتی نے اسے اپنی ''القواعد'' میں نقل کیا ہے، ص/ ۲۸۔

۳۹-احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷۵۔

۴۰-المجلۃ دفعہ/ ۶۵، درر الحکام لعلی حیدر آفندی ۱/ ۵۶، قواعد البرکتی/ ۱۲۳ مع حاشیہ، قاعدہ نمبر ۳۳۰۔

۴۱-البرکتی/ ۱۲۴ قاعدہ نمبر ۳۲۹۔

۴۲-کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۲۸۹ تا ۲۹۰، ۳/ ۱۲۰۔

۴۳-سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

۴۴-روح المعانی ۵/ ۱۶۔

۴۵-درر الحکام، شرح مجلۃ الاحکام لعلی حیدر آفندی ۱/ ۳۲۔

۴۶-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتي ورضیت لکم الإسلام دینا" سورۂ مائدہ/ ۳۔

۴۷-حوالہ سابق --۱۷۰، اسی کی تائید میں یہ آیتیں ہیں جن سے جصاص نے بھی استدلال کیا ہے: سورۂ نساء/ ۲۶، سورۂ قیامہ/ ۱۹، سورۂ آل عمران/ ۱۳۸، سورۂ انعام/ ۳۸۔

۴۸-اس کی صورت یہ ہے کہ یہ فریقین کے درمیان بھاؤ تاؤ اور ثمن کی وضاحت کے بغیر ہو، رد المحتار، بحوالہ درر الحکام ۱/ ۱۵۷۔

۴۹-مجموعہ رسائل ابن عابدین: رسالۃ تنبیہ الرقود فی المسائل المتعلقۃ بالنقود، مشمولہ رد المحتار لابن عابدین الشامی ۴/ ۵۳۳۔ واضح رہے کہ یہ قیمت کی ادائیگی اس وقت ہوگی جب نقود جو اصلاً سونے، چاندی کے ہوتے ہیں کساد بازاری کا شکار ہوں، اس صورت میں یہ تجارتی سامان میں بدل جائیں گے، ان کی حیثیت کا تعین عدد سے نہیں قیمت سے لگایا جائے گا، اور عام رائج سکوں میں بدل دیا جائے گا، جنہیں بینک نوٹ بھی کہتے ہیں، کیونکہ بینک نوٹ اصلاً سامان میں سے ہیں، سونے چاندی میں سے نہیں ہیں۔

❀❀❀❀

فقہ اسلامی کی روشنی میں جدید وسائل کے ذریعہ معاملات کا مسئلہ

ڈاکٹر محمد رواس قلعہ جی
کلیۃ الشریعۃ جامعۃ الکویت

شریعت اسلامی آخری شریعت ہے، آخری شریعت کی شان یہ ہے کہ وہ ہر طرح کے ظروف واحوال کے لائق ہو اور قیامت تک کے لئے پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کرے۔ کیونکہ وہ اس علیم وحکیم کے پاس سے صادر ہوئی ہے جو قوموں کے انجام اور ان کے احوال ومعاملات کو جانتا ہے۔ اور یہ ہر مسلمان کا عقیدہ ہے، جو یہ عقیدہ نہ رکھے وہ مسلمان ہی نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں وہ اللہ کی طرف جہل یا تصرف میں عدم حکمت کی نسبت کرتا ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے محال ہے، آج معاملات وسائل کے نئے طریقے دریافت ہوگئے ہیں، مثلاً ٹیلی فون، فیکس یا انٹرنیٹ وغیرہ دوسرے طریقوں سے معاملات کرلینا، لہٰذا فقہ اسلامی کی روشنی میں ان وسائل کے ذریعہ معاملات کے حکم کو بیان کرنا ضروری ہے، معاملہ کرنے کی صورت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک عاقد دوسرے کے نزدیک مجہول ہو، اور اگر معلوم ہو تو اسے دیکھا نہ ہو۔ یہ ایک مشکل مسئلہ ہے، ان وسائل کے ذریعہ معاملات کے جواز کے سلسلہ میں شرعی حکم بیان کرنے کے لئے بعض مقدمات کا بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ حکم اسی کی طرف منسوب ہے، آگے ہم اس کو بیان کرتے ہیں۔

مقدمات:

وہ اصول کیا ہیں جو فقہ المعاملات کی بنیاد ہیں، اگر ہم قرآن کی آیات احکام اور حدیث میں جو احکام آئے ہیں ان کو جمع کریں تو معلوم ہوگا کہ فقہ معاملات سے متعلق چیزیں کم ہیں، کیونکہ شارع نے بہت سی چیزیں لوگوں کے اوپر چھوڑ دی ہیں تاکہ تدبیر معاش میں لوگوں کو آسانی ہو، ابن تیمیہؒ نے اس بارے میں تصرفات کی دو قسمیں قرار دی ہیں: عبادات- جن میں شریعت سے ہی کوئی چیز ثابت ہوگی، اور عادات (انہیں میں معاملات بھی ہیں)، اصل اس میں اباحت ہے اور اس میں حرام وہی ہوگا جو نص سے حرام ہو، شریعت عادات حسنہ لے کر آئی ہے، اور جس چیز میں فساد ہو اسے حرام قرار دیا ہے، جو

ضروری ہیں انہیں واجب کیا ہے، جو مناسب نہ ہوا سے مکروہ قرار دیا ہے، ان عادات، مقدار اور صفات کی قسموں میں جس میں مصلحت راجح ہوا سے راجح قرار دیا۔

چونکہ فقہ المعاملات میں قرآن وسنت کے نصوص کم ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے معاملات میں اجتہاد کو وسعت دی ہے، یہیں سے ہم دیکھتے ہیں کہ عام فقہاء نے اس میں توسع برتا ہے، قاری کے سامنے یہ آئے گا کہ فقہ المعاملات کی اکثر شروط وقیود اجتہادی ہیں اور روح شریعت اور اس کے عام مزاج سے ماخوذ ہیں۔

تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ المعاملات ذیل کے اصول پر مبنی ہے:

الف- عاقدین کے مقاصد پورے ہوں، اسی لئے عقد بیع اور اجارہ میں قبضہ لازم ہے، کیونکہ خریدار یا کرایہ دار نے مبیع اور موجر سے انتفاع کے لئے ہی معاملہ کیا ہے، اور انتفاع بغیر قبضہ کے ممکن نہیں، مقاصد کی تکمیل کے لئے وسائل کی تبدیلی جائز ہے، لہذا اگر شریعت میں کسی مقصد کے حصول کے لئے کسی وسیلہ کو مشروع کیا گیا ہو اور وہ وسیلہ کسی سبب سے اس مقصد کا حصول نہ کرتا ہو تو اس کے بدلے کسی دوسرے مشروع وسیلہ کو اختیار کیا جائے گا، یہی صحابہ کرام کا مذہب تھا، چنانچہ بہت سی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے کنوارے زنا کار کے لئے ایک سال کی جلاوطنی اور ۱۰۰ کوڑوں کا حکم دیا، اسی پر حضرت ابوبکرؓ نے عمل کیا، لہذا ایک سال جلاوطنی کے ساتھ انہوں نے ۱۰۰ کوڑے لگوائے، ایک بار یوں ہوا کہ حضرت ابوبکرؓ کے دور میں ایک شخص نے ایک کنواری دوشیزہ سے زنا کرلیا اور وہ حاملہ ہوگئی، وہ کنوارا تھا، اس نے اعتراف کرلیا، ابوبکرؓ نے اس کو سو کوڑوں اور جلاوطنی کا حکم دیا، اسی پر حضرت عمرؓ نے عمل کیا اور اسی پر حضرت عثمانؓ نے عمل کیا، ان کے زمانے میں ایک عورت نے زنا کیا تو آپ نے اسے سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لئے خیبر جلاوطن کردیا، اسی پر حضرت علیؓ نے بھی عمل کیا، پھر انہوں نے خیال کیا کہ اس سے شریعت کا مقصد یعنی مجرم کی اصلاح حاصل نہیں ہو پا رہی ہے، بلکہ جلاوطنی اسے اور بگاڑ دیتی ہے تو حضرت علیؓ نے اس کے بجائے اسے جیل میں ڈال دیا اور زانی کی سزا جلاوطنی کی جگہ ایک سال کی قید کردی، اس واقعہ میں حضرت علیؓ نے اصلاح کے منصوص وسیلہ کو بدل دیا کیونکہ اس سے ان کی نظر میں مقصود حاصل نہ ہو رہا تھا، اور اس کی جگہ دوسرا وسیلہ اختیار کرلیا، جو مقصد کے حصول کے لئے زیادہ مناسب تھا، رسول اللہ ﷺ نے ایک اقتصادی پالیسی اختیار فرمائی، اور اس کی رو سے زراعت کی ترقی واصلاح کے لئے زمین کے احیاء اور جاگیر پر دینے کا طریقہ اختیار فرمایا۔ جن کو زمینیں دی گئیں ان میں بلال بن الحارث بھی تھے جنہیں عقیق کی وسیع زمین دی گئی تھی، یہ زمین حضرت عمرؓ کے زمانہ تک ان کے ہاتھ میں رہی، جب حضرت عمرؓ کو یہ معلوم ہوا کہ بلالؓ زمین سے فائدہ نہیں اٹھاتے تو آپ نے انہیں بلوا بھیجا: اور کہا جتنی زمین تم کاشت کرسکتے ہو وہ رکھو بقیہ ہمیں دے دو ہم اسے مسلمانوں میں تقسیم کردیں، بلالؓ بولے: واللہ جو زمین مجھے رسول اللہ ﷺ نے دی ہے وہ میں نہیں دوں گا، عمرؓ کہنے لگے کہ تمہیں دینی پڑے گی، چنانچہ عمرؓ نے بقیہ زمین ان سے لے کر مسلماں میں بانٹ

دی، اس طرح جب انہوں نے دیکھا کہ بلال اس مقصد کو پورا نہیں کر رہے ہیں جس مقصد سے انہیں زمین دی گئی تھی تو ان سے واپس لے لی تاکہ مکمل مقصد حاصل ہو۔

ب-عرف:

عرف شریعت کے عام مصادر میں ہے، فقہ المعاملات میں اس کا کافی اعتبار کیا جاتا ہے، اور مختلف واجبات کے ثبوت کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، قرآن کی یہ آیت پڑھئے:

"ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف" (سورۂ بقرہ/۲۲۸)۔

یعنی اتنی مقدار جو لوگوں کے نزدیک متعارف ہو ان کو ملے گی۔

"وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف" (سورۂ بقرہ/۲۳۶)۔

یعنی انہیں اتنا دو جو تمہارے جیسے لوگ دیتے ہوں۔

"من كان فقيرا فلياكل بالمعروف" (سورۂ نساء/۶)۔

یعنی ولی فقیر کے لئے جائز ہے کہ جس کا وہ سرپرست ہے اس کے مال سے بھی اتنا کھالے جتنا رائج ہو، اس میں زیادتی نہ کرے۔

"وعاشروهن بالمعروف" (سورۂ نساء/۱۹)۔

یعنی اس کا برتاؤ جو عام طور پر چلتا ہو۔

جمہور فقہاء نے اس غرر کو بھی جائز رکھا ہے جس کا عرف میں رواج ہو، اسی لئے ان کے نزدیک کھانے پینے پر نوکر رکھنا جائز ہے، کیونکہ عرف اس کی اجازت دیتا ہے، حمام کی اجرت بھی لینا جائز ہے، عرف کی وجہ سے، حالانکہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ ایسا عرف کی بنا پر ہے۔ ان کی عبارت ہے:

"**ويجوز أخذ اجرة الحمام لتعارف الناس، ولم تعتبر الجهالة لإجماع المسلمين 'قال ﷺ: ما راه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**"۔ فقہاء نے یہ بھی اجازت دی ہے کہ دائی کو معلوم اجرت پر رکھا جائے، یا صرف کھانے اور کپڑے پر، حالانکہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ اس کی دلیل اللہ تعالی کا قول: "**فإن ارضعن لكم فآتوهن أجورهن**" ہے کیونکہ اس کا تعامل عہد نبوی سے پہلے اور آپ ﷺ کے زمانہ میں بھی تھا، اور آپ نے اس کی اجازت دی تھی، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرف کے ذریعہ غرر دور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں تنازعہ نہیں ہوتا بلکہ عرف میں اگر شرط چلتی ہو تو شریعت بھی اس کی اجازت دے، حنفیہ نے شرط صحیح کی تعریف میں کہا ہے کہ شرط صحیح

وہ ہے جس کا تقاضا عقد کرتا ہو، یا جو اس کے مناسب ہو، یا شریعت میں وارد ہو، یا عرف میں رائج ہو۔ شرط فاسد وہ ہے جسے نہ عقد چاہے، نہ اس کے مناسب ہو، نہ شرع میں وارد نہ ہو، اور نہ عرف میں رائج ہو اور جس میں صرف ایک فریق کی رعایت ہو۔

ج - تراضی:

یہ تمام تر معاملات میں شرط ہے، عام احوال میں کوئی بھی عقد اس کے بغیر نہیں ہوتا۔ ہاں اگر تراضی کسی حرام پر ہو جیسے سود کے معاملہ پر، یا کسی ایسی چیز پر جو عقد کے مقصد میں مخل ہو تو وہ لغو ہوگا، جیسے نکاح پر بغیر مہر کے تراضی ہو، کیونکہ مہر ایک ہدیہ ہے جسے شوہر اپنی بیوی کو پیش کرتا ہے، اور وہ دونوں کے بیچ محبت وسکون کا قاصد ہوتا ہے، جیسا کہ سورۂ روم/۲۱ میں ارشاد ہے:

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"۔

اور جو اس کے علاوہ ہو تو جن پر عاقدین راضی ہوں وہ جائز ہے، لیکن ان کو اپنا ارادہ بتادینا ضروری ہے، جو ایجاب وقبول سے ہوگا۔ ایجاب وقبول صحت عقود کے لئے شرط ہے۔

الف- "تعبير عن الإرادة" کے وسائل:

تعبیر عن الارادہ کے وسائل چار ہیں: زبان سے کہنا مثلاً "بعت"، "اجرت"، "قبلت" اور "اشتریت" وغیرہ۔

کتابت: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غائب جو کلام نہ کرسکتا ہو، اس کی طرف سے کتابت کے ذریعہ غیر کلامی عقود جائز ہوں گے، قواعد فقہیہ میں سے یہ ہے: "الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا" حاضر کی بیع کی بھی فقہاء نے اجازت دی ہے کہ وہ کلام کی قدرت کے باوجود کتابت کے ذریعہ بیع کرسکتا ہے، کیونکہ کتابت بھی کلام کی طرح ارادہ بتاتی ہے، بغیر کسی کمی کے، لیکن شافعیہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حاضر کے معاملات کتابت کے ذریعہ کسی ضرورت پر ہی درست ہوں گے ورنہ نہیں، مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہو، کیونکہ کتابت کلام کا بدل ہے، اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل درست نہ ہوگا۔

اشارہ: جمہور کہتے ہیں کہ جو شخص نطق یا کتابت پر قادر ہے اس کے اشارہ سے معاملات نہ ہوں گے، کیونکہ اشارہ بھی بدل ہے، مبدل کے ہوتے بدل درست نہ ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ قدرت کلام کے باوجود اشارہ سے عقد ہو جائے گا کیونکہ اشارہ بھی کتابت اور کلام کی طرح اپنی بات پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

لین دین: مالکیہ اور حنابلہ معاطاۃ (لین دین) کے ذریعہ عقود کو درست سمجھتے ہیں، چاہے معقود علیہ گھٹیا ہو یا نفیس، حنفیہ کہتے ہیں کہ (معاطاۃ) لین دین کے ذریعہ عقد اسی وقت صحیح ہوگا جب معقود علیہ گھٹیا ہو، نفیس ہونے کی صورت میں نہ ہوگا،

شافعیہ کہتے ہیں کہ معقود علیہ گھٹیا ہو یا نفیس دونوں صورتوں میں عقد نہ ہوگا، یہاں ہم وسائل تعبیر میں صرف دو یعنی کلام اور کتابت پر بحث کریں گے۔

ب- تعبیر عن الارادہ کی شرطیں:

تعبیر ارادہ کی صحت کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں:

۱- تکمیل پر دلالت کرنے والا صیغہ ہو۔

۲- ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہو۔

۳- ایجاب وقبول میں مطابقت ہو۔

ایجاب وقبول کے اتصال کے سلسلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مجلس عقد میں ہوں تو ایجاب وقبول کا متصل ہونا ضروری ہے، مجلس عقد کیا ہے اس پر گفتگو آ رہی ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب موجب فریق ثانی کے قبول سے پہلے ایجاب سے رجوع کرلے گا تو ایجاب باطل ہوجائے گا، اسی طرح اس وقت بھی باطل ہوجائے گا جب عاقد ثانی ایجاب کو ٹھکرادے، یا موجب کی اہلیت ہی ختم ہوجائے، مثلاً یہ کہ قبول سے پہلے وہ پاگل ہوجائے، یا ہلاک ہوجائے یا قبولیت سے پہلے سامان ہی ختم ہوجائے، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ بغیر سودے پر اتفاق کے مجلس عقد سے عاقدین متفرق ہوجائیں تو بھی ایجاب باطل ہوجائے گا، اسی طرح شافعیہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ایجاب وقبول میں طویل فصل ہو یا کوئی گفتگو بیچ میں آجائے جو عقد سے متعلق نہ ہو تب بھی یہ شرط پوری نہ ہوگی۔

ج- تعبیر ارادہ کی جگہ:

مجلس عقد کی تشریح فقہاء نے مادی طور پر کی ہے اور اسے صحت عقد کی شرط قرار دیا ہے، پھر اسی تشریح کے مطابق انہوں نے اس کے نتائج مرتب کئے یہاں تک کہ معاملہ غیر معقول حد تک پہنچ گیا، مثلاً شافعیہ کہتے ہیں کہ جب عاقدین مکان عقد میں اکٹھے ہوں، دونوں کے بیچ پردہ ڈال دیا جائے، یا ایک شخص مچھردانی میں داخل ہوجائے، دوسرا باہر رہے یا اس جگہ کے بیچ دونوں کے درمیان دیوار کردی جائے، تو خیار مجلس ختم ہوجائے گا، حنفیہ نے بھی دور دراز کار مسائل فرض کئے ہیں، مثلاً کہا اگر کسی نے کسی عورت کو لکھ کر پیغام بھیجا کہ وہ اپنے کو اس کے نکاح میں دے دے، اس نے ایک مجلس میں پیغام پڑھا پھر دوسری مجلس میں اس سے نکاح کرلیا تو جائز ہوگا۔ لیکن اس کے برعکس اگر زبانی پیغام بھیجا، ایک مجلس میں اسے پیغام ملا، اور دوسری مجلس میں اس نے نکاح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ لکھا ہوا پیغام مادی وجود کی بنا پر اس شخص کے قائم مقام ہوگا،

اس لئے نکاح جائز ہوگا۔ لیکن زبانی پیغام مادی وجود نہ ہونے کے باعث اس کا قائم مقام نہ ہوگا، اس لئے جائز نہ ہوگا۔ اس مادی معنی کے لحاظ سے مجلس عقد عاقدین کے ایسی جگہ اکٹھے ہونے کا نام ہے جن کے بیچ کوئی چیز حائل نہ ہو۔ صحت عقد کے لئے اس کی شرط فقہاء کا اجتہاد ہے، جس کی قرآن وسنت میں کوئی دلیل نہیں، اس بارے میں حدیث میں جو کچھ آیا ہے وہ یہ ہے کہ: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا" اس حدیث سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ عاقدین میں کوئی اگر مجلس عقد سے نکل جائے تو خیار مجلس ساقط ہو جائے گا، یہ نہیں کہ عاقدین کے جسموں کے بیچ حائل کے آ جانے سے بیع منعقد نہ ہوگی۔ عدم صحت عقد اور سقوط خیار مجلس کے مابین زبردست فرق ہے۔ میری رائے میں مجلس عقد اسی نشست کو قرار دیا جانا چاہئے جس میں عاقدین عقد کے سلسلہ میں بات چیت کریں اور وہ عقد کے منعقد ہونے یا نہ ہونے تک چلے۔ اس صورت میں مجلس برخواست ہو سکتی ہے، عاقدین جدا ہو سکتے ہیں لیکن مجلس عقد باقی رہے گی، مثلاً یہ کہ آرام کے لئے یا مشورہ کے لئے نشست سے اٹھ جائیں۔ مجلس عقد کی اس تعریف سے مجلس عقد کے روایتی مفہوم سے پیدا ہونے والی ساری الجھنیں رفع ہو جاتی ہیں۔

د - تعبیر ارادہ کا زمانہ:

پہلے گذر چکا کہ قبولیت کے ارادہ کی تعبیر کا وقت اسی وقت تک رہے گا جب تک ایجاب درست ہے، مبطلات ایجاب کا ذکر بھی گذرا، لیکن ایک سوال یہ رہ گیا کہ کیا زمانہ ایجاب کو پھیلانا اور مجلس عقد کے ختم ہونے تک اسے دراز کرنا ممکن ہے؟ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قبول سے پہلے مجلس عقد کی برخواستگی ایجاب کو باطل کر دیتی ہے، کیونکہ حدیث نبوی: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا" کا مفاد یہی ہے، تفرق سے یہاں تفرق الأبدان مراد لیا گیا ہے، لیکن یہ ان کے نزدیک مجلس عقد کے حکم کو دو حالتوں میں مزید وسعت دینے سے مانع نہیں ہے:

۱- عاقدین اس پر اتفاق کر لیں کہ تفرق بالابدان کے باوجود مجلس عقد برقرار رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**يا أيها الذين آمنو أوفوا بالعقود**" (سورۂ مائدہ ۱) اور حدیث نبوی ہے: "**المسلمون على شروطهم**" (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

۲- عرف میں ایسا کوئی رواج ہو مثلاً عاقدین میں سے ایک کو پیشاب لگ گیا، وہ پیشاب کے لئے مجلس چھوڑ دے، یا کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا وہ اسے کھولنے کے لئے اٹھ گیا وغیرہ، اگرچہ ان باتوں کی شرط نہ لگائی ہو۔ کیونکہ معروف مشروط کی مانند سمجھا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ تفرق ابدان کے باوجود یہاں مجلس عقد ابھی برخواست نہیں ہوئی، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصل مذہب میں معاملہ طے شدہ ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مجلس عقد باقی ہے اور اس وقت تک چلے گی جب

تک متعاقدین انکار یا قبول کا فیصلہ کر کے نہیں اٹھتے، کیونکہ ان کے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں، انہوں نے گزشتہ حدیث "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" کی تشریح یوں کی ہے کہ تفرق بالاقوال ہو،قبول ہو یا انکار۔

ھ- عاقدین کی معرفت:

عقد میں معاملہ کرنے والوں کی معرفت ضروری نہیں، لیکن اگر وہ خود محل عقد ہوں تو معرفت ضروری ہے،لہذا غیر معروف شخص کو گھر بیچنا جائز ہے، گھر کی صفائی کے لئے نامعلوم کو اجرت پر لانا جائز ہے، نامعلوم شخص کے ساتھ مشارکت بھی صحیح، جیسے شیئروں کی شرکت میں ہوتا ہے، لیکن کسی نامعلوم سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، جب تک اس کی شناخت نہ ہو، کسی نامعلوم دائی کو اجرت پر لانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ محل کی ناواقفیت سے عقد فاسد ہوتا ہے۔اسی طرح اگر دونوں عاقدین عقد میں مقصود ہوں تو بھی ان کی معرفت ضروری ہوگی،اسی لئے مجہول کے حوالہ کرنا درست نہ ہوگا۔

جدید ذرائع سے معاملہ کرنے کا حکم:

ا-سمعی وسائل سے معاملہ کرنا:

سمعی وسائل جن سے معاملات ہوتے ہیں وہ ہیں فون، ٹیپ رکارڈ کہ ایک عاقد دوسرے کی آواز سنتا ہے، اسے دیکھتا نہیں، کلام بھی تعاقد میں بنیادی وسیلہ ہے، اس پر جو سوالات وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف-فون سے معاملہ کرنے میں عاقدین کے بیچ کئی رکاوٹیں ہوتی ہیں، جیسا کہ مقدمہ میں ہم نے کہا تھا کہ یہ حواجز مجلس عقد میں اس وقت تک مخل نہ ہوں گے جب دونوں ایک دوسرے کی آواز سن رہے ہوں۔

ب-متکلم کی آواز کو نہ جاننا یا اس میں اشتباہ ہو جانا، اس صورت میں درج ذیل صورتیں ہوں گی، اگر عاقد اول عاقد ثانی سے پہلی بار کلام کر رہا ہے، اور اس وجہ سے دونوں ایک دوسرے کی آواز کو نہیں جانتے، تو عقد تب تک جائز نہ ہوگا جب تک دونوں اس کا اطمینان نہ کرلیں کہ متکلم فریق ثانی ہی ہے۔ یہ اطمینان یوں ہوگا کہ فریق ثانی کی جانب سے کوئی معروف آدمی شہادت دے یا کوئی قرینہ ایسا ہو جو بتائے کہ متکلم عاقد ثانی ہی ہے، اگر دونوں ایک دوسرے سے پہلے بھی بات چیت کر چکے ہوں تو پھر دو حالتیں ہوں گی: ا-عاقد اول کو قطعی یقین ہو جائے کہ متکلم عاقد ثانی ہی ہے، اس حالت میں عقد جائز ہوگا، اس ضمن میں جو غلطیاں ممکن ہیں ان کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ ایسی غلطیاں کم ہوتی ہیں اور نادر چیز کو غالب سے ہی جوڑ دیا جاتا ہے، دوسری حالت یہ ہوگی کہ عاقدین میں سے کسی کو شک ہو جائے کہ بات کرنے والا عاقد ثانی ہے یا اور کوئی، اس صورت میں عقد جائز نہ ہوگا جب تک یہ دلیل نہ ملے کہ بات کرنے والا فریق ثانی ہی ہے، آج عرفاً ٹیلی فون پر معاملات ہوتے ہیں جیسا کہ تفصیل گذری، اس بنیاد پر میں ٹیلی فون سے عقد کے جواز کی رائے رکھتا ہوں۔

۲-تحریری وسائل سے معاملات کرنا:

اس سے پہلے گزر چکا کہ تحریر بھی تعبیر ارادہ کے طریقوں میں سے ایک ہے، جو زبانی گفتگو میں بات ہوتی ہے وہی تحریر سے ہوسکتی ہے۔ آج تحریری وسائل میں یہ ہے کہ تحریری پیغام بھیج کر معاملہ کیا جائے، یہ ایک قدیم ذریعہ ہے، اور قدیم فقہاء نے اس پر خاصی تفصیلی گفتگو کی ہے، ان کا اتفاق ہے کہ جب عاقدین ایک دوسرے کی تحریر اور دستخط پہچان جائیں تو تحریر سے معاملہ ہو جائے گا، ان کا کہنا ہے: "الكتاب ممن نای كالخطاب ممن دنا"۔ اور جس وقت تحریر پہنچے گی اسی کو مجلس عقد اعتبار کیا جائے گا، اسی مجلس میں اس نے تحریر پڑھ کر کہا کہ میں نے قبول کیا تو معاملہ پکا ہو جائے گا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی نے عورت کو پیغام بھیجا اور گزارش کی کہ وہ اس سے نکاح کرلے، اس نے مجلس میں پیغام پڑھا پھر دوسری مجلس میں گواہوں کی موجودگی میں، جنہوں نے پیغام کو سنا اور عورت کے کلام کو سنا اپنے کو اس کے نکاح میں دیدیا تو نکاح درست ہو جائے گا، موجودہ زمانہ کے تحریری وسائل میں جن سے معاملات ہوتے ہیں ان روایتی طریقوں کے علاوہ جن میں قاصد پیغام لے کر جاتا ہے، یہ ہیں: تار، ٹیلکس، فیکس، انٹرنیٹ، ای میل وغیرہ۔ یہ سارے آلات پیغامبر کے قائم مقام ہوتے ہیں، کیونکہ یہ براہ راست یا کسی امانت دار شخص کے ذریعہ پیغام مرسل الیہ کو پہنچا دیتے ہیں، بالواسطہ یوں کہ کوئی شخص تار وغیرہ کو پوسٹ آفس سے مرسل الیہ کو پہنچائے۔ جب ہم ان عقود کو جائز قرار دیتے ہیں جو زبانی پیغام سے انجام پاتے ہیں، جسے ایک شخص لے کر جاتا ہے، پھر مرسل الیہ کو اپنی زبان میں پہنچا دیتا ہے، اور اس تحریری پیغام کے ذریعہ عقد کو بھی، جسے ایک شخص دوسرے کو پہنچاتا ہے، تو ہمیں تار، ٹیلکس، فیکس وغیرہ سے عقود کی اجازت تو دینی ہی پڑے گی، کیونکہ ان سے مقصود ومطلوب بھی ہے کہ پیغام مرسل الیہ کو بغیر کسی تبدیلی کے پہنچ جائے، اور یہ چیز متحقق ہوتی ہے۔

۳-سمعی بصری وسائل سے معاملات کرنا:

موجودہ دور کے سمعی بصری وسائل میں مرئی انٹرنیٹ ہے، یعنی جس میں بات کرنے والے کی صورت ظاہر ہوتی ہے، اور ویڈیو کیسٹ ہیں، اگر ہم صرف سمعی وسائل سے انعقاد عقود کو درست سمجھتے ہیں تو سمعی بصری وسائل سے تو اس کی اجازت بدرجہ اولی دینی ہوگی، کیونکہ ان میں بالکل بھی اشتباہ نہیں ہوتا۔

*****

انٹرنیٹ اور جدید وسائل کے ذریعہ عقود ومعاملات

ڈاکٹر نور الدین مختار الخادمی

انٹرنیٹ کی تعریف (۱):

انٹرنیٹ غیر عربی لفظ ہے، یہ ایک سائنسی اصطلاح ہے جو بیسویں صدی کے اواخر میں رائج ہوئی۔ اس لفظ کی اصل انٹرنیشنل نیٹ ورک ہے، جسے اختصار کے ساتھ انٹرنیٹ کہنے لگے۔ مختصراً یہ کمپیوٹرز کا ایک عالمی نیٹ ورک ہے جو باہم مربوط ہے، اور اس نیٹ ورک سے جڑے کسی بھی کمپیوٹر کے ذریعہ اس سے رابطہ کیا جاسکتا ہے، اس لئے اسے عالمی معلوماتی نیٹ ورک بھی کہتے ہیں (۲)۔

انٹرنیٹ ثقافت، معاش، معلومات، تحقیق، تعلیم، صحت، سیاست، امن، سیاحت اور تفریح کے میدانوں میں متنوع سرگرمیاں انجام دیتا ہے (۳)، معاشی، تجارتی اور مالیاتی کام انٹرنیٹ کے اہم استعمالات میں سے ہیں، اور یہی خاص عوامل واسباب ہیں جنہوں نے انٹرنیٹ کے قیام وارتقاء میں اہم رول ادا کیا، چنانچہ آج تجارت، مارکٹنگ اور عقد بیع کے نفاذ سے متعلق معروف امور کا انٹرنیٹ کے ذریعہ انجام دیا جانا ممکن بن چکا ہے، خواہ ایجاب کے بعد فوراً ہی بالمشافہ قبول کا اظہار کرکے ہو، یا ایجاب کے فوراً بعد ہی کتابت کے ذریعہ قبول حاصل کرکے ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ انٹرنیٹ پر دستخط، خطاب اور رسائل (پیغامات) کے تبادلہ کے ذریعہ متعاقدین کے درمیان ایجاب وقبول پایا جائے۔ یہ واضح رہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ بیع وشراء براہ راست آپسی گفتگو کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور لکھے ہوئے پیغامات کے باہم تبادلہ کے ذریعہ بھی (۴)، ذیل میں ہم انٹرنیٹ کے ذریعہ باہمی ارتباط کے انہیں دونوں قسموں یعنی براہ راست آپسی گفتگو اور مکتوب پیغامات کا باہم تبادلہ کی روشنی میں انٹرنیٹ کے ذریعہ عقد بیع وشراء کے نفاذ سے متعلق شرعی حکم بیان کریں گے۔

انٹرنیٹ پر بیع وشراء مکتوب پیغام (ای میل) کے ذریعہ:

انٹرنیٹ پر ای میل کے ذریعہ عقد بیع کرنے کو فقہاء کے نزدیک معروف عقد بالکتابۃ یا عقد بالرسالہ کے قبیل سے

شمار کیا جاتا ہے، لیکن یہ اسی وقت جبکہ اس میں بیع کی شرطیں اور ضوابط پائی جائیں، عقد بالکتابۃ یا عقد بالرسالۃ کی صحت وانعقاد پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، اگر ایجاب وقبول ہو جائے، سوائے عقد نکاح کے (۵)، مرغینانی نے کہا ہے: "الکتاب کالخطاب" (۶)، الدسوقی نے باب البیع میں لکھا ہے کہ بیع جانبین کے قول یا کتابت سے یا ایک کے قول اور دوسرے کی کتابت سے درست ہوگی (۷)، لہذا کتابت مستوبۃ (واضح کتابت) جو ارادہ کے اظہار کا ایک ذریعہ اور متعاقدین کے درمیان رضامندی کی ایک دلیل بھی جاتی ہے، بالکلیہ نطق کی طرح ہے، حاشیۃ الدسوقی میں آیا ہے: "ینعقد البیع بما یدل علی الرضا من العاقدین کالکتابة والإشارة والمعاطاة" (۸)۔ یہی رائے فقہاء کے ذکر کردہ دلائل کی وجہ سے راجح ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ معاملات کے ان اصول ومقاصد سے ہم آہنگ ہے جن کا تعلق عاقدین کے درمیان رضا کے تحقق اور غبن، غرر اور ضرر کے نہ پائے جانے سے ہے، اور جن کا تعلق تعامل کی تسہیل اور منافع کے فوری تبادلہ اور عقد کے مصالح کے حصول اور عقد کے باطل یا اہمال کی صورت میں مفاسد کے ازالہ سے ہے، نیز یہ رائے اس لئے بھی راجح ہے کہ روح عصر سے قریب تر اور جدید ترقیوں کا ساتھ دینے والی ہے، جن سے اسلامی ترقیاتی نظام کو بڑھوتری اور افزائش ملے گی اگر حقیقی زندگی میں مثبت اور تعمیری شکل میں اور ایسے طریقے سے وہ داخل ہو جائے جس میں معتبر شرعی ضوابط کا لحاظ کیا گیا ہو، اور اگر اس کا الٹا ہو یعنی اس رائے کو ترجیح نہ دی جائے اور اسی میل کے ذریعہ بیع وشراء کی ممانعت کا حکم لگایا جائے تو پورے اسلامی ترقیاتی نظام میں تراجع، جمود اور پسپائی کی کیفیت پیدا ہو جائے گی، اس لئے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ تعامل بطور خاص تجارتی اور اقتصادی میدانوں میں عموم بلوی کی قبیل سے ہو گیا ہے، اور یہ قوموں اور ملکوں کی اقتصادیات پر زبردست اثر ڈال رہا ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے اپنے درج ذیل فیصلہ میں اسی رائے کو ترجیح دی ہے (۹):

"مجلس مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے چھٹے سمینار منعقدہ جدہ سعودی عرب مؤرخہ ۱۷ تا ۲۳ رشعبان المعظم ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۴-۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء میں جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات کے موضوع پر اکیڈمی کو موصول ہونے والے مباحث کو دیکھنے کے بعد، اور ذرائع مواصلات میں ہونے والی زبردست ترقی اور عقود ومعاملات کے طے کرنے میں ان کے استعمال کو دیکھنے کے بعد تاکہ مالی معاملات وتصرفات تیزی سے انجام پائیں، اور عقود کی تکمیل سے متعلق فقہاء نے جن امور کا ذکر کیا ہے یعنی خطاب، کتاب، اشارہ، قاصد، اور یہ کہ متعاقدین حاضر ہوں تو اس وقت شرط یہ ہوگی کہ اتحاد مجلس ہو، ایجاب وقبول میں زمانی لحاظ سے تطابق ہو، متعاقدین میں سے کسی کی طرف سے عقد سے اعراض پر دلالت کرنے والا کوئی امر پیش نہ آئے اور عرف کے مطابق ایجاب وقبول کے درمیان تسلسل پایا جائے، ان سب پر غور وفکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ:

۱- جب دو ایسے غائب افراد کے مابین معاملہ طے پائے جو ایک جگہ پر جمع نہ ہوں، نہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں اور نہ گفتگو سن رہے ہوں، اور دونوں کے بیچ رابطہ کا ذریعہ کتابت، رسالہ یا قاصد ہو، اور اس کا انطباق تار، ٹیلکس، فیکس

اور کمپیوٹر اسکرین پر ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں جب ایجاب موجہ الیہ کو پہنچے اور وہ اسے قبول کر لے تو عقد منعقد ہو جائے گا۔

۲- جب معاملہ ایک وقت میں دو فریقوں کے بیچ طے ہو اور وہ دونوں دور اور الگ مقام پر ہوں، اور اس کا انطباق ٹیلی فون اور وائرلیس پر ہوتا ہے، تو دونوں کے بیچ عقد کا معاملہ دو حاضر افراد کے بیچ عقد کے معاملہ کی طرح سمجھا جائے گا، اور اس حالت پر وہ اصل احکام منطبق ہوں گے جو ان فقہاء کے نزدیک معتبر ہیں۔

۳- ان وسائل کے ذریعہ اگر کوئی شخص کسی متعینہ مدت تک کے لئے ایجاب کرے تو اس مدت تک اس کے لئے اپنے ایجاب پر باقی رہنا ضروری ہوگا اور اس سے رجوع کا حق اس کو نہیں ہوگا۔

۴- قواعد سابقہ میں نکاح شامل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں گواہوں کی شرط ہوتی ہے اور نہ ہی بیع صرف شامل ہوگا کہ اس میں قبضہ کی شرط ہوتی ہے، اور نہ ہی بیع سلم شامل ہوگا کہ اس میں رأس المال کو پہلے ہی دینے کی شرط ہوتی ہے۔

۵- جس معاملہ میں کھوٹ یا دھوکہ یا غلطی کا احتمال ہو اس میں اثبات کے عام قواعد کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ لکھے جانے والے رسائل کے لئے شرطیں:

انٹرنیٹ کے ذریعہ جو پیغام بھیجے جائیں اس میں شرط یہ ہے کہ وہ واضح و ظاہر ہوں، تا کہ ان کی مراد سمجھ میں آ جائے، اور غلطی، دھوکہ، غبن اور دوسرے کے مال کو باطل طریقہ سے کھانے کا احتمال ختم ہو جائے، چنانچہ اس میں مرسل اور مرسل الیہ کا نام مذکور ہو، دستخطیں ہوں اور مہر وغیرہ بھی لگے ہوں۔ الموسوعہ الفقہیہ (۳۰/۲۱۵) میں آیا ہے:

''عقد کے منعقد ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں انجام پائے، اگر مجلس مختلف ہو تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اور مجلس عقد متعاقدین کی حالت، عقد کی نوعیت اور تعاقد کی کیفیت کے فرق سے علاحدہ علاحدہ ہوتی ہے، فریقین کی موجودگی والی مجلس عقد ان کی غیر موجودگی والی مجلس عقد سے مختلف ہوگی، اسی طرح الفاظ و عبارت کے ذریعہ ایجاب وقبول والی مجلس عقد تحریر و پیغام رسانی والی مجلس عقد سے مختلف ہوگی''۔

اگر کتابت واضح نہ ہو، مثلاً روشنائی صاف نہ ہو، کاغذ خراب ہو یا پرنٹ اچھی نہ آئے، یا بجلی منقطع ہو جائے یا انٹرنیٹ کام کرنا بند کر دے یا اور کوئی سبب ہو تو اس صورت میں مذکورہ بالا شرط معدوم متصور ہوگی، ایسے ہی اگر رائٹنگ صحیح نہ ہو، اس کے نقوش درست نہ ہوں، اور جلد ختم ہو جانے والے ہوں اس طرح کہ کاغذ اور روشنائی خراب ہوں، آلات میں بگاڑ ہو جائے تو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں حقوق ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ان حقوق ومنافع کے سرٹیفکیٹ ہی تلف ہو گئے۔

الیکٹرانک دستخط کا حکم:

دستخط ایک شخصی ممیز علامت ہوتی ہے، دستخط کنندہ کسی بھی ذریعہ سے اپنی قبولیت کے وثیقہ پر اسے کرتا ہے(۱۰)،وہ یا تو لکھ کر یا رمز سے یا انگوٹھے کے ٹھپہ سے کی جاتی ہے، یا ان کے علاوہ وہ طریقے جو وثیقہ کے التزام اور اسے تسلیم کر لینے پر دلالت کرتے ہوں۔ موجودہ دور میں ایک طریقہ الیکٹرانک دستخط کا بھی ہے۔ یعنی اس میں انٹرنیٹ یا فیکس وغیرہ کے ذریعہ دستخط ہوتی ہے، کوئی خفیہ کوڈ یا متعین اشارہ کیا جاتا ہے جو اس کے ارادہ ورضامندی کی دلیل ہوتا ہے(۱۱)۔اس دستخط کو استحقاق والتزام میں معتبر حجت مانا جاتا ہے، کیونکہ ارادہ ورضا کے اظہار میں وہ روایتی دستخط کے مانند ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس طرح کے ذرائع مواصلات سے جو لوگ تعامل کرتے ہیں ان کے بیچ یہ دستخط متعارف ہو چکی ہے۔ اور عرف میں جو چیز معروف ہے وہ مشروط کی طرح ہے۔ تاجروں میں جو معروف ہو وہ مشروط کی طرح ہے۔ الشرح الکبیر اور اس کے حاشیہ میں آیا ہے:"ینعقد البیع بما یدل علی الرضا من قول أو کتابة أو إشارة منهما أو من أحدهما" (بیع ہر ایسے قول یا تحریر یا فریقین کے اشارہ یا کسی ایک فریق کے اشارہ سے منعقد ہو جاتی ہے جو رضامندی پر دلالت کرے)(۱۲)۔

انٹرنیٹ پر تحریری پیغام کے ذریعہ عقد بیع کی مجلس:

الموسوعہ الفقہیہ میں آیا ہے کہ" فقہاء کے نصوص سے ظاہر ہے کہ عاقدین کے غائبانہ میں مجلس عقد اس شخص کی مجلس قبول کو سمجھا جائے گا جس کو پیغام بھیجا گیا ہے، تحریراً یا قاصد کے ذریعہ"(۱۳)۔ بہوتی نے لکھا ہے: اگر مشتری مجلس سے غائب ہو اور بائع نے اس سے خط وکتابت کی ہے یا پیغام بھیجا ہو کہ میں نے تجھے اپنا گھر اتنے میں بیچ دیا، خریدار کو جب یہ خبر پہنچے اور خریدار بیع قبول کر لے تو عقد صحیح ہو جائے گا(۱۴)، تو انٹرنیٹ پر تحریراً مجلس عقد مجلس قبول ہو گی یعنی مرسل نے انٹرنیٹ کے ذریعہ جسے پیغام بھیجا ہے وہ قبول کر لے، اور اس کا پیغام کی اطلاع پاتا ہی وصولی ایجاب سمجھا جائے گا، گویا کہ ایجاب کرنے والا خود وہاں آیا اور اس نے اسی وقت عقد واجب کر دیا، تو جب مرسل الیہ پیغام کے مضمون سے موافقت کر لے وہ قبولیت سمجھی جائے گی اور بیع منعقد اور تام ہو گی۔ لیکن اگر اس کی طرف سے کوئی ایسی بات صادر ہو جو عرفاً اعراض عن القبول پر دلالت کرتی ہو یا مجلس ختم ہو جائے تو بیع نہ ہو گی۔ اس طرح ایجاب اس وقت ہو گا جب انٹرنیٹ کے ذریعہ پیغام پہنچ جائے اور قبولیت پیغام کے وصول کر لینے کے فوراً بعد ہو گی، صرف مرسل الیہ کے کمپیوٹر اور میموری میں پیغام پہنچنے سے ایجاب نہیں ہو گا۔ اور چونکہ ممکن ہے کہ کمپیوٹر میں پیغام پہنچا اور اسے ایک زمانہ کے بعد اس کی اطلاع ہو، اس سے مرسل کے بہت سے حقوق پر ضرب پڑ سکتی ہے، اس لئے مرسل کو حق ہے کہ قبولیت صادر ہونے کے لئے ایک مدت متعین کر لے، اس مدت کے ختم ہونے کے پہلے وہ ایجاب

سے رجوع نہیں کرسکتا۔ یہ مدت ختم ہو جائے اور مرسل الیہ اسے قبول نہ کرے تو ایجاب کرنے والا اپنی پیشکش سے رجوع کرسکتا ہے(۱۵)۔

اس میں یہ شرط نہیں کہ انٹرنیٹ پر پیغام بھیجنے والا (موجب) مرسل الیہ کے اس پیغام کے قبول کرنے ر ہے۔ کیونکہ عقد تو محض مرسل الیہ کی پیشکش کو قبول کرنے سے ہی ہو جائے گا۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ غائبین کے درمیان عقد مجلس میں محض قبول کرنے سے ہی ہو جائے گا(۱۶)۔

اسی بنیاد پر انٹرنیٹ پر تحریری پیغام کے ذریعہ عقد بیع کی مجلس وہی ہوگی جس میں مرسل الیہ کو انٹرنیٹ کا پیغام مل جائے اور وہ اسے قبول کرلے، اس میں یہ شرط نہیں کہ مرسل بھی اس کے قبول کو جان لے۔ مرسل اپنے ایجاب اور پیشکش کے لئے تین دن یا ہفتہ وغیرہ کی مدت بھی متعین کرسکتا ہے، چونکہ عقود میں شرعی شرطوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اس لئے شرط کی اجازت ہے، کیونکہ مدت کی شرط سے عقد کے مقصود اور جوہر میں کوئی خلل نہیں پڑتا ہے، بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ قبولیت کی تاخیر سے مرسل کو بچایا جاسکے۔ اعلان قبول اور موافقت کی کارروائی میں عرف عام کا اعتبار ہوگا، مثلاً عرف اگر یہ ہے کہ مکتوب الیہ اپنے قبول کے بارے میں جوابی خط سے مطلع کرے یا یہ کہ عرفاً جوابی پیغام مدت متعینہ میں ہونا چاہئے یا اس کے علاوہ کوئی ایسا طریقہ ہو جو انٹرنیٹ اور جدید ذرائع اتصال کے ذریعہ تعامل کرنے والوں کے عرف میں ہو تو اس کا اعتبار ہوگا، کہ اس سلسلہ میں عادات اور اعراف معتبرہ کو صحیح اور حکم سمجھا جاتا ہے۔

انٹرنیٹ پر تحریری پیغام بھیجنے والے فریقین کو اختیار:

اس اختیار کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کے مابین انٹرنیٹ پر جو تحریری پیغام جاتا ہے اس کو فسخ کرنے یا جاری کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ فقہ اسلامی میں خیار کے احکام اپنی جگہ میں معروف و مفصل ہیں، اور وہ اجمالی طور پر خیار مجلس، خیار شرط، خیار غبن، خیار تدلیس اور خیار عیب وغیرہ میں منقسم ہیں(۱۷)، یہ خیار مرسل یا کاتب (ایجاب کرنے والے) کو بھی حاصل ہے اور مرسل الیہ یا مکتوب الیہ (قبول کرنے والے) کو بھی، اس کی تفصیل یوں ہے:

انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری پیغام بھیجنے والے کا اختیار:

انٹرنیٹ سے پیغام بھیجنے والا ایجاب کرنے والا ہوتا ہے، اور اس کو جمہور فقہاء کے نزدیک اپنی پیشکش سے رجوع کا حق ہے جب تک مرسل الیہ اسے قبول نہ کرے، لیکن فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ اسے اپنی پیشکش اور ایجاب سے رجوع کا حق نہیں ہے، خواہ فریق ثانی یا مکتوب الیہ کے اتفاق سے پہلے ہی ہو۔ کیونکہ ایجاب کرنے والے نے قبول کرنے والے کے لئے

قبول وتملک یا رفض واعراض کا حق ثابت کیا ہے، اس لئے رجوع ایجاب کو باطل کرنے والا نہ ہوگا(۱۸)۔ یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ صیغہ ماضی سے ایجاب کی صورت میں یا معاملہ تبرعات سے متعلق ہو، ایجاب کرنے والے کے اختیار کی اور بھی تفصیلات ہیں، اس کی مزید تفصیل کے لئے فقہ مالکی کی کتابیں دیکھی جائیں۔

مکتوب الیہ یا تحریری خط پانے والے کا اختیار:

مکتوب الیہ انٹرنیٹ کے ذریعہ جو پیغام وصول کرتا ہے، جب تک مجلس قائم رہے وہ اس سے نہ اٹھے اور جب تک موجب یا مرسل قبول اور موافقت سے پہلے رجوع نہ کرے مکتوب الیہ کو رد وقبول کا حق ہوگا(۱۹)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیجے گئے پیغام کی تجدید:

قدیم فقہاء اور معاصر علماء دوسری مجلس میں ایجاب بالکتابہ کی تجدید سے متعلق مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں، ابن عابدین کے حاشیہ میں آیا ہے(۲۰):

شیخ الاسلام خواہرزادہ نے اپنی ''مبسوط'' میں لکھا ہے: خطاب اور تحریر یکساں ہیں سوائے ایک فرق کے، وہ یہ کہ اگر شخص حاضر ہو اور اس نے نکاح کے متعلق عورت کو خطاب کیا، اس نے مجلس خطاب میں جواب نہ دیا، دوسری مجلس میں جواب دیا تو نکاح صحیح نہ ہوگا، لیکن پیغام کی شکل میں جب عورت کو پیغام پہنچے، وہ خط کو پڑھ لے اور اسی مجلس میں قبول نہ کرے، لیکن دوسری مجلس میں گواہوں کی موجودگی میں قبول کرلے، اس کے کلام کو گواہ سن لیں اور خط کے مضمون کو بھی، تو نکاح صحیح ہوگا، کیونکہ غائب اسے پیغام دے گا تحریر کے ذریعہ، اور تحریر اپنی جگہ باقی ہے دوسری مجلس میں بھی، جیسے کہ حاضر کا خطاب دوسری مجلس میں دوبارہ ہوگیا ہو۔ اور حاضر ہونے کی صورت میں اسے کلام کے ذریعہ پیغام دے گا، جو دوسری مجلس میں باقی نہ رہے گا، ابن عابدین کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ بیع بھی اسی طرح ہو، اور یہ ہدایہ کے قول ظاہر کے خلاف ہے، اس پر غور کیجئے۔

دوسری مجلس میں تحریر کے ذریعہ ایجاب کی تجدید میں علماء معاصرین کی دو رائیں ہیں(۲۱):

پہلی رائے یہ ہے کہ دوسری مجلس میں ایجاب کی تحریراً تجدید نہ ہوگی، یہ رائے استاذ محمد ابوزہرہ اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ کی ہے۔

دوسری رائے شیخ علی الخفیف نے ہدایہ اور فتح القدیر کی رائے پر اپنے تبصرہ میں کہا ہے: میری رائے میں عقد بیع وغیرہ مالی عقود نکاح کے مقابلہ میں اس حکم کا بدرجہ اولیٰ مستحق ہیں، کہ عقد بیع وغیرہ میں ان چیزوں کی چھوٹ ہوتی ہے جن کی

عقد نکاح میں نہیں ہوتی، اسی بنیاد پر جو تحریراً ایجاب موصول ہوا ہے جب اسے پڑھے اور اول مجلس میں قبول نہ کرے اسے یہ حق ہونا چاہئے کہ دوسری مجلس میں پڑھے پھر قبول کرے، ہر بار پڑھنا ہی مجلس عقد ہوگی (۲۲)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ مرسلہ پیغام کی تجدید کی صورت یہ ہوگی کہ مرسل (ایجاب کرنے والا) انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری پیغام بھیجے اور اس میں پیشکش کرے، پھر قبول کرنے والا اس مجلس میں قبول کئے بغیر پڑھے، پھر دوسری مجلس میں پڑھے اور قبول کرے، کیا اس قبول سے بیع ہو جائے گی یا نہیں؟ ہماری رائے میں ہر بار پڑھنے کی مجلس میں عقد ہو جائے گا جیسا کہ شیخ علی خفیف کا کہنا ہے کہ مجلس عقد ہر بار پڑھنے کی مجلس ہوگی، کیونکہ انٹرنیٹ کے سرعت اتصال کے باعث تجدید ایجاب سے وہ تاخیر نہ ہوگی جس سے نقصان ہو، البتہ اس سے بہت زیادہ تاخیر ممکن ہوگی جس سے غالباً اور عرفاً مرسل (ایجاب کرنے والے) کو ضرر لاحق ہو۔

اسی طرح مالی صرفہ کم ہونے اور آسانی وسہولت کی وجہ سے انٹرنیٹ کے ذریعہ رابطہ اور بار بار رابطہ آج کا معمول بن چکا ہے۔ اس لئے بار بار ایجاب کے اعادہ میں کوئی حرج نہیں جب کہ مرسل کو کوئی ضرر نہ پہنچے، اور اس کا کوئی حق یا مصلحت فوت نہ ہو رہا ہو۔ انٹرنیٹ سے تحریری پیغام کی تجدید کی قبیل سے ہی یہ ہوگا کہ مرسل الیہ کو مثلاً فون یا قاصد کے ذریعہ پیغام بھیجے جانے کی یاد دہانی کرے اور اسے دوبارہ پڑھنے اور اس پر غور کر کے موافقت یا انکار کی گذارش کرے۔

فون کے ذریعہ بیع وشراء کرنا:

فون بھی جدید ذرائع اتصال میں سے ہے، وہ فوراً اور راست طور پر دو مخاطبوں کے بیچ گفتگو پہنچاتا ہے، اور فون پر بات کرنے والوں کے بیچ گرچہ بعد المشرقین ہو لیکن مکانی فاصلہ کے علاوہ فون کی بات چیت بھی راست گفتگو کے مثل ہی ہوتی ہے۔ ٹیلی فون کی موجودہ دور میں دو قسمیں ہیں: وہ فون جو صرف بات نقل کرتا ہے، یہ قسم سب سے قدیم اور دنیا بھر میں سب سے زیادہ پھیلی ہوئی ہے، اور دوسرا وہ فون جو آواز کے ساتھ تصویر بھی نقل کرتا ہے، یہی قسم جدید ہے اور دن بدن پھیلتی جارہی ہے، لہذا اگلی سطور میں ہم ان دونوں قسموں کے ذریعہ ہونے والے مالی معاملات پر بات کریں گے۔

آواز منتقل کرنے والے فون سے بیع وشراء:

صحیح اور صاف آواز فون منتقل کرے تو اس سے بیع وشراء کرنی جائز ہوگی، اس کا قیاس فقہاء کے اس قول پر ہے کہ دو دور رہنے والے افراد کے بیچ تعاقد جائز ہوگا اگر دونوں آواز دیں اور ایک فریق دوسرے کی آواز سن لے گرچہ ایک دوسرے کو نہ دیکھے (۲۳)۔ اور اسی طرح ایسے عاقدین کے بیچ جائز ہے جن کے درمیان پردہ اور آڑ ہو (۲۴)، دوری، عدم موجودگی، پردہ

اور ٹیلی فون وغیرہ کی وجہ سے عدم رویت عقد کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتی اور نہ فریقین کے بیچ رضامندی کے تحقق اور حصول ارادہ میں مانع ہوتی ہے، ٹیلی فون صرف نکلنے والی آواز کو دوسرے تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، ارادہ کے اظہار کا کوئی نیا آلہ نہیں ہے (۲۵)۔

اور معلوم ہے کہ عرف وعادت کا معاوضات ومعاملات میں اعتبار ہوتا ہے، اور افراد، کمپنیوں، مملکتوں اور اداروں کے بیچ ٹیلی فون سے گفتگو کا عام رواج ہے، اور اس کی بنیاد پر مالی حقوق والتزامات عرفاً مرتب ہوتے ہیں۔ اور کتاب وسنت کے نصوص یا دین کے ثوابت اور ضوابط شرعیہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جو عرف وعادت سے معارض ہو، بلکہ یہ عرف ان مقاصد شریعت کے مطابق ہے جو تعامل کو آسان بنانے، منافع کے حصول اور حقوق کو اصحاب حقوق تک پہنچانے سے متعلق ہیں، اور تدلیس، ظلم، غبن، غرر اور زیادتی وغیرہ مفسدات عقود کو روکتے ہیں۔

ٹیلیفون کے ذریعہ بیع وشراء میں مجلس عقد:

اس مسئلہ میں مجلس عقد ٹیلی فونی بات چیت میں ایجاب صادر ہونے سے قبول صادر ہونے تک ہوگی۔ اس حالت میں ایجاب کرنے والے یا قبول کرنے والے کے لئے رجوع کرنا درست نہ ہوگا گرچہ گفتگو چل ہی رہی ہو۔ یا گفتگو دونوں کی طرف سے یا ایک کی طرف سے اختیاری یا اضطراری طور پر منقطع ہو جائے تو اس حالت میں عقد لازم وملزم ہوگا۔ جتنے عرصہ بات ہوگی وہ مجلس عقد نہ سمجھا جائے گا بلکہ جتنی دیر میں ایجاب اور قبول صادر ہوا بس وہی عرصہ مجلس عقد میں شمار ہوگا، زائد وقت مجلس سے خارج ہوگا۔ اسے عقود فوریہ کی جتنی بھی قسمیں ہیں مثلاً دو پیدل چلنے والوں یا سواروں کے بیچ عقد پر قیاس کیا جائے گا جن میں قبول کرنے والے کے لئے خیار نہیں ہوتا، دو بیٹھے ہوئے افراد کے عقد کے برخلاف (۲۶)۔ بات چیت ٹوٹ جائے اور قبول کرنے والے کی طرف سے قبولیت کا صدور نہ ہوا ہو لیکن وہ عقد کرنا چاہتا ہو تو دوبارہ رابطہ کیا جا سکتا ہے، اس صورت میں وہ ایجاب کرنے والا ہوگا اور فریق ثانی کی قبولیت پر معاملہ موقوف رہے گا۔ یہ ان لوگوں کی رائے پر مبنی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ فریقین میں سے کوئی بھی فریق ایجاب کر سکتا ہے (۲۷)۔

اس رائے میں تھوڑا توسع اور ہو سکتا ہے کہ مجلس عقد پوری ٹیلی فونی گفتگو کو قرار دیا جائے جب تک وہ اسی معاملہ کے بارے میں ہو، اور جس میں ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہی ہو، کلام اسی موضوع پر ہو اور کوئی ایسا فصل نہ پایا جائے جو عقد سے انصراف سمجھا جائے (۲۸)، اور اسی طرح تھوڑا سا فصل مضر نہ ہوگا بس اعراض والی بات نہ ہو۔ کسے اعراض سمجھا جائے گا اور کسے عقد کی طرف توجہ اس کا مدار عرف پر ہوگا جیسا کہ فقہاء کے کلام سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے (۲۹)۔

ٹیلی فون کے ذریعہ بیع وشراء کی مجلس عقد کا خیار:

راجح یہ ہے کہ فون پر بیع کرنے والوں کے لئے خیار مجلس ہے، یہ خیار تفرق سے ختم ہوگا، اور اس صورت میں تفرق اقوال سے ہوگا جسموں سے نہیں۔ کیونکہ فون پر گفتگو کرنے والے باہم مکانی دوری کی وجہ سے فی الواقع متفرق ہیں۔ جمہور فقہاء نے بیع میں خیار کے جواز کو اختیار کیا ہے، اور اس سلسلہ میں حدیث "**البیعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه مالم یتفرقا، إلا بیع الخیار**" سے استدلال کیا ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے خلاف ہے، جنہوں نے خیار کو ساقط کردیا ہے، سوائے اس صورت کے کہ اس کی شرط لگی ہو، تفرق یہاں اقوال کا ہوگا، یعنی فون پر بیع کی مجلس عقد اس صورت میں ختم ہوجائے گی۔

آواز اور تصویر دونوں کو منتقل کرنے والے فون کے ذریعہ عقد بیع:

تعاقد کی یہ قسم جائز ومباح ہے جبکہ اتحاد مجلس ہو اور اعراض وانصراف پر دلالت والی کوئی چیز نہ پائی جائے، اس قسم کو اس معاملہ کی مثل سمجھا جائے گا جو دو ایسے دور رہنے والے افراد کے درمیان ہو جو ایک دوسرے کو دیکھتے بھی ہوں اور سنتے بھی ہوں، اور یہ جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس میں اتحاد مجلس، ایجاب اور قبول کے ساتھ ہونے اور اعراض وتفرق پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، اس میں یہ سہولت دی جائے گی کہ عقد سے متعلق چیز کو لانے کے لئے مجلس چھوڑ دے، اور مجلس عقد اس سلسلہ میں تین حالات میں سے کسی ایک حالت میں ختم ہوجائے گی (۳۰)۔

فون پر گفتگو ختم ہوجائے۔ دونوں کے بیچ گفتگو جاری رہنے کے باوجود اعراض عن العقد کی دلیل پائی جائے۔ متعاقدین ایک دوسرے کو مجلس چھوڑتا ہوا دیکھ لیں گرچہ دونوں کے بیچ گفتگو جاری ہو، اس سے مجلس کا وہ چھوڑنا مستثنی ہوگا جو معاملہ کی تیاری کے سلسلہ میں ہو۔

انٹرنیٹ اور فون وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کرنا:

انعقاد نکاح میں اصل یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے لئے لفظی صیغہ ہو، کیونکہ لفظ ہی کے ذریعہ عقد کرنے، نہ کرنے اور اس کے نتائج کو قبول کرلینے کے لئے عاقدین کے ارادہ کی بدرجہ اولی تعبیر ہوسکتی ہے، جمہور فقہاء یہی کہتے ہیں، نطق سے عاجز رہ جانے والے کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اس کا نکاح صاف تحریر سے ہوجائے گا، کیونکہ اس کے حق میں تحریر ناطق کے نطق کے قائم مقام ہوگی، یہی تمام جمہور کی متفقہ رائے ہے، ایسے ہی انعقاد نکاح میں اصل یہ ہے کہ طرفین مجلس عقد میں حاضر ہوں، اور یہی مقاصد نکاح، تحقیق تعارف، تعلقات کی مضبوطی اور حقوق کی حفاظت وتوثیق میں زیادہ اولی، انسب اور محتاط بات ہے۔

تحریر کے ذریعہ غائب کے عقد نکاح کا حکم:

وہ غائب جو قادر علی النطق ہو تحریر سے اس کے نکاح کے انعقاد کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ نکاح منعقد نہ ہوگا، اور نہ غائب کی تحریر سے صحیح ہوگا، یہ مالکیہ کا قول ہے(۳۱)، شافعیہ کا بھی قول صحیح یہی ہے(۳۲)، اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے(۳۳)، اس کی دلیلیں مختصراً یوں ہیں:

۱- تحریر نکاح کے کنایوں میں سے ایک کنایہ ہے جس میں نکاح کا بھی احتمال ہے دوسری چیز کا بھی، اور نکاح تو اس لفظ صریح سے منعقد ہوگا جس پر گواہی دی جا سکے۔

۲- عقد نکاح میں دوسرے عقود کی بنسبت زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے، اس لئے اس میں کتابت کے برخلاف تلفظ کے ذریعہ یہ احتیاط حاصل ہوگی۔

دوسرا قول: کتابت سے نکاح منعقد ہوگا اور صحیح ہوگا، یہ حنفیہ کا قول ہے(۳۴)، شافعیہ کا بھی ایک قول ہے(۳۵)، اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے(۳۶) اور اجمالاً اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شدید ضرورت کے وقت تحریر خطاب کے مثل ہوتی ہے، اور کاتب کی تحریر اس کی رضامندی کی تعبیر ہوتی ہے۔

قول راجح:

دوسرا قول ہی راجح ہے، یعنی عقد نکاح، غائب کی تحریر سے منعقد ہوگا اور صحیح ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ پیغام کے مضمون سے گواہ واقف ہو جائیں اور قبولیت کی شہادت دیں، کیونکہ شہادت صحت زواج کی شرط ہے، لہٰذا اس نکاح کی صحت کی شرط ایجاب وقبول کو سننا ہے، اور اگر صرف ایک ہی فریق کی بات سنی تو شرط حاصل نہ ہوگی، تاہم یہ ترجیح خلاف اولی اور خلاف انسب ہے، کہ اولی تو یہی ہے کہ ایک ہی زمان ومکان اور حال میں ایجاب وقبول کے دونوں فریق موجود ہوں، اس سے نکاح کے مقاصد، دواعی، مقدمات، قربت تعارف اور میل جول وغیرہ زیادہ مناسب اور مضبوط طریقہ پر حاصل ہوں گے، کہ لوگ بذات خود موجود ہوں گے دیکھیں گے، تباعد مکان میں صرف اپنے تصور وخیال سے موجود ہو سکیں گے کہ شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔ تاہم تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کا سہارا بعض حاجتوں اور ضرورتوں کا لحاظ کر کے لیا جاتا ہے، اس میں مناسب یہ ہے کہ ایجاب وقبول پر گواہی واقعۃً دی جائے بایں طور کہ ایجاب میں دو گواہ حاضر ہو کر گواہی دیں کہ فلاں نے ایجاب کیا ہے، اور قبول میں بھی دو گواہ حاضر ہوں اور نکاح کا تحریری پیغام بھیجنے پر قبول وموافقت کو وہ سنیں، اس صورت میں پیغام بھیجنے والا انکار نہیں کر سکتا کہ اس نے نہیں بھیجا یا بیچ میں کسی نے اچک کر تبدیلی کر دی وغیرہ۔

یہ رائے شافعیہ کی ہے جنہوں نے یہ اجازت دی ہے کہ ایجاب وقبول میں دو الگ الگ گواہ حاضر ہوں(۳۷)، ہم

سمجھتے ہیں کہ شافعیہ کی رائے زیادہ احتیاط والی ہے تا کہ مرسل کے انکار کی نفی کی جائے، اس لئے کہ پیغام کے مضمون پر گواہی دلوانے سے مرسل کے انکار کا احتمال ختم نہیں ہوتا، برخلاف اس کے کہ عرض اور ایجاب وقبول کے بیچ ہی گواہی دی جائے۔

تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کی مجلس:

یہ وہ مجلس ہوگی جس میں گواہ حاضر ہوں، پیغام کا مضمون سنایا جائے اور گواہوں کے سامنے مرسل الیہ کے قبول کا اعلان ہو۔ پیغام کا پہنچنا اور موجب الیہ کا اسے جاننا مجلس عقد نہ کہلائے گا، کیونکہ عقد نکاح گواہوں پر موقوف ہوتا ہے، اس بنیاد پر مرسل الیہ کے لئے اگر اس کے پاس خطاب پہنچا ہے، جائز ہے کہ وہ اس مجلس سے جس میں خطاب پہنچا ہے نکل کر جائے اور اپنے قبول وموافقت کے لئے گواہوں کو لے کر دوسری مجلس میں آئے (۳۸)۔

انٹرنیٹ اور فون وغیرہ پر عقد نکاح کا حکم:

عقد نکاح انٹرنیٹ پر ہونے کی صورت میں تحریر، آواز اور تصویر کے ذریعہ ہوگا، اور فون پر ہونے کی صورت میں تصویر اور آواز کے ذریعہ ہوگا، انٹرنیٹ پر تحریر کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے تحریری پیغام کمپیوٹر سے بھیجا جائے گا جو ریسیو کرنے والے کی اسکرین پر ظاہر ہوگا، یا تحریر شدہ کاغذ پر کمپیوٹر سے نکل آئے گا۔

بہرحال انٹرنیٹ میں تصویر اور آواز کی صورت یہ ہوگی کہ چیٹنگ کے کمرہ میں متخاطبین کے مابین راست گفتگو ہوگی، یا ویب سائٹ کے ذریعہ، جس میں آواز بھی نقل ہوتی ہے اور آواز کے ساتھ صورت بھی نقل ہوتی ہے، اس کے لئے جدید ٹیکنالوجی کا استعمال ہوتا ہے اور فون پر عقد کی صورت میں صورت اور آواز بھی آئے گی یا صرف آواز نقل ہوگی، راست گفتگو اور صورت وآواز کے لئے رابطہ کی معروف ٹیکنالوجی سے استفادہ کرنا ہوتا ہے۔

ملحوظ رہے کہ ان تمام اتصالات (انٹرنیٹ، فون، فیکس اور تار) کے درمیان مشترک یہ ہے کہ وہ دو غیر موجود دور رہنے والے لوگوں کے بیچ رابطہ کا کام کرتے ہیں، فون اور انٹرنیٹ سے براہ راست رابطہ کے ذریعہ یہ دونوں زمانا متحد بھی ہو سکتے ہیں اور انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ بالواسطہ تحریری پیغام بھیجنے کی صورت میں زمانا غیر متحد بھی، کیونکہ اس پیغام کو مرسل الیہ کچھ وقفہ کے بعد ہی جان سکتا ہے، اس بنیاد پر انٹرنیٹ اور فون وغیرہ کے ذریعہ تحریراً نکاح کے انعقاد کا معاملہ مشہور فقہی مسئلہ "انعقاد النکاح بین الغائبین بالکتابۃ" سے متعلق ہے، جسے حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، اور یہ شرط لگائی ہے کہ ایجاب کے مضمون پر اور موجب الیہ کے قبول کی اطلاع پر گواہی دلوائی جائے، تحریری پیغام نقل کرنے والے جدید وسائل اتصال، فیکس، ای میل، ٹیلکس اور تار پر بنیادی طور پر یہی حکم منطبق ہوگا، ایسے ہی یہ صورت وآواز کو راست طور پر نقل

کرنے والے وسائل اتصال پر بدرجہ اولی منطبق ہوگا، کیونکہ اس میں راست ہونے کا عنصر پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے مجلس عقد ایسی ہو جاتی ہے کہ گویا وہ حاضرین کی مجلس ہو، کیونکہ اسے سن بھی سکتے ہیں، دیکھ بھی سکتے ہیں، اس سے جعل سازی، مغالطہ اور انکار کا احتمال کمزور ہو جاتا ہے۔

بہوتی کی ''کشاف القناع'' میں اس سے مشابہ ایک مسئلہ آیا ہے، اور وہ یہ کہ کچھ لوگ ایک آدمی کے پاس جائیں اور اس سے کہیں کہ فلاں سے شادی کر دو، تو وہ کہے: میں نے ایک ہزار پر شادی کر دی، پھر وہ لوگ شوہر کے پاس جا کر خبر دیں، تو وہ کہے: ''میں نے قبول کیا''، تو اس صورت میں بہوتی نے فقہاء حنابلہ میں سے ابو طالب کا قول نقل کیا ہے کہ یہ نکاح صحیح ہوگا (۳۹)۔

انٹرنیٹ اور فون وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کی مجلس:

ان ذرائع اتصال سے عقد نکاح کی مجلس وہ ہوگی جس میں قبولیت کا اعلان ہوگا۔ اگر پیغام دینے والا شخص فیکس، ٹیلکس یا فون اور انٹرنیٹ سے اپنے چہرہ اور آواز کے ساتھ تحریری پیغام بھیجے اور مرسل الیہ سے کہے: میں آپ کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا ہوں، اور دوسرا کہے: میں اس سے اتفاق کرتا ہوں اور قبول کرتا ہوں، تو محض اس اعلان سے ہی نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ ایجاب وقبول پر گواہوں کو حاضر کرنا ضروری ہوگا۔

فیکس، تار، ٹیلکس اور ڈاک (خطوط) کے ذریعہ عقد بیع وشراء کرنا:

فیکس دور سے نقل کرنے والا آلہ ہے (۴۰) جو فون کی طرح سرعت رکھتا ہے، اور یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اصل وثیقہ و سرٹیفکیٹ کے مطابق اس کی کاپی کرے، فیکس کے ذریعہ بیع وشراء کا تعاقد ایسے شمار ہوگا جیسے دو غائب عاقدین کے بیچ تحریر کے ذریعہ تعاقد ہو، اس میں شرط یہ ہوگی کہ تحریر محفوظ وواضح ہو، اس میں دستخط اور مہر بھی ہو، اور اس کے علاوہ وہ ساری شرطیں ہوں گی جو عقد اور متعلقات عقد کے لئے لازم ہیں، معاصر علماء نے ڈاک، تار اور ٹیلکس وغیرہ کے ذریعہ عقد بیع پر گفتگو کی ہے اور اسے اس عقد کے مانند قرار دیا ہے جو غائب عاقدین کے مابین تحریر یا مراسلت کے ذریعہ انجام پاتا ہے، انہوں نے اس کی ساری تفصیلات اور نوعیت بھی بیان کی ہے، میں یہاں اس کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ عقد بیع وشراء کرنا:

ویڈیو کانفرنس ان لوگوں کے بیچ ملاقات کا نام ہے جو اس ویڈیو کے ذریعہ رابطہ کرتے ہیں، جو آواز اور شکل دونوں کو

نقل کرتا ہے، یہ ملاقات کبھی براہ راست ہوتی ہے جیسا کہ آواز اور شکل دونوں کو منتقل کرنے والے فون میں ہوتا ہے اور جیسا کہ انٹرنیٹ اور سٹلائٹ کے ذریعہ رابطہ ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ ملاقات براہ راست نہیں ہوتی جیسا کہ رکارڈ شدہ ویڈیو کیسٹ میں ہوتا ہے جسے بروقت نشر نہیں کیا جاتا، بلکہ ضرورت پڑنے پر کیا جاتا ہے، ذیل میں ہم ان عقد بیع وشراء کا حکم بیان کرتے ہیں۔

راست ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد بیع وشراء کا حکم:

اس قسم کے عقد میں عاقدین زماناً متحد اور مکاناً مختلف ہوتے ہیں، یعنی وہ ایک دوسرے کو دیکھتے، ہنستے اس کے ساتھ گفتگو کرتے اور اس کا کلام سنتے ہیں، اس قسم کا عقد تعاقد من المتباعدین کے حکم میں ہے، جس میں سے ایک شخص دوسرے کو سنتا اور دیکھتا ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یہ تعاقد صحیح ہوگا، المجموع میں آیا ہے:

"لو تناديا وهما متباعدان و تبايعا صح البيع بلا خلاف"(۴۱)۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے:

"ولوأقاما المجلس وسدلا بينهما ساترا أوبنيا بينهما حاجزا... فالخيار بحاله وإن طالت المدة" (۴۲)۔

لہذا جب فقہاء ایسے دو دور رہنے والے عاقدین کے معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں جن میں سے ایک دوسرے کو نہ دیکھتا ہو تو ایسے دو دور رہنے والوں کے مابین تعاقد تو بدرجہ اولی جائز ہوگا جن میں سے ایک دوسرے کو دیکھتا ہو، کیونکہ اس میں مشاہدہ اور رویت کا عنصر ہے، جس سے رضا بین العاقدین اور مؤکد ہو جاتی ہے، پہلے میں یہ عنصر نہیں، لہذا اس قسم کا معاملہ عدم اتحاد مکان اور دوری کے باوجود عقد مشروع اور تعامل مباح کے درجہ میں ہوگا، کیونکہ لوگوں کے مابین معاملات میں اساس یہ ہے کہ رضامندی ہو، ظلم، غبن اور دھوکہ اور مال الغیر کو باطل سے کھانا نہ پایا جائے، موجودہ زمانے کے رجحانات اور مطالبات اور لوگوں کی ضرورتوں و مصلحتوں اور ان کے معتبر عرف وعادت وغیرہ کا تقاضا یہی ہے کہ جواز کا حکم ہو، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ صحیح عادات واعراف کی رعایت کی جاتی ہے، المجموع میں آیا ہے کہ عرف کی طرف رجوع واجب ہے، اور جسے لوگ بیع سمجھتے ہیں وہ بیع ہوگی (۴۳)۔

راست ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد بیع کی مجلس اور اس میں خیار کا معاملہ:

اس سے قبل آواز اور شکل نقل کرنے والے فون اور انٹرنیٹ کے بارے میں جو کچھ مجلس عقد اور اس میں خیار کے سلسلہ میں کہا گیا ہے وہی یہاں کہا جائے گا، یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ جدید آلات اتصال ایک ہی جیسا کام انجام دیتے ہیں اور راست آواز وغیرہ کو نقل کرنے میں ایک جیسے ہیں۔

ریکارڈ شدہ ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد بیع وشراء کا حکم:

ریکارڈ شدہ ویڈیو کانفرنس میں آواز وشکل راست طریقہ پر نقل نہیں ہوتی، بلکہ ایجاب کرنے والے کی رائے اور پیشکش ریکارڈ ہوتی ہے، اور فریق ثانی کو اس کی رائے جاننے کے لئے دی جاتی ہے، الگ جگہوں کے علاوہ اس میں زمانی اختلاف بھی پایا جاتا ہے، حق یہ ہے کہ اس طرح کا معاملہ غائبین کے بیچ تحریر یا مراسلت کے ذریعہ عقد جیسا ہی سمجھا جائے، ساتھ ہی اس میں رؤیت اور مشاہدہ کا عنصر بھی ہے، اس لئے ان علماء کی رائے زیادہ راجح اور قوی ہے جو غائبین کے درمیان تحریر کے ذریعہ عقد کو مباح قرار دیتے ہیں، اسی طرح ویڈیو کیسٹ کو محفوظ رکھنا اور ضرورت کے وقت بسہولت حاصل کرنا بھی ممکن ہے، اس لئے کہ موجودہ مواصلاتی طریقہ سے معاملہ کرنا زیادہ اطمینان کا باعث بنتا ہے، بشرطیکہ ایجاب وقبول، عاقدین اور شیٔ معقود علیہ وغیرہ سے متعلق لازم تمام شرطیں پوری ہوں۔

مجلس عقد، اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس:

اصل یہ ہے کہ عقد حاضرین کے بیچ ہو اور الفاظ کے ذریعہ ہو، غائبین کے بیچ نہ ہو، اشارہ اور تحریر کے ذریعہ نہ ہو۔ حاضرین کے درمیان تعاقد کی صورت میں مجلس عقد تین عناصر سے بنتی ہے:

۱- مکان، ۲- وقت، ۳- عاقدین کے اجتماع وانصراف کی حالت۔

مجلس عقد زماناً ومکاناً اور حالاً متصل ایجاب وقبول کی تشکیل کرتی ہے، مطلب یہ کہ ایک ہی جگہ ایک وقت میں اور عاقدین کی باہمی رغبت سے ایجاب وقبول ہوتا ہے، جن میں اعراض یا فصل نہیں ہوتا ہے۔ تاہم کبھی مکان کا عنصر نہیں ہوتا، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب عقد غائبین کے درمیان ہو، بعض علماء اس عقد کی اجازت دیتے ہیں، جبکہ مجلس متحد ہو، اتحاد مجلس کا معنی مجلس واحد میں ایجاب وقبول کا ساتھ ہوتا ہے جو عقد کے منعقد ہونے اور اس کی صحت کی شرط ہے، اسی بنیاد پر فقہاء کہتے ہیں کہ مجلس عقد کا اتحاد عاقدین کی موجودگی وغیر موجودگی سے مختلف ہو جاتا ہے:

۱- عاقدین کی موجودگی میں مجلس عقد کا اتحاد:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی جگہ ایک وقت میں ہو، اس میں اعراض اور فصل نہ ہو۔

۲- عاقدین کی غیر موجودگی میں مجلس عقد کا اتحاد:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں ہو، اور اس صورت میں مجلس عقد اس شخص کے قبول کرنے کی

مجلس ہوگی جسے پیغام بھیجا گیا ہے یا خط بھیجا گیا ہے، اور اس میں عقد سے غیر متعلق کلام کے ذریعہ تھوڑی سی فصل درست ہے، جیسا کہ حطاب مالکی نے ذکر کیا ہے(۴۴)، شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ ایجاب وقبول کے بیچ سکوت کے ذریعہ فصل لمبا نہ ہو، چاہے بھول کر ہو یا انجانے میں، معتمد قول کے مطابق، ان کا کہنا ہے کہ جو گفتگو عقد کے تقاضوں، مصلحتوں اور مستحبات میں سے نہ ہو وہ تھوڑی بھی ہوگی تو نقصان دہ ہوگی(۴۵)۔

ایجاب سے قبول کے متصل ہونے میں یعنی اتحاد مجلس میں یہی مجلس معتبر ہوگی، لہذا جب ایجاب مخاطب کو موصول ہوتو یہ سمجھا جائے گا کہ ایجاب کرنے والا خود آیا اور اس نے ایجاب کیا، اور جب مجلس برخواست ہو جائے یا فریق ثانی کی طرف سے ایسی کوئی بات پائی جائے جو عرف میں قبولیت سے اعراض سمجھی جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا(۴۶)۔

قبول میں تراخی یا فوریت کا مسئلہ:

کیا ایجاب وقبول کے درمیان فصل اتحاد مجلس میں مخل مانا جائے گا یا نہیں؟ جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ فوریت قبول کی شرط نہیں ہے، ایجاب وقبول اگر ایک ہی مجلس میں ہو جائیں تو تراخی یعنی ایجاب وقبول میں فاصلہ مضر نہ ہوگا، اس لئے کہ قبول کرنے والے کو تامل اور غور کی ضرورت ہوگی، بہوتی نے لکھا ہے: "**وإن تراخى القبول عن الإيجاب صح ماداما فى المجلس**"(۴۷)۔

مجلس عقد کا اختلاف(۴۸):

اختلاف مجلس کا مطلب ہے اتحاد مجلس کا نہ ہونا، یعنی اسی مجلس عقد میں ایجاب وقبول کا ساتھ ساتھ نہ ہونا، بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اتحاد واتصال کی شرط نہیں ہوتی، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۱-عقد وصیت (جو مابعد موت مالک بناتا ہے)، وصیت کو موصی کی وفات کے بعد قبول کیا جاتا ہے۔

۲-عقد وصایۃ یا إیصاء: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنی وفات کے بعد اپنی نابالغ اولاد کے معاملات کا نگراں بنادے، اس عقد میں بھی قبولیت وفات کے بعد ہی ہوگی۔

۳-عقد وکالت: اس میں وکیل کے لئے مجلس عقد کے علاوہ میں قبول کرنا جائز ہے، اور موکل اسے باطل بھی کرسکتا ہے، کیونکہ وہ عقد غیر لازم ہے۔

حواشی:

۱- دیکھئے: الانترنیت، الشبکۃ الدولیۃ للمعلومات: حسین فاروق السید رص ۸۲، الانترنیت وآفاق البحث العلمی العربی: مفید الزیدی رص ۵۲، الوسائل

التعلیمیہ وتستجدات التکنولوجیا: جمال الشربان رص ۷۳۵، ۷۳۹۔

۲- دیکھئے: الانترنیت ومقاصد الشریعۃ واُصولہا وقواعدہا: نور الدین مختار الخادمی رص ۱۰۔

۳- الانترنیت ثروۃ الثقافۃ والتعلیم: أ،د، شذی سلمان الدرکزلی رص ۷۳، ۷۴۳، الانترنیت فی خدمۃ الإسلام: عبد المنعم حسن المہدی رص ۱۱، الانترنیت وسیلۃ واسلوب للتعلیم المفتوح داخل حجرۃ الدراسۃ من بعد: أ،د، نادی کمال عزیز رص ۸۹، ۹۰، الوسائل التعلیمیہ وتستجدات تکنولوجیا التعلیم: در جمال الشربان رص ۱۳۱، ۱۳۳۔

۴- انٹرنیٹ کے ذریعہ راست گفتگو کا طریقہ وہ ہے جو چیٹنگ روم وغیرہ میں ہوتا ہے، اور تحریری پیغامات کا باہمی تبادلہ ای میل کے معروف طریقہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

۵- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰ / ۲۰۹۔

۶- الہدایہ مع فتح القدیر ۵ / ۷۹۔

۷- حاشیۃ الدسوقی وبہامشہ الشرح الکبیر للدردیر ۳ / ۳۔

۸- حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۳، کچھ تصرف کے ساتھ۔

۹- مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی (جدہ) چھٹا اجلاس، شمارہ ۶: ۲ / ۱۲۶۷، ۱۲۶۸۔

۱۰- مجلۃ شئون اجتماعیۃ: شمارہ ۸، ۴، سن ۱۲، ص ۸۸، بحوالہ التوثیق بالکتابۃ: در عبد اللہ المشعل ۲ / ۶۵۸۔

۱۱- التوثیق بالکتابۃ......: در عبد اللہ المشعل ۲ / ۶۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱۲- الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳ / ۳۔

۱۳- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰ / ۲۱۷۔

۱۴- کشاف القناع ۳ / ۱۴۸۔

۱۵- دیکھئے: فیصلہ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ ۵۴ / ۳ / ۶، بدائع الصنائع ۶ / ۲۹۹۳۔

۱۶- فتح القدیر ۵ / ۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵ / ۱۳۸، کشاف القناع ۳ / ۱۴۸۔

۱۷- الملخص الفقہی: صالح الفوزان ۲ / ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱۸- مواہب الجلیل للحطاب ۳ / ۲۳۱، الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲ / ۱۷۵۔

۱۹- یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ نے خیار قبول کے لئے فوریت کی شرط لگائی ہے، مالکیہ نے تھوڑی تاخیر کی اجازت دی ہے جو اعراض کی دلیل نہ ہو، دیکھئے: فتح القدیر ۵ / ۷۸، ۷۹، المجموع ۹ / ۱۷۹، الفروق ۳ / ۱۷۲، ۱۷۳۔

۲۰- حاشیہ ابن عابدین ۴ / ۵۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲۱- دیکھئے: التوثیق بالکتابۃ فی الفقہ الاسلامی وتطبیقاتہ المعاصرۃ: عبد اللہ محمد ابراہیم المشعل ۲ / ۳۴۸۔

۲۲- احکام المعاملات المالیۃ: علی الخفیف ۱ / ۱۷۹، بحوالہ مرجع سابق۔

۲۳- المجموع ۹ / ۱۹۳، مغنی المحتاج للخطیب الشربینی ۲ / ۳۵۔

۲۴- المغنی ۳ / ۳۸۴۔

۲۵- حکم التعاقد عبر أجہزۃ الاتصال الحدیثۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ: در عبد الرزاق الہیتی رص ۱۸۔

۲۶- مرجع سابق رص ۲۵، ۲۶، ۳۰۔

۲۷- الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/ ۱۵۷۔

۲۸- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۲۴۳۔

۲۹- مرجع سابق۔

۳۰- حکم التعاقد عبر اجہزۃ الاتصال الحدیثۃ ص ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۳۱- مواہب للحطاب ۴/ ۲۱۹۔

۳۲- المجموع ۹/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

۳۳- کشاف القناع للبہوتی ۵/ ۳۹۔

۳۴- حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۲، بدائع الصنائع ۳/ ۳۳۰۔

۳۵- المجموع ۹/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

۳۶- الانصاف للمرداوی ۸/ ۵۰۔

۳۷- المجموع ۹/ ۱۷۸، حنفیہ کے یہاں یہ شرط نہیں کہ گواہ ایجاب کرنے والے کی طرف سے پیغام صادر ہونے کی مجلس میں بھی حاضر ہوں، ان کے نزدیک یہ کافی ہے کہ مجلس قبول میں وہ دونوں گواہ ایجاب کے مضمون کو سنیں اور اس پر گواہ بنیں۔ حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۲، ۱۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۳۳۰۔

۳۸- حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، چھٹا اجلاس، عدد سادس، جزء ثانی ص ۹۵۵، ۹۵۶۔

۳۹- کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

۴۰- تکنولوجیا المعلومات: ڈاکٹر عبدالرزاق یونس جمعہ، ص ۳۵، بحوالہ التوثیق بالکتابۃ: ڈاکٹر عبداللہ المشعل ۲/ ۷۴۔

۴۱- المجموع للنووی ۹/ ۱۹۳۔

۴۲- المغنی ۳/ ۴۸۴۔

۴۳- المجموع ۹/ ۱۹۳، نیز دیکھئے: المغنی ۳/ ۵۶۱، ۵۶۲۔

۴۴- مواہب الجلیل ۴/ ۲۳۱۔

۴۵- مغنی المحتاج ۲/ ۵-۶، اور حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۴۔

۴۶- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۲۱۸، اس میں مذاہب اربعہ کے متعدد فقہی مصادر کا حوالہ دیا گیا ہے۔

۴۷- کشاف القناع ۳/ ۱۳۸، ۱۳۷۔

۴۸- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۲۱۸، نیز مجمع الفقہ الاسلامی کے فیصلے۔

جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
(المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد)

شریعت میں انسان کو جن احکام کا مکلف کیا گیا ہے، وہ دو طرح کے ہیں: عبادات اور عادات، عبادات سے وہ افعال مراد ہیں جو براہ راست بندہ اور خدا کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں، جیسے نماز، روزہ، حج، زکاۃ، قربانی وغیرہ، اور عادات وہ افعال ہیں جو ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ کیا رویہ ہونا چاہئے؟ خواہ ملک کے ایک شہری کا دوسرے شہری کے ساتھ، یا فرد کا حکومت یا حکومت کا فرد کے ساتھ، اس کو واضح کرتے ہوں، عبادات کی بنیاد نصوص پر ہے اور اس کی کیفیت شارع کی ہدایت ورہنمائی کے بغیر نہیں جانی جا سکتی، چنانچہ احکام سے متعلق نصوص کا مناسب حصہ ہمیں حدیث میں ملتا ہے اور احادیث احکام میں کم وبیش تین چوتھائی حصہ عبادات ہی سے متعلق ہے، اسی لئے عبادت کے باب میں اپنی طرف سے کمی اور اضافہ کی گنجائش نہیں بلکہ ایسا کرنا بدعت ہے، اور اصل ان احکام میں حظر وممانعت ہے، جب تک کہ اباحت وجواز پر کوئی دلیل فراہم نہ ہو جائے، معاملات کی بنیاد مصالح پر ہے، جو بات معاملہ کرنے والوں کے مفاد میں ہو اور جن امور سے کسی مصلحت کی تکمیل ہوتی ہو وہ جائز ہے، سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کے خلاف آجائے، اس لئے معاملات کے باب میں توسع ہے اور اصل ان میں جواز واباحت ہے۔

معاملات میں کچھ اصول وقیود شریعت نے متعین کردیئے ہیں، ان کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو طریقۂ کار بھی اختیار کیا جائے درست ہے، اس سلسلہ میں بنیادی طور پر چند باتوں سے منع کیا گیا ہے، ربا، قمار، ایسی چیز کی خرید وفروخت جو شریعت کی نظر میں مال اور قابل قیمت نہیں ہے، عقد میں کسی بھی پہلو سے دھوکہ اور معاملہ کی ایسی صورتیں جو اپنے ابہام واجمال کی وجہ سے آئندہ فریقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہیں، اور بنیادی طور پر ایک بات کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور وہ ہے طرفین کی طرف سے رضامندی کا اظہار، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم**" (۱)۔

''تراضی'' قلب کا فعل ہے اور ایک انسان دوسرے انسان کے بارے میں اس بات سے واقف نہیں ہوسکتا کہ اس معاملہ میں اس کی رضا کیا ہے؟ اس لئے اس سے آگاہ ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں: الفاظ سے رضامندی کا اظہار ہو یا عمل سے، شارع نے اظہار تراضی کے لئے کوئی خاص کیفیت یا طریقہ متعین نہیں کیا ہے، فقہاء نے عقود و معاملات کی اہمیت کے اعتبار سے کیفیت مقرر کی ہے، نکاح کا معاملہ چونکہ عصمت انسانی سے متعلق ہے اور اس پہلو سے اس کی خاص اہمیت ہے، اس لئے اس میں الفاظ و کلمات سے رضامندی کا اظہار ضروری ہے، جسے اصطلاح میں ''ایجاب و قبول'' کہا جاتا ہے، اور مالی معاملات میں کسی اور مناسب و معروف عمل کے ذریعہ بھی رضامندی کا اظہار کیا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک ہر طرح کی اشیاء کی خرید و فروخت اور بعض فقہاء کے نزدیک معمولی اشیاء کی خرید و فروخت ''تعاطی'' کے ذریعہ بھی انجام پاسکتی ہے۔

پھر الفاظ و کلمات کے ذریعہ رضامندی کے اظہار کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک قول کے ذریعہ، اور یہی طریقہ اکثر معاملات میں مروج ہے، دوسرے تحریر و کتابت کے ذریعہ، قول کے ذریعہ معاملات کو طے کرنا تو خود رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے اور ہمیشہ سے اس کا توارث و تعامل رہا ہے، تحریر و کتاب کے ذریعہ عقد کا ثبوت بھی حدیث میں موجود ہے۔

اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ بعض اقوام کو دعوت اسلام دینے کے لئے آپ ﷺ نے تحریر و کتابت ہی کا طریقہ اختیار فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ نبی کی طرف سے فریضۂ نبوت کی ادائیگی اور تبلیغ رسالت سے بڑھ کر اہم اور کیا امر ہوسکتا ہے، جب اس کے لئے تحریری ذریعہ کو اختیار کرنا کافی ہے تو دوسرے امور میں یہ کیوں کر کافی نہ ہوگا؟ کتابت و تحریر اور ''قلم'' کی کوئی خاص ہیئت شریعت کی طرف سے متعین نہیں، اسلام دنیا میں جس وقت آیا اس وقت لکڑی کا قلم اور ہڈیوں، جھلیوں اور پتھروں کا ''صفحہ'' اظہار کا ذریعہ تھا، اب اس قلم نے ترقی کر کے کمپیوٹر کی صورت اختیار کی ہے، اور مستقبل میں نہ جانے اور کیا کیا صورتیں صفحۂ ہستی پر جلوہ فرما ہوں، صدیوں پہلے ترسیل و ابلاغ کا ذریعہ صرف انسانی فرستادہ تھا اور اب انٹرنیٹ کی صورت میں ایک ایسا فرستادہ انسان کے قابو میں ہے جو لمحوں میں مشرق سے مغرب تک ہمارا پیغام پہنچا سکتا ہے۔

پس حاصل یہ ہے کہ:

(۱) خرید و فروخت معاملات و عادات کے قبیل سے ہے، جس میں اصل اباحت و جواز اور مصلحت کی رعایت ہے، جب تک کوئی بات شریعت کے خلاف نہ ہو۔

(۲) عبادات میں مقصد اور طریقۂ کار دونوں شارع کی طرف سے متعین ہوتا ہے، جس میں کسی کمی اور اضافہ کی گنجائش نہیں ہوتی، معاملات میں مقاصد متعین ہیں، طریقہ کار متعین نہیں۔

(۳) معاملات میں بنیادی اہمیت ''تراضی طرفین'' کی ہے، جس کا اظہار زبان سے بھی ہوسکتا ہے، قلم سے بھی اور کسی اور مناسب و مروج فعل سے بھی۔

(۴) کمپیوٹر تحریر کے حکم میں ہے اور انٹرنیٹ، سادہ فون یا ویڈیو فون تحریر و آواز کی ترسیل و ابلاغ کا ایک ذریعہ و وسیلہ ہے۔

ان تمہیدات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات دیئے جاتے ہیں:

مجلس کی تعریف اور مجلس کے اتحاد و اختلاف سے مراد:

''جلوس'' کے معنی بیٹھنے کے ہیں، ''مجلس'' اسی سے اسم ظرف ہے، جس کے معنی بیٹھنے کی جگہ کے بھی ہوسکتے ہیں اور بیٹھنے کے وقت کے بھی، عام طور پر معاملات کے طے کرنے کے لئے گفت و شنید اور تبادلۂ خیال کی بیٹھک ہوا کرتی ہے، اس لئے کسی معاملہ کے وجود میں لانے کے لئے تبادلہ خیال کی صورت کو فقہاء ''مجلس'' سے تعبیر کرنے لگے، عقود کے علاوہ عبادات میں بھی بعض مسائل سجدہ، تلاوت وغیرہ کے احکام ''مجلس'' سے متعلق ہیں، مجلس چونکہ ایک معروف و مروج لفظ ہے، اس لئے عام طور پر فقہاء کے یہاں اس کی تعریف نہیں ملتی، موجودہ دور کے اہل علم نے مجلس کی اصطلاحی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے، غالباً مجلس کی باضابطہ تعریف سب سے پہلے ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' کے فاضل مرتبین نے کی ہے:

"مجلس البيع هو الاجتماع الواقع لعقد البيع" (۲) (مجلس بیع وہ اجتماع ہے جو عقد بیع کے لئے منعقد ہو)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: "مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد وبعبارة أخرى اتحاد الكلام في موضوع التعاقد" (۳) (مجلس عقد فریقین کی وہ حالت ہے جس میں وہ معاملات کے سلسلہ میں مشغول ہوتے ہیں، دوسرے الفاظ میں معاملات کے موضوع پر گفتگو میں اتحاد کا نام مجلس عقد ہے)۔

فقہاء کی ۔۔ وو قیود اور مجلس سے متعلق احکام کو سامنے رکھتے ہوئے ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری نے اس کو مزید واضح کیا ہے: "مجلس العقد هو المكان الذي يوجد فيه المتعاقدان ويبدأ من وقت صدور الإيجاب ويبقى مادام المتعاقدان منصرفين إلى التعاقد ولم يبدأ إعراض من أي منهما" (۴) (مجلس عقد وہ جگہ ہے جس میں فریقین پائے جاتے ہیں اور یہ ایجاب کے صادر ہونے سے شروع ہوتی ہے اور اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک فریقین معاملات میں منہمک ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی کی طرف سے اعراض ظاہر نہیں ہوتا ہے)۔

ان تعبیرات میں گہرائی کے ساتھ غور کیا جائے تو سنہوری نے مجلس کی تعریف میں مکان کی قید کو ملحوظ رکھا ہے، مجلۃ الاحکام میں ''اجتماع عاقدین'' کو مجلس کا مصداق قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ ایک ہی مکان میں اجتماع

عاقدین ضروری ہے یا اختلاف مکان کے باوجود بھی اجتاعی کا تحقق ہوسکتا ہے؟ لیکن غالب گمان یہی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی "اجتماع مکان" ہی مراد ہوگا، کیونکہ اس زمانہ میں اتحاد مکان کے بغیر اجتماع کا شاید تصور بھی نہیں تھا، ڈاکٹر زحیلی کی تعریف میں "مجلس" اس حالت وکیفیت کو قرار دیا گیا ہے، جس میں فریقین ایجاب وقبول میں مشغول ہوں، گویا "اتحاد مکان" کا نام مجلس نہیں بلکہ مجلس سے مراد عقد کی بابت اتحاد کلام ہے۔

یہ تعریف زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، کیونکہ:

(الف) کتاب وسنت میں کہیں عقود کے لئے مکان کے ایک ہونے کی شرط مذکور نہیں۔

(ب) عقد میں بنیادی اہمیت فریقین کی جانب سے رضامندی کی ہے اور یہ تراضی طرفین فی نفسہ مجلس کے متعدد ہونے سے متعلق نہیں۔

(ج) فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات ملتی ہیں جن میں ایک گونہ اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول کو درست مانا گیا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء متقدمین کے یہاں مجلس کی حقیقت میں اتحاد مکان کا تصور پایا جاتا ہے، لیکن یہ اس لئے ہے کہ اس عہد میں مشافہۃً ایک ہی وقت میں ایجاب وقبول کی اس کے سوا کوئی اور صورت ممکن نہ تھی، اس لئے یہ تعبیر حکایت واقعہ کے درجہ میں ہے۔

مجلس کا اختلاف واتحاد:

ایجاب وقبول کے ایک ہی مجلس میں مکمل ہونے کی شرط کا اصل مقصد عاقدین کے کلام میں اتصال وارتباط ہے، اصل تو یہ ہے کہ ایجاب وقبول میں حقیقی اتصال ہو، یعنی جوں ہی ایجاب کیا جائے دوسرے فریق کی طرف سے قبول کا اظہار ہو جائے، لیکن اس میں حرج اور تنگی ہے، اس لئے فقہاء کی رائے ہے کہ جب تک دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسا فعل صادر نہ ہو جو اس کے اعراض کو بتاتا ہو اس وقت تک قبول کو ایجاب سے متصل اور مربوط سمجھا جائے گا، گویا یہ قبول حکماً ایجاب سے متصل ہے، اعراض وگریز کا اظہار کبھی تو جگہ کی تبدیلی سے ہوتا ہے اور کبھی اس طرح کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب کے بعد دوسرا فریق جس فعل میں مشغول تھا، اس کو چھوڑ کر کسی اور فعل میں مشغول ہو جائے: "حتی لو اوجب احدهما البيع فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل آخر يوجب اختلاف المجلس ثم لو قبل لا ينعقد" (۵) (یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک بیع کا ایجاب کرے اور دوسرا قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو جائے جو اختلاف مجلس کا باعث ہو پھر قبول کرے تو بیع منعقد نہ ہوگی)۔

کیونکہ اگر دوسرے فریق کی طرف سے "اعراض" کے باوجود ایجاب باقی رہتا اور دوسرے فریق کے لئے قبول کی گنجائش ختم نہ ہوتی تو اس سے بڑی دشواری پیدا ہو جاتی اور فریق اول کو عرصہ تک فریق ثانی کے رویہ کا انتظار کرنا پڑتا، اور جب تک وہ صراحۃً انکار نہ کر دیتا وہ کہیں اور معاملہ طے نہیں کر پاتا۔

پس مجلس کے اتحاد سے مراد قبول کا ایجاب سے مربوط ہونا اور اختلاف سے مراد قبول کا ایجاب سے مربوط نہ ہونا ہے، اور اس ارتباط کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: اول یہ کہ ایجاب وقبول کا زمانہ ایک ہی ہو، دوسرے ایجاب کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسی بات صادر نہ ہو جو اس کے گریز کو بتاتی ہو، چنانچہ فقہاء نے اتحاد مجلس کے لئے "ایجاب وقبول کے ارتباط" کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس ارتباط کے لئے اتحاد زمان کو شرط ٹھہرایا ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

"لو اختلف المجلس لم ينعقد فلو اوجب أحدهما فقام الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب لأن شرط الارتباط هو اتحاد الزمان" (۶) (اگر مجلس مختلف ہو جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، تو اگر ان میں سے ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو ایجاب باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ ارتباط کی شرط زمانہ کا اتحاد ہے)۔

ابن نجیم کے یہاں یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد ایجاب وقبول کی مجلس کا اتحاد ہے، نہ کہ متعاقدین کی مجلس کا اتحاد، چنانچہ فرماتے ہیں: **"اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين: وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا لأطرافه تيسيرا على العاقدين"** (۷) (اتحاد مجلس اس وقت ہوگا جب فریقین موجود ہوں اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو، بایں طور کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو، نہ کہ فریقین کی، اس لئے کہ ارتباط کی شرط اتحاد زمانہ ہے، لہٰذا فریقین کی سہولت کے لئے مجلس کو اس کے تمام پہلوؤں کا جامع قرار دیا گیا)۔

ابن نجیم نے تو یہ بات عقد بالرسالہ اور عقد بالکتابہ وغیرہ کے پس منظر میں کہی ہوگی، لیکن انٹرنیٹ وغیرہ کے مسئلہ میں بھی ہم اس اصول سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ متعاقدین کی مجلس کا متحد ہونا ضروری نہیں، ایجاب وقبول میں اتحاد ضروری ہے۔

نیز معاملات کے انعقاد کی کیفیت کے سلسلہ میں فقہاء کی ذکر کی ہوئی جزئیات کو جمع کیا جائے تو متعدد مواقع پر اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول میں زمانہ کی وحدت کی وجہ سے ایجاب وقبول کو ایک ہی مجلس میں مانا گیا ہے۔

(الف) "وعلى اشتراط اتحاد المجلس ما إذا تبايعا وهما يمشيان أو يسيران لو كانا على

دابة واحدة فأجاب علی فور کلامه متصلا جاز، وفي الخلاصة عن النوازل: إذا أجاب بعد ما مشی خطوة أو خطوتين جاز، ولا شک أنهما إذا کانا يمشيان مشيناً مثلا لايقع الإيجاب إلا في مکان آخر بلا شبهة" (۸) (اتحادِ مجلس ہی کی شرط پر وہ مسئلہ متفرع ہے جب فریقین پیدل چل رہے ہوں یا وہ دونوں ایک ہی سواری پر چل رہے ہوں تو اگر اس کے کلام کے فوراً بعد متصلا ایجاب کرے تو جائز ہے۔ اور خلاصہ میں نوازل کے حوالہ سے ہے کہ اگر ایک قدم یا دو قدم چلنے کے بعد ایجاب کرے تو جائز ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ دونوں مثلاً کچھ چلیں تو بلاشبہ ایجاب دوسری ہی جگہ میں واقع ہوگا)۔

(ب) "رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منک بکذا فقال: اشتريت، صح إذا کان کل منهما يری صاحبه ولا يلتبس الکلام للبعد" (۹) (ایک شخص جو گھر میں ہو چھت پر موجود شخص سے کہے کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا اور وہ کہے: میں نے خریدا تو بیع صحیح ہے بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو دیکھ رہا ہو اور دوری کی وجہ سے کلام میں التباس نہ پیدا ہو رہا ہو)۔

(ج) "ولو تعاقد البيع وبينهما النهر المزدحصائي يصح البيع" (۱۰) (اگر وہ دونوں بیع کا معاملہ کریں اور ان دونوں کے درمیان نہر مزدحصائی ہو تو بیع صحیح ہوگی)۔

اس طرح کی متعدد جزئیات نقل کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم رقمطراز ہیں:

"وقد تقرر رأيي في أمثال هذه الصورة علی أنه إن کان البعد بحال يوجب التباس ما يقول کل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا" (۱۱) (اس طرح کی مثالوں میں میری رائے یہ طے پائی ہے کہ اگر دوری ایسی ہو جو فریقین میں سے ہر ایک کے کلام میں التباس پیدا ہونے کا موجب ہو تو بیع ممنوع ہوگی، ورنہ درست ہوگی)۔

غرض کہ اتحادِ مجلس کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کا زمانہ ایک ہو، خواہ اس طرح کہ عاقدین ایک ہی جگہ ہوں یا وہ الگ الگ مقامات پر ہوں لیکن کوئی اور ذریعہ ان کے ایجاب وقبول کو مربوط کردے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت:

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

اول: یہ کہ عاقدین بہ یک وقت انٹرنیٹ پر موجود ہوں اور ایک فریق دوسرے فریق کو مخاطب کرکے کہے کہ میں نے فلاں شئی تمہارے ہاتھ فروخت کی اور دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا، اس صورت میں بیع منعقد ہو جائے گی اور سمجھا جائے گا کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہوا ہے، کیونکہ زمانہ ایک ہے اور ایجاب وقبول کا صیغہ مکمل ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ ایک شخص نے انٹرنیٹ پر کسی شخص کو خطاب کرتے ہوئے ایجاب کیا، لیکن مخاطب اس وقت انٹرنیٹ پر موجود نہیں تھا، بعد میں جب اس نے انٹرنیٹ کھولا تو اسے یہ پیغام دستیاب ہوا تو یہ صورت عقد بالکتابہ کی ہے، اگر یہ تحریر پڑھنے کے بعد دوسرا فریق اسی وقت قبول کرلے تو بیع منعقد ہوجائے گی، فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں چونکہ ایجاب سے متصل قبول پایا گیا ہے، اس لئے ایجاب کرنے والے کے لئے اپنے ایجاب سے رجوع کی گنجائش نہیں رہی اور دوسری صورت میں جب تک دوسرا فریق انٹرنیٹ آن نہ کرے اور اس پیغام کو نہ پڑھے، ایجاب مکمل نہیں ہوا ہے، اس لئے دوسرے فریق کی طرف سے قبولیت کا پیغام انٹرنیٹ پر آنے تک اسے اپنے ایجاب سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

تحریر کے ذریعہ بیع کے سلسلہ میں علامہ کاسانی رقمطراز ہیں:

"وأما الكتابة فهي أن يكتب الرجل إلى الرجل أما بعد: فقد بعت عبدي فلانا منک بكذا فبلغه الكتاب فقال في مجلسه اشتريت لأن خطاب الغائب كتابه فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس ولو كتب شطر العقد ثم رجع صح رجوعه لأن الكتاب لا يكون فوق الخطاب ولو خاطب ثم رجع قبل قبول الآخر صح رجوعه فههنا أولى" (١٢) (جہاں تک تحریر کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ ایک شخص ایک شخص کو لکھے: میں نے اپنا فلاں غلام تم سے اتنے میں فروخت کیا، یہ تحریر اس شخص تک پہنچ جائے اور وہ اپنی مجلس میں کہے: میں نے خریدا، اس لئے کہ غیر موجود کو مخاطب کرنا کتابت ہے، گویا وہ خود موجود ہوا اور اس نے ایجاب کے ذریعہ خطاب کیا اور دوسرے نے مجلس میں قبول کیا۔ اور اگر عقد کا ایک جز تحریر کرے اور رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ تحریر خطاب سے بڑھ کر نہیں ہے، اور اگر خطاب کرے پھر دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوتا ہے تو یہاں رجوع کرنا بدرجہ اولی صحیح ہوگا)۔

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے صراحۃً ٹیلی فون یا اس کے مماثل ذریعہ مواصلت سے ایجاب کو معتبر مانا ہے: "وكذالک الحال إذا صدر الإيجاب من شخص إلى آخر بطريق التليفون أو بأي طريق مماثل" (١٣) (یہی حکم اس وقت ہوگا جب ایجاب ایک شخص کی طرف سے ٹیلیفون یا اسی جیسے کسی طریقہ سے صادر ہوکر دوسرے تک پہنچے)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

بہ مقابلہ دوسرے عقود و معاملات کے نکاح کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، چنانچہ عام معاملات میں تو اصل اباحت ہے: "الأصل في الأشياء الإباحة" لیکن عصمت انسانی کے معاملہ میں ممانعت اصل ہے: "الأصل في الأبضاع

التحريم"، اس لئے نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جہاں ایجاب وقبول کا اتصال ضروری ہے، وہیں گواہان کی موجودگی بھی ضروری ہے اور شہادت کی یہ شرط نص سے ثابت ہے: "عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له" (۱۴) (حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نکاح درست نہیں ہے مگر ولی اور دو عادل گواہوں کے ذریعہ اور جو نکاح اس کے علاوہ کسی طریقہ پر ہوگا وہ باطل ہے، تو اگر لوگ آپس میں اختلاف کریں تو حاکم وقت اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔

اور گو یہ نص خبر واحد ہے، لیکن چونکہ شرط شہادت پر فقہاء (۱۵) کا اجماع ہے (۱۶)، اس لئے یہ قطع ویقین کا فائدہ دیتی ہے، اور شاہد کہتے ہی ہیں اس کو جو مجلس نکاح میں خود بجسد وحاضر ہو، عاقدین کے کلام کو سن سکتا ہو، تا کہ بوقت ضرورت گواہی دے سکے: "ولا يصح النكاح ما لم يسمع كل واحد من العاقدين كلام صاحبه ويسمع الشاهدان كلامهما معا" (۱۷) (اور نکاح درست نہیں ہوگا جب تک کہ فریقین میں سے ہر ایک اپنے مقابل کے کلام کو نہ سنے اور جب تک دونوں گواہ ان دونوں کے کلام کو ایک ساتھ نہ سنیں)۔

اور بہتر ہے کہ دیکھ بھی سکتا ہو، اس لئے کہ بعض فقہاء کے یہاں تو شہادت اعمی سے نکاح ہی منعقد نہیں ہو (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۶۷)، نیز مجرد انٹرنیٹ کے ذریعہ ایجاب وقبول میں التباس کا بھی اندیشہ ہے کہ کوئی اور شخص کسی اور شخص کی طرف سے ایجاب وقبول کردے اور گواہان اسی کو درست سمجھ کر ایجاب وقبول کی شہادت دے دیں، اس طرح کا اندیشہ گو بیع میں بھی ہے، لیکن ایک تو بیع عقد مالی ہے اور نکاح عقد علی النفس اور دونوں میں جو فرق ہے وہ محتاج اظہار نہیں، دوسرے انٹرنیٹ میں بائع اپنا سامان کمپنی کے واسطے سے ارسال کرتا ہے اور اس کی بنیاد پر بینک وغیرہ کے ذریعہ رقم خریدار کے کھاتہ سے بائع کو منتقل ہوتی ہے، اس لئے اس میں دھوکہ کا امکان کم ہے اور ہو تو اس کی تلافی ممکن ہے، نکاح کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے عقد نکاح میں براہ راست انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول معتبر نہیں، البتہ نکاح بالکتابہ کے طریقہ پر انٹرنیٹ کی مدد سے نکاح کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص انٹرنیٹ پر دوسرے فریق کو یا کسی تیسرے شخص کو اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بنادے اور وہ بہ حیثیت وکیل اس کا نکاح کردے یا انٹرنیٹ پر ایک فریق نکاح کا پیغام لکھ دے، دوسرا فریق گواہان کے سامنے اسے سنائے اور پھر اپنی طرف سے قبول کرے، ایسی صورت میں وکالۃً یا رسالۃً ایجاب اور اصالۃً قبول دونوں گواہان کے سامنے ہوگا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء نے کتابۃً یا رسالۃً نکاح کی صورت تحریر فرمائی ہے: "ولو أرسل إليها رسولا أو كتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتابة جاز ذلك باتحاد المجلس من حيث المعنى لأن كلام الرسول كلام المرسل لأنه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتابة

بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل و كلام الكاتب معنىً وإن لم يسمعا كلاما" (۱۸)(اور اگر مرد عورت کے پاس کوئی قاصد بھیجے یا اس سلسلے میں اس کے نام کوئی تحریر لکھے اور وہ عورت دو ایسے گواہوں کی موجودگی میں اسے قبول کرلے جنہوں نے قاصد کے کلام اور تحریر کے پڑھنے کو سنا ہو تو یہ نکاح اس لئے درست ہو جائے گا کہ معناً اتحادِ مجلس پایا گیا، اس لئے کہ قاصد کا کلام بھیجنے والے کا کلام ہے، کیونکہ قاصد بھیجنے والے ہی کی عبارت نقل کرتا ہے، اسی طرح تحریر بھی لکھنے والے کی طرف سے خطاب کے درجہ میں ہے تو قاصد کے قول کو سننا اور تحریر کو پڑھنا معناً بھیجنے والے کے قول اور لکھنے والے کے کلام کو سننا ہے اگرچہ ان دونوں نے کوئی کلام نہیں سنایا)۔

اس طرح فقہاء نے جو بات کہی ہے کہ ایجاب وقبول کا سننا نکاح کے درست ہونے کے لئے شرط ہے، "لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (۱۹)(اس لئے کہ دونوں اجزاء کا سننا نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے) وہ پوری ہو جاتی ہے، یہ تفصیل حنفیہ کے مسلک پر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "کتابت" کنایہ کے درجہ میں ہے اور نکاح کے منعقد ہونے کے لئے صریح تعبیر ضروری ہے، کنایہ کافی نہیں، اس لئے ان کے نزدیک تحریر یا انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوسکتا: "وقال المالكية والشافعية والحنابلة لا ينعقد الزواج بكتابة في غيبة أو حضور" (۲۰)(مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر موجودگی یا موجودگی کی صورت میں تحریر سے نکاح منعقد نہیں ہوگا)۔

تیسرے شخص کی طرف سے خفیہ معلومات کا حصول:

اگر انٹرنیٹ پر خریدار اور بیچنے والے نے ایسے نظام کا استعمال کیا ہے جس سے کوئی تیسرا شخص واقف نہ ہو سکے تو اس سے ظاہر ہے کہ وہ اس معاملہ کی تفصیلات کو مخفی رکھنا چاہتا ہے اور ہر شخص کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے نجی امور و معاملات کو پوشیدہ اور محفوظ رکھے، اس لئے کسی تیسرے شخص کا اس راز کو چرانا درست نہیں، رسول اللہ ﷺ نے کسی کے گھر میں جھانکنے سے منع فرمایا ہے، بلکہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ کسی کے گھر میں جھانکا جائے اور کنکری پھینکے اور اس جھانکنے والے کی آنکھ پھوٹ جائے تو اس پر کوئی تاوان واجب نہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقأوا عينه" (۲۱)(اگر کوئی لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے تو گھر والوں کے لئے جائز ہے کہ اس کی آنکھیں پھوڑ دیں)۔

اس لئے انٹرنیٹ کے خفیہ سسٹم سے خرید و فروخت کے راز کو حاصل کرنا جائز نہیں اور خیانت کی قبیل سے ہے۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت:

جب انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے ایجاب وقبول ایک ہی وقت میں ممکن ہے، تو ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ بدرجہ اولی خرید وفروخت منعقد ہوگی، کیونکہ انٹرنیٹ میں بہرحال التباس واشتباہ کا امکان ہے، ویڈیو کانفرنس میں اشتباہ کا پہلو نہیں یا بہت کم ہے، ہاں خود ویڈیو گرافی کا مسئلہ محل نظر ہے کہ آیا شرعاً یہ صورت گری کے دائرہ میں آتا ہے یا نہیں؟

فون کے ذریعہ خرید وفروخت:

تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کو فقہاء نے درست قرار دیا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے: "**یکون بالکتابة من الجانبین فإذا کتب اشتریت عبدک فلانا بکذا و کتب إلیه البائع فقد بعت فهذا بیع**" (۲۲)۔

لہذا فون پر بھی خرید وفروخت درست ہوگی۔

فون پر نکاح:

نکاح میں شہادت کے مقاصد دو ہیں: ایک شاہدین کا ایجاب وقبول کو سننا، دوسرے ایجاب اور قبول کرنے والے کا اس کے سامنے ہونا، اس لئے ایجاب وقبول کی سماعت کے ساتھ ساتھ فقہاء نے شاہدین کے حضور کی بھی شرط لگائی ہے: "**وشرط حضور شاهدین حرین مکلفین سامعین قولهما جمیعا**" (۲۳) (دو آزاد مکلّف گواہوں کا موجود رہنا شرط ہے جو ایک ساتھ دونوں کے قول کو سن رہے ہوں)۔

دوسرے فقہاء نے بھی گواہ کی موجودگی کو ضروری قرار دیا ہے (۲۴)۔

لہذا فون گو حاضرین کے لئے قابل سماعت ہو پھر بھی صرف فون کی آواز کا سن لینا "شہادت" کی شرط پوری کرنے کے لئے کافی نہیں، اس کے لئے نکاح کا وکیل بنانا ضروری ہوگا، وکیل بنانے کی ایک صورت یہ ہے کہ لڑکا لڑکی کو وکیل بنائے، دوسری صورت اس کے برعکس ہے کہ لڑکی لڑکے کو وکیل بنائے کہ وہ اس کا نکاح اپنے آپ سے کردے، تیسری صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی تیسرے شخص کو وکیل بنائے کہ وہ اس کا نکاح فلاں شخص سے کردے، اگر لڑکا اور لڑکی شرعاً خود نکاح کرنے کا اہل نہ ہو تو اس کے ولی کی طرف سے وکیل بنانا ضروری ہوگا، بہرصورت وکیل دو گواہوں کے سامنے کہے گا کہ فلاں نے مجھے اس بات کا وکیل بنایا ہے، اس لئے میں اس کا اپنے آپ سے نکاح کرتا ہوں، یا فلاں شخص سے نکاح کا وکیل بنایا ہے، لہذا میں اس شخص سے اس کا نکاح کرتا ہوں اور وہ شخص ان گواہان کے سامنے کہے کہ میں نے اس نکاح کو قبول کیا، یہ ضروری

ہے کہ گواہان اس فریق سے متعارف ہوں جو مجلس میں موجود نہ ہو اور متعارف نہ ہو تو اس کا اور اس کے والد کا نام ذکر کرنا ضروری ہوگا، فقہاء نے تو دادا کا نام لینے کو بھی ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہ دراصل اس زمانے کے عرف پر مبنی ہے، کیونکہ اس زمانے میں تعارف کے لئے دادا کا نام بھی ذکر کیا جاتا تھا، برصغیر میں تعارف کے لئے صرف والد کا نام ذکر کرنا معروف ہے، اس لئے وکیل بنانے والے کا اور اس کے والد کا نام ذکر کر دیا جائے تو کافی ہے۔

چنانچہ علامہ عبدالرشید طاہر بخاری فرماتے ہیں: "**امرأة وكلت رجلا بان يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا أني قد تزوجت فلانة من نفسي إن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم أبيها وجدها وإن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه أراد به تلك المرأة يجوز**" (۲۵) (اگر کوئی عورت کسی شخص کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اس کی شادی اپنی ذات سے کرائے اور وکیل کہے: تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنی شادی فلاں عورت سے کرائی تو اگر گواہ فلاں عورت کو نہ جانتے ہوں تو نکاح درست نہیں ہوگا۔ جب تک کہ عورت کا، اس کے باپ کا اور اس کے دادا کا نام ذکر نہ کیا جائے اور اگر گواہ اس فلاں عورت کو جانتے ہوں اور وہ جانتے ہوں کہ اس نے اس سے فلاں عورت ہی مراد لی ہے تو نکاح درست ہے)

خلاصۂ بحث:

۱-(الف) مجلس سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین کسی ـہ کو طے کرنے میں مشغول ہوں۔

(ب) مجلس کے اتحاد سے مراد قبول کا ایجاب سے مربوط و متصل ہونا اور اختلاف سے مراد ایجاب و قبول کے درمیان ارتباط و اتصال کا نہیں پایا جاتا ہے۔

۲-اگر بیک وقت فریقین انٹرنیٹ پر موجود ہوں اور اسی وقت ایجاب اور دوسری طرف سے قبول بھی ہو جائے تو بیع منعقد ہو جائے گی، اور اگر ایجاب کے وقت دوسرا فریق انٹرنیٹ پر موجود نہ ہو بعد میں وہ بائع کے پیغام کو انٹرنیٹ کے ذریعہ پڑھے تو یہ صورت عقد بالکتابۃ کی ہوگی اور عقد بالکتابۃ کی جو تفصیل فقہاء نے لکھی ہے اس کے مطابق خریدار کی طرف سے بیع کو مکمل کرنے کی گنجائش ہوگی۔

۳-انٹرنیٹ پر نکاح کا ایجاب و قبول معتبر نہیں ہوگا، البتہ انٹرنیٹ کے واسطہ سے دوسرے فریق یا کسی تیسرے شخص کو وکیل بنا کر غائبانہ نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔

۴-خریدار اور بیچنے والے کی اجازت کے بغیر تیسرے شخص کا انٹرنیٹ کی ان معلومات تک پہنچنا درست نہیں۔

۵-ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید و فروخت درست ہے۔

۶۔تحریر کے ذریعہ بھی خرید وفروخت درست ہے۔

۷-ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول درست نہیں، گو گواہان فون کی آواز سن سکتے ہوں، البتہ فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے اور وکالۃً نکاح منعقد ہوسکتا ہے۔

حواشی:

۱-سورۂ نساء ر ۲۹۔

۲-مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ:۱۸۱،ص ۳۸۔

۳-الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴ر۱۰۶۔

۴-مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲ر۶۔

۵-بدائع الصنائع ۴ر ۳۲۲۔

۶-رد المحتار ۴ر۶۹۔

۷-البحر الرائق ۴ر ۸۳۔

۸-فتح القدیر ۵ر۴۶۱،نیز دیکھئے:بدائع الصنائع ۴ر ۳۲۵،خلاصۃ الفتاویٰ ۳ر ۱۵،ہندیہ ۳ر۱۷،البحر الرائق ۵ر ۲۷۲۔

۹-البحر الرائق ۵ر۲۵۶۔

۱۰-أیضاً۔

۱۱-أیضاً۔

۱۲-بدائع الصنائع ۴ر۳۲۶۔

۱۳-الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴ر۳۲۱۔

۱۴-نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ ۳ر۱۶۷،کتاب النکاح۔

۱۵-اس مسئلہ میں اختلاف صرف اس قدر ہے کہ جمہور کے یہاں تو شاہدین کا ایجاب وقبول کے وقت ہونا ضروری ہے اور مالکیہ کے یہاں اگر عقد کے وقت گواہان نہ ہوں اور بناء سے پہلے گواہ بنالئے جائیں تو یہ بھی کافی ہے (دیکھئے:الشرح الصغیر ۲ر ۳۳۵ومابعد)۔

۱۶-دیکھئے:الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷ر۷۰،۷۱۔

۱۷-قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۱ر ۳۳۲۔

۱۸-بدائع الصنائع ۲ر۲۹۱،نیز دیکھئے:تاتارخانیہ ۳ر ۷۵،فتح القدیر ۳ر۱۰۹،ہندیہ ۱ر۲۶۹،رد المحتار ۲ر۲۶۔

۱۹-رد المحتار ۴ر ۷۳،ہدایہ ۲ر۲۸۶۔

۲۰-الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ر۳۶۔

۲۱-مسلم ۲ر ۲۱۲،باب تحریر الشغر فی بیت غیرہ۔

۲۲-رد المحتار ۷ر۲۶۔

۲۳-الدر المختار مع رد المحتار ۴ر ۸۷۔

۲۴-دیکھئے:المجموع شرح المہذب ۱۷ر۲۶۳،المغنی ۷ر۴۲۱۔

۲۵-خلاصۃ الفتاویٰ ۲ر ۱۵۔

عقود و معاملات اور نئے وسائل ارتباط

مولانا عتیق احمد بستوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

انٹرنیٹ اور دیگر جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ کئے گئے عقود و معاملات کے سلسلہ میں اٹھائے گئے سوالات کا متعین جواب دینے سے پہلے یہ بات واضح کر دینا ضروری ہے کہ معاملات اور تجارت کے مسائل میں کتاب و سنت نے عموماً زیادہ جزئیات اور تفصیلات میں جانے کے بجائے چند اصولی ہدایات پر اکتفا کیا ہے اور جزئیات و تفصیلات کو عرف اور حالات کے حوالہ کیا ہے، اس کے برخلاف اسلام کے عائلی مسائل (نکاح، طلاق، میراث وغیرہ) کے بارے میں کتاب و سنت میں اصولی ہدایات کے ساتھ جزئی مسائل اور تفصیلات کا بھی بڑا حصہ پایا جاتا ہے۔

تجارت اور باہمی لین دین کے مسائل (ربا اور صرف کے مسائل کو چھوڑ کر) میں شریعت نے عموماً تفصیلات میں جانا پسند نہیں کیا، بلکہ کچھ اصولی ہدایات جاری کر کے ان کے مطابق معاملات کی صورت گری کو عرف اور حالات پر چھوڑ دیا کہ ہر دور کے لوگ اپنے زمانہ کے حالات اور ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے معاملات کی صورتیں بروئے کار لائیں، علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

"البيع على ضربين، أحدهما الإيجاب والقبول...، الضرب الثاني المعاطاة مثل أن يقول: أعطني بهذا الدينار خبزا فيعطيه مايرضيه، أو يقول: خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه فهذا بيع صحيح، نص عليه أحمد...... وقول مالک نحو من هذا فإنه قال: يقع البيع بما يعتقده الناس بيعا، وقال بعض الحنفية: يصح في خسائس الأشياء وحكى عن القاضي مثل هذا، قال: يصح في الأشياء اليسيرة دون الكبيرة، ومذهب الشافعي رحمه الله أن البيع لا يصح إلا بالإيجاب والقبول وذهب بعض أصحابه إلى مثل قولنا۔

ولنا أن الله أحل اللبيع ولم يبين كيفية فوجب الرجوع فيه إلى العرف كما رجع إليه في

القبض والإحراز والتفرق والمسلمون في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك ...... ولأن الإيجاب والقبول إنما يرادان للدلالة على التراضي فإذا وجد مايدل عليه من المساومة والتعاطي قام مقامهما وأجزأ عنهما لعدم التعبد فيه" (المغنی ۶/ ۷،۸،۹)۔

(بیع کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک ایجاب وقبول ہے...... دوسری قسم معاطاۃ (لین دین) ہے، مثال کے طور پر یہ کہے کہ مجھے اس دینار کے عوض ایک روٹی دو، چنانچہ وہ اس کو وہ چیز دے جو اس کو پسند آئے، یا وہ کہے کہ: یہ کپڑا ایک دینار کے عوض لے لو تو وہ اسے لے لے، تو یہ بیع صحیح ہے۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے...... امام مالک کا قول بھی اسی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: اس چیز سے بیع واقع ہو جائے گی جسے لوگ بیع سمجھیں۔ بعض حنفیہ نے کہا: معمولی اشیاء میں بیع صحیح ہو جائے گی۔ قاضی سے اسی کے مثل منقول ہے۔ وہ کہتے ہیں: چھوٹی چیزوں میں بیع صحیح ہوگی، بڑی چیزوں میں نہیں۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع صرف ایجاب وقبول ہی کے ذریعہ صحیح ہوگی اور ان کے بعض اصحاب کی رائے ہمارے قول کی طرح ہے)۔

(ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور اس کی کیفیت نہیں بیان فرمائی ہے، لہذا اس سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب قرار پایا، جیسا کہ اس کی طرف قبضہ، حصول اور الگ ہونے میں رجوع کیا گیا ہے۔ اور مسلمانوں کا اپنے بازاروں اور اپنی خرید وفروخت میں اسی پر عمل ہے...... نیز اس لئے کہ ایجاب وقبول کی ضرورت باہمی رضامندی کو بتانے کے لئے پڑتی ہے، لہذا جب باہمی رضامندی پر دلالت کرنے والی چیز پائی گئی یعنی بھاؤ تاؤ اور لین دین تو یہ ایجاب وقبول کے قائم مقام ہوگی اور ان دونوں کی طرف سے کافی ہوگی، کیونکہ اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے)۔

مثلاً شریعت نے ایک دوسرے کا مال لینے اور تجارت وتبادلہ کی تمام صورتوں کے جواز کے لئے یہ شرط لگادی کہ آپس کی رضامندی سے معاملہ طے پائے، اس میں جبر واکراہ کا عنصر شامل نہ ہو، بلکہ کتاب وسنت نے یہ صراحت کردی کہ کسی کے لئے دوسرے کا مال اس کی رضامندی اور خوش دلی کے بغیر جائز نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (سورۂ نساء/ ۲۹) (اے ایمان والو! نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق، مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے)۔

"وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا" (سورۂ نساء/ ۴) (اور دے ڈالو عورتوں کو مہر ان کے خوشی سے، پھر اگر وہ اس میں کچھ چھوڑ دیں تم کو اپنی خوشی سے......)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يحل لامرئ مسلم أن يأكل مال أخيه إلا عن طيب نفسه" (کسی مرد مسلم کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر کھائے)۔

مالی عقود میں باہمی رضامندی کو لازم قرار دینے ہی کی وجہ سے شریعت نے دور جاہلیت کے ان عقود پر پابندی عائد کی، انہیں ممنوع قرار دیا جن میں فریقین کی باہمی رضامندی کا عنصر پورے طور پر نہیں پایا جاتا تھا مثلاً بیع منابذہ، بیع ملامسہ، بیع القاء الحجر وغیرہ۔ مالی عقود میں باہمی رضامندی لازم قرار دینے کے باوجود شریعت نے باہمی رضامندی کی کوئی مخصوص شکل متعین نہیں فرمائی، بلکہ اسے عرف اور حالات پر چھوڑ دیا۔

اسی طرح باہمی لین دین اور مالی عقود میں شریعت نے فریب دہی، غلط بیانی اور تدلیس وغیرہ کو ناجائز قرار دیا، ایسی جہالت کو عقد کا فاسد کرنے والا قرار دیا جس کے نتیجہ میں نزاع اور کشاکش کا قوی اندیشہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ تجارت اور مالی لین دین کے معاملات میں شریعت اسلامی نے عموماً کچھ اصولی ہدایات جاری کر کے ان کی تفصیل وتطبیق کا کام ہر دور کے بالغ نظر علماء، اور اصحاب افتاء کے حوالہ کیا ہے۔

مجلس عقد اور اتحاد مجلس کے بارے میں فقہاء کرام کی تحریروں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود ومطلوب ایجاب وقبول کا باہمی اتصال ہے، کیونکہ ایجاب وقبول کے باہم متصل اور مربوط ہونے ہی سے عقد وجود میں آتا ہے، اسی سے عقد وتبادلہ پر دونوں فریقوں کی کامل رضامندی ظاہر ہوتی ہے، اور دور قدیم میں اس اتصال کا سب سے بڑا ذریعہ یہ تھا کہ ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول انجام پائیں، اس لئے فقہاء نے عقود میں مجلس عقد اور اتحاد مجلس کو غیر معمولی اہمیت دی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر عقد کے وجود میں آنے کے لئے ایجاب وقبول کی مجلس کا حقیقی اتحاد ناگزیر اور ضروری ہے، اگر ایسا ہوتا تو عقد کے دونوں فریقوں کے روبرو ہوئے بغیر کوئی عقد وجود میں نہ آتا، جبکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ جمہور فقہاء نے عام مالی عقود کو دو غائب شخصوں کے درمیان بھی متصور اور منعقد مانا ہے اور اس پر تفصیلی بحثیں کی ہیں، دور قدیم میں دو غائب شخصوں کے درمیان رابطہ کا ذریعہ عموماً تحریری ہوتی تھی، یا پھر قاصد کے ذریعہ رابطہ قائم ہوتا تھا، فقہاء نے ان دونوں ذرائع پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور دونوں کے ذریعہ ایجاب وقبول کے اتصال وارتباط کو تسلیم کیا ہے، ذیل میں اس کی تفصیل دی جاتی ہے:

دونوں عقد کرنے والے اگر آمنے سامنے موجود ہوں تو ان کے تئیں مجلس عقد کا تصور بہت واضح ہے، لیکن عقد کرنے والے دونوں افراد اگر دو مختلف جگہوں پر ہوں تو دونوں کے درمیان مشترک مجلس عقد کی کیا صورت ہوگی، ایجاب وقبول میں اتصال کس طرح ہوگا؟ اس کا تخیل وتصور اتنا آسان نہیں ہے، حقیقی اتحاد مجلس تو اس صورت میں نہیں پائی جائے گی، حکمی مجلس عقد ہی بروئے کار آسکتی ہے۔

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد کے ایک فریق نے جب تحریر کے ذریعہ یا قاصد کے ذریعہ اپنی طرف سے عقد کی پیشکش (ایجاب) بھیجی تو جس مجلس میں یہ پیشکش دوسرے فریق تک پہنچی اور اس کے علم میں آئی اسی کو مجلس عقد قرار دے کر اسی مجلس میں دوسرے فریق کی طرف سے قبول کا وجود میں آنا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: "والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الوسالة" (ہدایہ مع فتح القدیر ۶۱/۵، ۴، طبع المکتبۃ الرشیدیہ پاکستان)۔

(تحریر مخاطب ہونے کی طرح ہے، یہی حکم بھیجنے کا بھی ہے یہاں تک کہ تحریر پہنچنے اور پیغام وصول ہونے کی مجلس کا اعتبار کیا گیا ہے)۔

علامہ کاسانی تحریر کے ذریعہ عقد بیع کا طریقہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وأما الكتابة فهي أن يكتب الرجل إلى رجل: أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منك بكذا فبلغه الكتاب، فقال في مجلسه: اشتريت، لأن خطاب الغائب كتابة، فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" (بدائع الصنائع ۱۳۸/۵)۔

(جہاں تک تحریر کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو لکھے: میں نے اپنے غلام فلاں کو تم سے اتنے میں فروخت کیا اور یہ تحریر اس شخص تک پہنچے اور وہ اپنی مجلس ہی میں یہ کہے: میں نے خرید لیا، کیونکہ غائب سے خطاب تحریر ہے، گویا وہ خود موجود ہو اور اس نے ایجاب کے ذریعہ اس کو مخاطب کیا ہو اور دوسرے نے مجلس ہی میں اسے قبول کیا ہو)۔

علامہ ابن ہمام اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فلما بلغه الكتاب وفهم ما فيه وقال: قبلت في المجلس انعقد......" (فتح القدیر ۴۶۲/۵)۔

(جب اسے خط پہنچ جائے اور وہ اس کے مضمون کو سمجھ لے اور مجلس ہی میں کہے: میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہو جائے گی)۔

مالی عقود (بیع وغیرہ) میں مالکیہ اور حنابلہ بھی تحریر کے ذریعہ انعقاد عقد کو درست قرار دیتے ہیں، اور مجلس عقد اسی مجلس کو قرار دیتے ہیں جس میں ایک فریق کی طرف سے دوسرے کو عقد کی تحریری پیشکش پہنچتی ہے اور اس کے علم میں آتی ہے، ایک فریق کی طرف سے تحریری ایجاب آنے کے بعد اسی مجلس میں دوسرے فریق کی طرف سے زبانی یا تحریری قبول کا پایا جانا انعقاد عقد کے لئے ضروری ہے۔

"واشترط المالكية الفورية في الإيجاب حين العلم" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۰۸/۱، بحوالہ الرہونی ۱۹۱/۳)۔

(مالکیہ نے معلوم ہونے کے وقت ایجاب میں فوری ہونے کی شرط لگائی ہے)۔

صاحب کشاف القناع علامہ بہوتی لکھتے ہیں: "وإن كان المشتري غائبا عن المجلس فكاتبه البائع أو راسله: إني بعت داري بكذا فلما بلغه الخبر قبل البيع صح العقد" (۱۴۸/۳)۔

(اور اگر مشتری مجلس میں موجود نہ ہو اور بائع اس سے خط و کتابت یا مراسلت کرے کہ میں نے اپنا گھر اتنے میں فروخت کیا اور جب اسے خبر پہنچے اور وہ بیع کو قبول کرے تو عقد منعقد ہو جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ نطق پر قدرت کے باوجود تحریر سے عقد منعقد نہیں ہوگا، دوسری رائے یہ ہے کہ تحریر سے عقد منعقد ہو جائے گا، ابو اسحاق شیرازی نے پہلی رائے کو اور نووی نے دوسری رائے کو ترجیح دیا ہے۔

"ابو اسحاق شیرازی المہذب میں لکھتے ہیں: "وإن كتب رجل إلى رجل ببيع سلعة فوجهان: أحدهما: ينعقد البيع لأنه موضع ضرورة، والثاني: لا ينعقد وهو الصحيح فإنه قادر على النطق" (المہذب ۱/۲۵۷)۔

(اگر کوئی شخص کسی کو کوئی سامان بیچنے کے لئے لکھے تو اس سلسلے میں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ بیع منعقد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ ضرورت کا مقام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ بیع منعقد نہیں ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ وہ نطق پر قادر ہے)۔

امام نووی لکھتے ہیں: "الأصح أنه يصح البيع ونحوه بالمكاتبة لحصول التراضي وقد صرح الغزالي في الفتاوى والرافعي في كتاب الطلاق بترجيح صحة البيع ونحوه بالكتابة، قال أصحابنا: وإن قلنا يصح، فشرطه أن يقبل المكتوب إليه بمجرد اطلاعه على الكتاب هذا هو الأصح" (المجموع ۹/۱۶۷)۔

(اصح یہ ہے کہ تحریر سے بیع اور دیگر معاملات صحیح ہو جائیں گے۔ کیونکہ باہمی رضامندی پائی جا رہی ہے۔ غزالی نے فتاوی میں اور رافعی نے کتاب الطلاق میں تحریر سے بیع وغیرہ کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا: اگر ہم کہیں کہ بیع صحیح ہوگی تو اس کی شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ تحریر کی اطلاع پاتے ہی قبول کرے۔ یہی اصح ہے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اگر دو شخصوں میں سے ایک نے دوسرے کو عقد مالی کی تحریری پیشکش کی (یعنی ایجاب کیا) اور صورت حال یہ ہے کہ دونوں دو مختلف جگہوں پر ہیں اور دوسرے شخص کو جس مجلس میں یہ پیشکش پہنچی اور اس کے علم میں آئی اسی مجلس میں اس نے زبانی یا تحریری طور پر اس پیشکش کو قبول کر لیا تو عقد منعقد ہو جائے گا، لیکن شافعیہ کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ قبول فوری طور پر پایا جائے، ایجاب کے علم میں آنے کے بعد قبول میں تاخیر نہ کی جائے، ورنہ ایجاب کے ساتھ قبول مربوط نہیں ہوگا اور عقد وجود میں نہیں آئے گا۔

مذکورہ بالا تفصیل مالی عقود کے بارے میں ہے، دو غائب شخصوں کے درمیان تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کا مسئلہ مالی عقود سے کافی مختلف ہے، عقد نکاح دوسرے عقود سے زیادہ اہمیت اور تقدس کا حامل ہے، اسی لئے شریعت نے اس کے لئے کچھ مزید شرطیں اور احکام رکھے ہیں، مثلاً عقد نکاح میں دو گواہوں کی موجودگی شرط ہے اور کسی عقد میں یہ شرط نہیں ہے۔

اس لئے دو غائب شخصوں کے درمیان بذریعہ تحریر نکاح کے بارے میں بعض فقہاء کا موقف کافی سخت ہے، اس سلسلہ میں مسالک کی تفصیل یہ ہے:

مالکیہ کے نزدیک بذریعہ تحریر نکاح درست نہیں ہے۔

الشرح الصغیر میں ہے: "ولا تكفي الإشارة ولا الكتابة إلا لضرورة خرس" (الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۲/۱۷)۔

(اشارہ اور تحریر کافی نہیں ہے گونگے پن کی ضرورت کے پیش نظر)۔

شافعیہ کا بھی راجح قول یہی ہے کہ تحریر کے ذریعہ نکاح درست نہیں، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ تحریری نکاح درست ہے، اس قول کی تفصیل کرتے ہوئے امام نووی لکھتے ہیں:

"وحيث حكمنا بانعقاد النكاح بالمكاتبة فليكتب: زوجتك بنتي ويحضر الكتاب عدلان ولا تشترط أن يحضرهما بل لو حضرا بأنفسهما كفى، فإذا بلغ الكتاب الزوج فليقبل لفظا أو يكتب القبول، ويحضر القبول شاهدا عدل، فإن شهد آخران فوجهان، أصحهما: لا يصح، لأنه لم يحضره شاهداه، والثاني الصحة، لأنه حضر الإيجاب والقبول شاهدان" (الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۳۴)۔

(چونکہ ہم نے تحریر سے نکاح منعقد ہونے کا حکم لگایا ہے اس لئے اسے چاہئے کہ لکھے: میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے کرائی اور دو عادل شخص تحریر کے وقت موجود ہوں۔ یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ان دونوں کے پاس جائے بلکہ اگر وہ دونوں خود ہی اس کے پاس آ جائیں تو بھی کافی ہے۔ اب جب تحریر شوہر کے پاس پہنچے تو اسے چاہئے کہ زبان سے قبول کرے یا قبول کو تحریر کردے، اور دو عادل گواہ قبول کے وقت موجود ہوں، اگر دوسرے دو آدمی گواہی دے دیں تو اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ نکاح میں اس کے دو گواہ موجود نہیں تھے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح درست ہوگا، کیونکہ ایجاب وقبول میں دو گواہ موجود تھے)۔

حنابلہ اور حنفیہ دو غائبوں کے درمیان تحریری نکاح کو درست قرار دیتے ہیں، حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کی زیادہ تفصیل ملتی ہے، اسے یہاں درج کیا جاتا ہے۔

حنفیہ دو حاضر اشخاص کے درمیان تحریری ایجاب وقبول کو نکاح کی طرح عقود مالیہ میں بھی درست نہیں قرار دیتے ہیں، اور اگر دونوں عقد کرنے والے دو مختلف مقامات پر ہوں تو بھی دونوں کی طرف سے نکاح میں تحریری ایجاب وقبول کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ ایجاب تحریری اور قبول زبانی ہو، ابن ہمام کے حوالہ سے علامہ شامی تحریری نکاح کی تفصیل یوں قلمبند کرتے ہیں:

"وصورته ان يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب احضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول إن فلانا كتب إليّ يخطبني فاشهدوا إني زوجت نفسي منه أما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح وباسماعهم الكتاب أو التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين بخلاف ما إذا انتفيا" (ردالمحتار ۳/ ۱۲، ۱۳)۔

(اس کی صورت یہ ہے کہ مرد عورت کو پیغام نکاح دیتے ہوئے اس کے نام تحریر لکھے، پھر جب تحریر عورت کے پاس پہنچے تو وہ گواہوں کو حاضر کرے اور ان کے سامنے تحریر پڑھے اور کہے: میں نے اپنی شادی اس سے کرائی یا کہے: فلاں نے مجھے پیغام نکاح دیتے ہوئے تحریر لکھی ہے لہذا تم گواہ رہو کہ میں نے اپنی شادی اس سے کرائی۔ اگر گواہوں کی موجودگی میں صرف اتنا کہے کہ میں نے اپنی شادی فلاں سے کرائی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں اجزاء کا سننا نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور اگر ان کو تحریر سنادی جائے یا اس عورت کی طرف سے اس کی تعبیر کردی جائے تو وہ دونوں اجزاء کو سن لیں گے برخلاف اس صورت کے جب یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں)۔

حنفیہ کے نقطۂ نظر سے دو گواہ بنانے کی شرط اس مرحلہ میں نہیں ہے جب نکاح کا تحریری ایجاب لکھ کر ایک فریق روانہ کررہا ہے بلکہ دوسرا فریق جس مجلس میں قبول کے الفاظ کہہ رہا ہے اس میں دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے، دوسرے مالی عقود کی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس مجلس میں ایجاب کی تحریر پہنچے اسی میں قبول کیا جائے، بلکہ اس کے بعد اگر کسی دوسری مجلس میں گواہوں کی موجودگی میں اس عورت نے مرد کی تحریر پڑھ کر یا اس کا مضمون بتا کر قبول نکاح کے الفاظ کہہ دے تو نکاح منعقد ہوجائے گا۔

ایسے دو افراد جو ایک ساتھ ایک مجلس میں موجود نہ ہوں، ان کے درمیان مالی اور غیر مالی عقود کو تحریری طور پر بروئے کار لانے کی تفصیل یہ بتانے کے لئے درج کی گئی کہ ہمارے قدیم فقہاء نے اس پر اصرار نہیں کیا کہ ہر حال میں دونوں عقد کرنے والوں یا ان کے نائبین کا ایک مجلس عقد میں روبرو جمع ہونا ضروری ہے، بلکہ ان حضرات کے زمانہ میں ایجاب وقبول کے اتصال وارتباط کی جو دوسری شکلیں موجود تھیں ان کو بھی ہمارے فقہاء نے اصولی ہدایات کے دائرے میں سند جواز عطا کی، مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہوچکی کہ اصل مطلوب ایجاب اور قبول کرنے والوں کا ایک مجلس میں جمع ہونا نہیں بلکہ ایجاب وقبول کا باہمی اتصال وارتباط ہے۔

تجارتی معاملات کا پھیلاؤ اور انسانوں کی نت نئی تجارتی ضروریات اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ مجلس عقد کے حقیقی اتحاد پر اصرار کرنے کے بجائے، ایجاب وقبول کے باہمی ارتباط کو زیادہ اہمیت دی جائے اور سائنس وٹکنالوجی کی ترقیوں سے ارتباط کی جو نت نئی شکلیں وجود میں آئی ہیں ان کا حتی الامکان اعتبار کیا جائے۔

یہ بات بھی مدنظر رہنی چاہئے کہ ٹیلیفون، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ تعبیر کے نئے ذرائع نہیں بلکہ ارتباط کے نئے ذرائع ہیں، دورِ قدیم میں دو آدمیوں کے کلام کے مربوط ہونے کی شکل یہی تھی کہ دونوں کے درمیان مکانی فاصلہ نہ ہو، دونوں ایک جگہ اکٹھا ہو کر گفتگو کریں، یا فاصلہ اتنا محدود اور مختصر ہو کہ اس فاصلہ کے باوجود دونوں ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، چنانچہ امام نووی نے لکھا ہے کہ اگر دو اشخاص ایک دوسرے سے دور ہیں اور زور زور سے چلا کر خرید وفروخت کر لیتے ہیں اس طور پر کہ دونوں ایک دوسرے کے الفاظ سن رہے ہیں تو فروختگی درست ہے، دورِ جدید کی ایجادات نے ہزاروں میل کے فاصلہ پر بیٹھے ہوئے دو اشخاص کے کلام کو مربوط کرنا آسان بنا دیا ہے، آج ہندوستان کا ایک تاجر سکنڈوں میں امریکہ کے دوسرے تاجر سے گھر بیٹھے بڑے سے بڑا سودا کر سکتا ہے، دونوں ایک دوسرے کی گفتگو اچھی طرح سنتے اور سمجھتے ہیں، اس طرح اتنے طویل مکانی فاصلہ کے باوجود دونوں کا ایجاب وقبول فوری طور پر مربوط ہو جاتا ہے۔

فیکس کے ذریعہ دونوں کا تحریری ایجاب وقبول مربوط ہو جاتا ہے، فیکس کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول انجام پاتا ہے اور بذریعہ تحریر عقد کے بارے میں ہمارے فقہاء نے مفصل بحثیں کی ہیں۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نہ صرف زبانی اور تحریری رابطہ قائم ہوتا ہے بلکہ دونوں عقد کرنے والے ایک دوسرے کو دیکھ بھی سکتے ہیں اور عقد کی پیشکش پر فوری طور پر زبانی اور تحریری قبول کا اظہار بھی کر سکتے ہیں۔

جواب (۲): انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا۔

اگر ایک فریق نے انٹرنیٹ کے ذریعہ خریداری یا فروختگی کی پیشکش کی (ایجاب کیا) اور دوسرے فریق نے فوری طور پر یا انٹرنیٹ کے اسی رابطہ میں قبول کا اظہار کر دیا تو شرعاً خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہو گیا۔

جواب (۴): کوئی تاجر اپنے جن معاملات کو دوسروں سے راز رکھنا چاہتا ہے ان رازوں سے واقف ہونے کی کوشش کرنا خواہ اس کی تجارتی ڈاک چرا کر ہو یا انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ ہو درست نہیں ہے۔

جواب (۵): ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت شرعاً درست ہے، کیونکہ دونوں معاملہ کرنے والے نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کی بات پورے طور پر سنتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو دیکھتے بھی ہیں، لہٰذا ایجاب وقبول میں حقیقی اتصال پایا گیا۔

جواب (۶): فون پر خرید وفروخت بھی شرعاً درست ہے، بشرطیکہ دونوں عقد کرنے والے ایک دوسرے کی آواز پہچان رہے ہوں۔

جواب (۳): اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ دونوں طرف سے نکاح کا صرف تحریری ایجاب وقبول ہوا ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا خواہ دونوں طرف دو دو گواہ بیٹھے اس تحریری ایجاب وقبول کو دیکھ رہے ہوں، انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری طور پر نکاح

منعقد ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ نکاح کا تحریری ایجاب موصول ہونے اور اس کے علم میں آنے پر دوسرا فریق دو گواہوں کی موجودگی میں زبانی طور پر نکاح کی پیشکش کا ذکر کرے اور قبول کے الفاظ کہے۔

جواب (ے): ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول اس طرح ہوسکتا ہے کہ ایجاب وقبول دونوں کو عاقدین کے پاس بیٹھے ہوئے دو گواہان سن رہے ہوں یا کم از کم قبول کرنے والے کے پاس بیٹھے ہوئے دو گواہ سن رہے ہوں اور گواہان دونوں عاقدوں کی آوازیں پہچانتے ہوں۔

لیکن نکاح کے معاملہ کی نزاکت وتقدس اور شہادت شرط ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ٹیلیفون وغیرہ پر نکاح کرنے سے گریز کیا جائے، نکاح بار بار ہونے والے مالی لین دین کی طرح نہیں ہے، اگر عاقدین کا یکجا ہونا کسی وجہ سے مشکل ہے تو ان میں سے ایک دوسرے کے شہر میں رہنے والے کسی شخص کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے، وکیل بنانا خط لکھ کر بھی ہوسکتا ہے، اور فون، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ سے بھی ہوسکتا ہے۔

❋❋❋

انٹرنیٹ اور معاملات

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی
جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ

۱-اتحاد مجلس واختلاف مجلس:

مختلف احکام کی نسبت فقہاء نے مجلس کے اتحاد واختلاف کی جو بات کی ہے، اس کے مطابق ایک کام جس کی طرف آدمی متوجہ ہو، تسلسل کے ساتھ اس میں اور اس کے متعلقات میں رہنا، اتحاد مجلس مانا جاتا ہے اور دوسرے کسی کام کی طرف متوجہ ہو جانا اختلاف مجلس ہے، اگر چہ جگہ میں فرق نہ ہو۔

معاملات میں اس کا حاصل یہ ہے کہ فریقین وعاقدین میں سے اس نے پہل کی جس کی بات کو ایجاب کہتے ہیں، دوسرے کو جس مجلس میں اس کا علم ہوا، اسی میں اس کے قبول کا اظہار واعلان اگر ہو تو اس کو اتحاد مجلس کہتے ہیں اور اگر فرق وفصل ہوا تو اختلاف مجلس۔ یعنی مدار ''اتحاد مکان'' پر نہیں اور نہ اتحاد زمان پر، ہر حال میں۔ بلکہ مدار ہے دوسرے فریق کا علم اور اس کی مجلس علم۔

۲-انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ:

درست ہے بشرطیکہ دوسرے فریق کے سامنے جب پہلے فریق کی بات، پیشکش وایجاب آئے تو وہ اسی مجلس میں قبول کا اظہار کردے، دلیل خط وکتابت کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کے معاملات کا جواز ہے، جو کم از کم حنفیہ کے یہاں معروف ہے۔

بلکہ انٹرنیٹ کا معاملہ فون کی طرح خط وکتابت سے یوں فائق ہے کہ دوسرے فریق تک یہ خط کے پہنچنے میں اور اس کی طرف سے جواب کی وصولیابی میں کافی وقت لگتا ہے۔ اور انٹرنیٹ وغیرہ میں بروقت بھی جواب دیا وارلیا جاسکتا ہے، جانا بھی جاسکتا ہے اور سنا بھی جاسکتا ہے جیسے کہ اس میں مشاہدہ کی سہولت بھی میسر ہے۔

۳-انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کا مشاہدہ:

اگر اس مشاہدہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک فریق کے پاس دو گواہ موجود ہیں اور وہ سارے معاملات کو دیکھ وسن رہے ہیں تو کتابت والی شکل پر قیاس اس کے جواز کو چاہتا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ جیسے فریقین دو مقامات پر ہیں گواہ کسی تیسرے مقام پر ہیں یا چند گواہ الگ الگ چند مقامات پر ہیں تو درست نہیں، گواہوں کو مجلس قبول میں اور بوقت قبول دوسرے فریق کے پاس موجود ہونا چاہئے۔

۴-انٹرنیٹ پر کئے جانے والے معاملہ سے تیسرے فریق کا استفادہ:

دو آدمی انٹرنیٹ کے ذریعہ کوئی معاملہ کریں یا فون پر اور تیسرے فریق کو علم ہو جائے اور وہ اس سے فائدہ اٹھائے جبکہ اس کی اس حرکت سے فریقین یا کسی ایک کا کوئی نقصان ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔

۵-ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنسنگ بظاہر انٹرنیٹ کا معاملہ ہے جو بواسطہ مائکروفون اور کیمرہ ہوتا ہے، اور فریقین اس طرح ایک دوسرے کی حرکات وسکنات سے واقف ہوتے ہیں جیسے ایک کمرے میں اور ایک جگہ بیٹھے ہوں، پیچھے آچکا ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کے معاملات درست ہیں۔

۶-فون پر خرید وفروخت کا حکم:

آواز کی شناخت اور معاملہ کی نوعیت وتفصیلات پر اطمینان ہو جائے تو فون پر خرید وفروخت درست ہے، کیونکہ فون میں تو ایجاب وقبول کا زمانہ ایک ہی ہوتا ہے، مکان کا فرق ضرور ہوتا ہے (فتاوی محمودیہ ۱۳/۳۳۹، اس میں اس بابت کچھ تھوڑی بات بھی آئی ہے)۔

۷-ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح:

پیچھے آچکا ہے کہ اتحاد مجلس کے لئے اتحاد مکان اور ایک ہی جگہ فریقین کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ ضروری مدار ہے جس حال ومکان وزمان میں دوسرے فریق نے ایجاب کو جانا اور سنا وہیں قبول کا اظہار کرنا۔

لہذا اگر فون سے ایجاب ہوا اور فریق ثانی نے یا اس کے وکیل نے ایجاب کو سنا اور اس وقت اس کے پاس گواہ

موجود ہیں جو خود بھی ایجاب کو سن رہے ہیں یا جان رہے ہیں، اور پھر ان کے سامنے فریق ثانی فون پر جواب میں قبول کا اظہار کر رہا ہے جس کو موجود لوگ سن رہے ہیں تو درست ہے، اب فون کا ایسا نظام موجود ہے کہ بیک وقت متعدد لوگ اور ایک مجمع فون کی بات سن سکتا ہے اور وکیل کے واسطے سے ایجاب وقبول میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے (محمودیہ ۱۱ر ۱۶۲، میں وکیل بنانے کی بات آئی ہے فون یا خط کے ذریعہ)۔

کتابت وغیرہ کے ذریعہ صحت معاملات کی عبارات وصراحتیں:

"القاعدة الأصلية في هذا أن أحد شطري العقد الصادر من أحد العاقدين في البيع، يتوقف على الآخر في مجلس العقد، ولا يتوقف على الشطر الآخر من العاقد الآخر فيما وراء المجلس بالاتفاق إلا إذا كان عنه قابل أي وكيل أو كان بالرسالة أو الكتابة۔

أما الكتابة فهي أن يكتب رجل إلى آخر أما بعد، فقد بعت فرسى منک بكذا، فبلغه الكتاب فقال في مجلسه أي مجلس بلوغ الكتاب: "اشتريت أو قبلت" ينعقد البيع – لأن خطاب الغائب كتابة يجعله كأنه حضر بنفسه وخطب بالإيجاب فقبل في المجلس فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد البيع" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ص ۳۶۴، ۳۶۵ والبدائع ۴ر ۳۲۵ طبع زکریا دیوبند)۔

✲✲✲✲

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا نذیر احمد قاسمی
جامعہ عربیہ اشرف العلوم، سیتا مڑھی

میں نے اپنے غور وفکر کے بعد اب تک جو کچھ سمجھا ہے، وہ یہی ہے کہ وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے کسی نہ کسی روپ یعنی مال یا غیر مال کی شکل میں عوض ادا کیا جاتا ہے، اس کی صحت اور انعقاد کے لئے اصل بنیادی چیز طرفین کی رضامندی ہے، جس کا اظہار بلا کسی جبر واکراہ کے بوقت معاملہ ایجاب وقبول کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ معاملات کا ان تمام جہالتوں سے صاف ستھرا رہنا ضروری ہے جو کسی کے ضرر وغرر کا ذریعہ بن کر آئندہ کسی باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتا ہو۔ چنانچہ عوضین کی تعیین وشناخت، اس کی تسلیم وسپردگی کے اوقات ومکان کی صراحت وغیرہ بعض معاملہ میں اسی محتملہ نزاع کے سدباب کے لئے ضروری کہا جاتا ہے۔

ایجاب کے ساتھ قبول کا اتصال حقیقی (زماناً) یا حکمی (مع اتحاد المجلس) بھی اسی لئے عند الفقہاء ضروری ہے کہ بصورت دیگر ایجاب کرنے والا فریق یہ کہہ سکتا ہے کہ اپنے ایجاب سے جب میں نے اپنی عقد پر رضامندی ظاہر کیا تو تم نے فوراً یا اس پوری مجلس میں قبول نہ کر کے گویا اعراض کیا تھا، اور اب میری رائے بدل چکی ہے، اب میں ہی راضی نہیں ہوں وغیرہ وغیرہ، اب بھی اگر فریق آخر کے قبول کا اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک نزاعی صورت پیدا ہوگی۔

اسی طرح طرفین عاقدین کے درمیان حسی طور پر ایسی بعد مسافت ہو یا دونوں کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل ہو جو عموماً ایک دوسرے کی بات سننے سنانے اور سمجھنے سمجھانے میں رکاوٹ یا نقص وفتور کا سبب بن جاتا یا بن سکتا ہے تو ہمارے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اختلاف مجلس کی بنا پر معاملہ میں ایجاب وقبول کا اتصال نہیں ہوا، عقد صحیح نہیں ہوا، لیکن میرا خیال ہے کہ اس صورت میں جو فقہاء اختلاف مجلس کے عنوان سے عقد کے عدم صحت وانعقاد کی بات کہتے ہیں وہ دراصل محض ایک عنوان ہے، حقیقی عنوان یہی ہے کہ اس صورت میں وہ صحیح ایجاب وقبول جو دلیل تراضی ہوتی ہے متصل نہ ہوسکا اور بعد مسافت یا حیلولت شی کی بنا پر نفس ایجاب وقبول ہی میں نقص وفتور آ گیا یعنی معاملات کی تفصیلات اور ضروری ارکان وشرائط کو مکمل اور صحیح طور پر نہ

سمجھ سکنے یا نہ سمجھا سکنے کی بنا پر ضرر وغرر اور وقوع نزاع کے احتمال پیدا ہو جانے کی وجہ سے گویا طرفین کی طرف سے عقد پر رضا ہی مشتبہ بن گئی تھی۔

بہر حال میرا خیال یہ ہے کہ عقود میں اصل چیز تراضی طرفین ہے، اور تراضی طرفین کا مکمل ظہور اسی وقت سمجھ میں آ سکتا ہے جب دلیل تراضی یعنی ایجاب وقبول میں زماناً حقیقتاً اتصال رہے، یا پھر اتصال حکماً ہی موجود ہو جائے یعنی اتحاد مجلس ہو، اب اگر بظاہر اختلاف مجلس کے باوجود زماناً ایجاب وقبول متصل ہو جائے تو تراضی طرفین کے متحقق ہو جانے سے اس عقد کو صحیح اور منعقد کہا جانا چاہئے۔

گویا صحت عقد کے لئے اصل بنیاد تو طرفین کا اس عقد پر رضا مند ہونا ہے، اور مکمل رضامندی اسی وقت کہی جا سکتی ہے جب ایجاب کے ساتھ ہی حکماً یا حقیقتاً اتصال قبول ہو جائے، اگر ایجاب وقبول میں مجلس کے بدل جانے سے حقیقتاً انفصال ہو جائے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، لیکن بظاہر تعدد مجلس اور بعد مسافت وغیرہ کے باوجود ایجاب وقبول میں واقعی اور حقیقی اتصال کسی نو ایجاد ذرائع مواصلات کے ذریعہ ہو رہا ہے اور طرفین کی مکمل رضامندی اس عقد پر ظاہر ہو رہی ہے، ساتھ ہی کسی ضرر وغرر کا امکان اور جھگڑے کا احتمال بھی باقی نہیں رہ رہا ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسے عقود کو صحیح اور منعقد کیوں نہیں مانا جائے۔

اس کے بعد ضابطہ کا جواب حسب ذیل ہے: "إن أصبت فمن الله وإلا فمني ومن الشيطان"۔

۱- قدیم فقہاء کی اصطلاح میں تو مجلس سے مراد وہی خاص جگہ ہے جہاں عاقدین بیٹھتے اور بالمشافہ ایجاب وقبول اور گفتگو کرتے ہیں، اور اتحاد مجلس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس بیٹھک اور جس جگہ میں ایجاب ہوا ہو بس اسی نشست و بیٹھک میں اسی جگہ قبول بھی ہو جائے۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ بلا قبول کئے دوسرا فریق اس جگہ سے اٹھ کر چلا جائے یا اسی جگہ ونشست پر رہتے ہوئے ایجاب کو ان سنی کر کے دوسرے ایسے کام ومشغلہ میں لگ جائے کہ اس ایجاب سے کھلا ہوا اعراض ہی سمجھ میں آنے لگے تو گویا اختلاف مجلس ہو چکا، اور فریق اول کا وہ ایجاب، قبول سے متصل نہ ہونے کی بنا پر کالعدم ہو چکا۔

۲- انٹرنیٹ پر بظاہر بعد مسافت اور تعدد مکان کے باوجود اگر فریقین کا ایجاب وقبول زماناً متصل ہو جائے اور کسی طرف سے بھی کسی ضرر وغرر وغیرہ کا کوئی امکان نہ ہو تو خرید وفروخت کا معاملہ ہماری سمجھ کے مطابق شرعاً منعقد کیا جا سکتا ہے۔

۳- عقد نکاح میں جس طرح فریقین کا ایک دوسرے کے ایجاب وقبول کو سننا ضروری ہے اسی طرح اس کے دو گواہوں کا بھی ایجاب وقبول کو سننا شرط ہے۔ انٹرنیٹ پر کسی تحریری ایجاب وقبول کو دیکھنا اور پڑھنا آنکھ وزبان کا فعل ہے، کانوں کا کام سننا نہیں پایا گیا اس لئے یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس کی نظیر جیسے کہ کوئی عورت ومرد تنہائی میں ایجاب وقبول کر کے اس کو کسی کاغذ پر لکھ کر رکھ دے۔

اوراس کے بعد اس تحریر کو گواہ از خود یا زوجین میں سے کسی کے دکھانے سے دیکھ لیں اور پڑھ لیں تو ایسے نکاح کو بھی صحیح نہیں کہا جا سکتا۔

ہاں اگر ایسا ہو کہ اولاً انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کی یہ تحریر مرتسم ہو جائے، اس کے بعد زوجین میں سے کوئی دو گواہ کو بلا کر لائے اور یہ تحریر دکھلا کر زبان سے کہے کہ فلاں نے ہم سے نکاح کا ایجاب کیا ہے میں اس کو قبول کرتا یا کرتی ہوں تو پھر نکاح منعقد اور صحیح ہو سکتا ہے، اس کی نظیر جیسے کہ تحریری طور پر بشکل خط کسی کا ایجاب کسی کے پاس پہنچے اور وہ مکتوب إلیہ دو گواہوں کو خط پڑھ کر یا زبانی اس تحریری ایجاب کو سناتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ میں نے قبول کیا، تو نکاح منعقد وصحیح ہوتا ہے۔

۴-انٹرنیٹ پر دو افراد کے مابین ہونے والے خرید وفروخت کے معاملہ کی تفصیل کوئی تیسرا فرد حاصل کر کے ذاتی طور پر زیادہ فائدہ حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسا عمل ومعاملہ کرتا ہے جس سے بالواسطہ اس بائع مشتری کو زک اور نقصان پہنچانا ہو یا نتیجۃً نقصان پہنچ جائے گا تو اس فرد ثالث کے لئے ایسا عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" کی واضح ہدایت شرعیہ کی خلاف ورزی کا مجرم وگنہگار کہلائے گا، لیکن اگر اس کے عمل سے ان دونوں کا کسی طرح کا کوئی نقصان نہ ہو تو گنجائش ہوگی۔

۵-ویڈیو کانفرنسنگ جس میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے کو دیکھتے بھی ہیں اور ہر دونوں ایک دوسرے کی بات بھی سنتے سمجھتے ہیں تو ایسے ذرائع مواصلات کے توسط سے خرید وفروخت اور دیگر تجارتی معاملے اور معاہدہ طے کرتے ہوئے ایجاب وقبول کر لینے سے سارے عقود شرعاً صحیح اور منعقد کیے جا سکتے ہیں، بلکہ ایسے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ اگر عقد نکاح کیا جائے اور وہاں گواہ بھی موجود ہوں جو عاقدین کو دیکھتے پہچانتے اور دونوں کی بات بھی سنتے ہوں تو ان کی موجودگی میں عاقدین کا ایجاب وقبول اور گواہوں کا ایجاب وقبول سننا سب کچھ متحقق ہو سکتا ہے، ایسی صورت میں میرا خیال ہے کہ اس نکاح کو منعقد نہ کہنے کی کوئی وجہ معقول نہیں رہ جاتی، اس لئے ویڈیو کانفرنسنگ پر کیا ہوا نکاح بھی صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔

۶-فون پر بات کرنے والے کو قرائن وشواہد اور تجربہ سے یہ ظن غالب حاصل ہو کہ دوسری طرف سے بات کرنے والا فلاں معین شخص ہی ہے تو ایسی صورت میں فون پر کئے ہوئے اور سنے ہوئے ایجاب وقبول کے بعد عقد بیع وشراء کو ہمارے خیال میں صحیح ہی کہنا چاہئے۔

****

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مفتی ذاکر حسن نعمانی
جامعہ عثمانیہ پشاور (پاکستان)

وہ عقود اور معاملات جن میں طرفین کی طرف سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان میں عاقدین کی رضامندی شرط ہے، بیع وشراء کا عقد ہو یا عقد نکاح ہو، ان عقود میں اصل چیز عاقدین کی رضامندی ہے، مثلاً بیع وشراء میں مال کے تبادلہ کے ساتھ فقہائے کرام نے "إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے (سورۂ نساء) کی وجہ سے آپس کی خوشی کی قید لگائی ہے، اس قید کی رعایت ہر معاملہ میں ہوگی خواہ معاملہ قولی ہو، فعلی ہو، تحریری ہو، یا قاصد کے ذریعہ یا ٹیلیفون وغیرہ پر ہو۔ قولی معاملہ کو ایجاب اور قبول کہتے ہیں، اور فعلی معاملہ کو تعاطی کہتے ہیں۔

زبانی اور قولی معاملہ یہ ہے: میں نے فروخت کیا، میں نے خرید لیا، یا میں فروخت کرتا ہوں، میں خریدتا ہوں، فعلی اور عملی معاملہ کو بیع تعاطی کہتے ہیں، اس میں بائع اور مشتری یا دونوں زبان سے ایجاب وقبول نہیں کرتے ہیں یا صرف ایک زبان استعمال کرتا ہے اور دوسرا عملاً اپنی رضا کا اظہار کرتا ہے مثلاً بائع خریدار کو شیٔ دکھائے اور خریدار بائع کو قیمت دے دے۔

مجلس عقد:

(Place of Contract) محل عقد اور اتحاد مکان زبانی ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس شرط ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد فإن اختلف المجلس لا ينعقد" (بدائع ۵/۱۳۷)۔

مجلس عقد کی وجہ شرط:

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ بیع کے لئے اصل چیز آپس کی خوشی ہے، اس آپس کی خوشی پر دلیل ایک مجلس میں ایجاب

وقبول ہے، اگر ایجاب کے بعد اور قبول سے پہلے مجلس کسی طرح بدل جائے تو بیع کا انعقاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اب تراضی کا پتہ لگانا مشکل ہوگیا، یہ اتحاد مجلس صرف زبانی ایجاب وقبول کے لئے ہے، جب دونوں جانب حاضر ہوں، اگر عاقدین کی بیع قولی نہ ہو بلکہ فعلی ہو اور یا عملی (تعاطی) ہو، یا جانبین میں کوئی غیر حاضر ہو تو اتحاد مجلس ضروری نہیں، بیع تعاطی میں تو اس لئے ضروری نہیں کہ دونوں جانب سے قولی ایجاب وقبول نہیں ہوتا یا صرف ایک جانب سے زبانی ایجاب یا قبول ہوتا ہے، مثلاً ٹیلی فون بوتھ سے ٹیلی کارڈ یا کائن (سکہ) کے ذریعہ فون کرنا، یا کسی بازار میں نصب شدہ شیلف میں مختلف قسم کی مشروبات ہوتی ہیں، مقررہ رقم داخل کرکے مطلوبہ مشروب حاصل کرلینا، اسی طرح تحریری یا قاصد کے ذریعہ ایجاب وقبول میں بھی اتحاد مکان شرط نہیں۔ مبادلہ میں اصلی شئی تو لین دین ہے، بائع اور مشتری کا زبانی اقرار تو اس لین دین کی دلیل ہے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "وحقيقة المبادلة بالتعاطي وهو الأخذ والإعطاء وإنما قول البيع والشراء دليل عليهما" (بدائع ۵/ ۱۳۴) فرماتے ہیں: "والتجارة عبارة عن جعل الشيء للغير ببدل وهو التفسير للتعاطي" بدل اور عوض کی وجہ سے کوئی شئی کسی کو دینا بیع تعاطی کی حقیقت ہے، گویا عقد بیع کا اصل طریقہ تعاطی یعنی فعلی اور عملی بیع ہے، اس کے لئے زبانی ایجاب وقبول اس بیع تعاطی کی دلیل ہے، اور ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے تاکہ جانبین کی رضامندی معلوم ہوسکے، حاصل یہ نکلا کہ اتحاد مجلس جانبین کی رضامندی کی دلیل ہے، یعنی جانبین کی رضامندی کا حصر صرف اتحاد مجلس میں نہیں، اگر کسی اور طریقہ سے جانبین کی صحیح رضامندی معلوم ہوسکے تو پھر بھی بیع کا انعقاد ہوگا، جیسے بیع تعاطی یا تحریری میں۔ بعض فقہی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد مکان اس وقت ضروری ہے جب عاقدین حاضر ہوں اور ایجاب وقبول زبانی ہو، علامہ کاسانی نکاح کی بحث میں فرماتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فهو اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد" عقد میں اتحاد مکان اس وقت ہے جب عاقدین دونوں حاضر ہوں اور وہ یہ کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو (بدائع ۲/ ۲۳۲)۔

مجلس کے اتحاد واختلاف کی حقیقت:

عقود میں اصل چیز جانبین کی رضامندی ہے، رضامندی کے اظہار کے لئے قول، فعل، تحریر اور رسالت وغیرہ ہے، قولی رضامندی میں ایجاب کے ساتھ قبول کا اتصال ضروری ہے، اگر حقیقتاً اتصال کو ضروری قرار دیا جائے تو ایک جانب کو غور وفکر کا موقع ملنا ہی دشوار ہے، جس کی وجہ سے عقد کی اصل روح تراضی سرے سے حذف ہوجائے گی، اس طرح عقد ناجائز بن جائے گا۔

اگر ایجاب کے بعد دوسری جانب کے خیار کو ماوراء المجلس پر موقوف رکھیں تو بائع کو انتہائی دشواری ہوگی، نہ جانے بیع

کب تام ہوگی، اس لئے فقہاء نے دونوں جانبوں کے لئے اتحاد مکان شرط قرار دیا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "لأن المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعاً للعسر وتحقيقا لليسر"، مجلس متفرقات کو جمع کرنے والی ہے، دشواری دور کرنے کے لئے اور سہولت پیدا کرنے کے لئے (ہدایہ)، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اصل چیز ایجاب وقبول میں اتصال ہے جو ایک ساعۃ میں یعنی فوری طور پر ہو، لیکن دشواری دور کرنے اور سہولت پیدا کرنے کے لئے ایک مجلس جو کئی ساعات پر مشتمل ہوتی ہے کو بمنزلہ ایک ساعہ کے قرار دیا، لہذا مجلس کا اعتبار جانبین کے اقوال کے اتصال کے لئے ہے، اس لئے کہ عقد کے لئے اصل چیز اتحاد اقوال یعنی ایجاب وقبول ہے لیکن دشواری کی وجہ سے اتحاد اقوال کی جگہ اتحاد مکان اور مجلس کو شرط قرار دے دیا۔

عاقدین جب آمنے سامنے اور حاضر ہوں تو اتحاد مکان اور اتحاد مجلس کے علاوہ ایجاب وقبول کے لئے کوئی صورت نہیں، جب کسی مجلس میں عرف کے لحاظ سے ایک جانب کی طرف سے یا دونوں جانبوں سے قولی یا فعلی اعراض پایا جائے تو یہ اختلاف مجلس ہوگا، اگرچہ اتحاد مکان موجود ہو، مثلاً کسی کمرہ میں بیٹھے ہوئے دو افراد میں ایک نے ایجاب کیا اور قبول سے پہلے چائے وغیرہ کی مجلس شروع ہوگئی تو یہ اختلاف مجلس ہوگا، کیونکہ یہ فعلی اعراض ہے، اگر عاقدین ایک دوسرے سے دور ہوں اور آپس میں کوئی عقد کرنا چاہیں تو اس کے لئے فقہاء کرام نے اپنے دور میں دو طریقے بتلائے ہیں، خط وکتابت اور رسالت یعنی پیغام رسانی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة" تحریر خطاب کی مانند ہے اور یہی حکم قاصد بھیجنے کا ہے، خط پہنچنے اور پیغام ادا کرنے کی مجلس معتبر ہوگی (ہدایہ)۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "واما الكتابة ان يكتب الرجل إلى رجل أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منک بکذا فبلغه الكتاب فقال في مجلسه اشتريت لأن خطاب الغائب كتابة فكانه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" ایک شخص نے کسی کو خط لکھا کہ میں نے اپنا فلاں غلام تیرے ہاتھ اتنے عوض پر فروخت کیا، اس کو خط ملا اور اس مجلس میں کہا: میں نے خرید لیا، تو بیع تام ہو جائے گی کیونکہ غائب کے ساتھ تحریری خطاب ایسا ہے گویا وہ خود حاضر ہے اور یہ اس کے ساتھ قولی ایجاب کر رہا ہے، لہذا غائب اس مجلس میں قبول کرے گا تا کہ بیع تام ہو جائے (بدائع ۱۳۸/۵)، یا بائع نے ایک شخص سے کہا کہ میں نے اپنا فلاں غلام فلاں (زید) کو اتنے درہم کے عوض فروخت کیا، تم یہ پیغام فلاں (مشتری) کو پہنچا دو، قاصد جب بائع کا پیغام لے کر مشتری کی جس مجلس میں پہنچا اگر مشتری نے اس مجلس میں "اشتریت" "میں نے خرید لیا" یا "قبلت" "میں نے قبول کیا" کہا تو بیع تام ہو جائے گی۔

جدید دور میں ٹیلی فون، فیکس اور انٹرنیٹ وغیرہ ایجاد ہو گئے، جو پیغام رسانی کے انتہائی تیز رفتار ذرائع ہیں، انٹرنیٹ کے ذریعہ فریقین یا جانبین میں سکرین پر ایک تو صرف تحریری گفتگو ہوئی جس کو (Chatting) کہتے ہیں، جانبین میں بعد مکانی ہوتا ہے، لیکن ایک جانب سے تحریری ایجاب جب جانب آخر کو پہنچے تو وہ زبان سے قبلت (میں نے قبول کیا) کہہ دے اور پھر اپنے اس قبول کی سکرین پر تحریری اطلاع کردے، سکرین کی تحریر اور کاغذ کی تحریر کا کوئی فرق نہیں، کاغذ کی تحریر دیر سے پہنچتی ہے اور سکرین کی فوری طور پر، جب فقہاء نے کاغذ کی تحریر کے ذریعہ دور بیٹھے ہوئے شخص کے لئے بیع کا طریقہ بتلادیا تو انٹرنیٹ کے سکرین کے ذریعہ بھی جائز ہونا چاہئے۔

انٹرنیٹ پر دوسرا طریقہ پیغام رسانی کا ای میل ہے، جس کو برقی ڈاک کہہ سکتے ہیں، جانب آخر کے انٹرنیٹ کے (Main Box) میں پیغام محفوظ ہو جاتا ہے، وہ کسی بھی وقت مین بکس کو کھول کر اپنا پیغام وصول کر سکتا ہے، یہ ڈاک کا جدید اور تیز ترین نظام ہے، اب ممالک میں ای میل کے ذریعہ ڈاک کا نظام شروع ہو گیا، ای میل کے ذریعہ ایجاب کو تحریری ایجاب پر قیاس کر سکتے ہیں، جانب آخر جس مجلس میں پیغام وصول کرے اس مجلس میں "قبلت" (میں نے قبول کیا) کہہ دے تو بیع تام ہو جائے گی۔ تیسرا طریقہ انٹرنیٹ کے ذریعہ رابطہ کا ویڈیو کانفرنسنگ ہے، اس میں فریقین یا جانبین ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں، اور ایک دوسرے کی گفتگو بھی سن سکتے ہیں، اس میں کیمرہ مائیک، ہیڈ فون یا اسپیکر کی ضرورت ہوتی ہے، یہ طریقہ ممکن ہے لیکن اس میں بہت زیادہ سرمایہ لگتا ہے، کیمرہ کے رینج میں جتنے افراد آجائیں سکرین پر سب کی تصویر آئے گی۔

موجودہ دور کے علماء کرام نے ٹیلی فون اور فیکس کے ذریعہ عقود کو جائز قرار دیا ہے، جس مجلس میں فون کے ذریعہ ایجاب ہو، اس مجلس میں قبول کر لینے سے عقد تام ہو جائے گا، ویڈیو کانفرنسنگ میں تو آواز کے ساتھ ایک دوسرے کی تصویری صورت بھی دیکھ سکتے ہیں، اس طرح تو بطریق اولی عقد جائز ہونا چاہئے، جانبین ایجاب وقبول کرلیں، لیکن ایجاب وقبول اسی گفتگو کی مجلس میں ضروری ہے تا کہ جانبین کی رضامندی معلوم ہو سکے۔

اگر ٹیلی فون کے ذریعہ عقد نکاح کا ایجاب وقبول ہو رہا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عقد نکاح میں گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، جب کہ بیع وشراء میں یہ شرط نہیں ہے، جانبین کی ٹیلی فونک گفتگو کو گواہ نہیں سن سکتے اگرچہ کسی ایک جانب کے پاس گواہ موجود ہوں، اس لئے کہ ٹیلی فون پر ہر جانب دوسرے سے گواہوں کے حق میں غائب ہوتا ہے، علامہ کاسانی فرماتے ہیں: "ومنها سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعا" گواہ عاقدین کے کلام کو سنیں گے ورنہ نکاح منعقد نہ ہوگا (بدائع ۲،۲۵۵)۔

البتہ کسی کو ٹیلی فون پر وکیل بنایا جاسکتا ہے، دوسرے معاملات کی طرح وکالت بھی موکل اور وکیل کے مابین ایک عقد ہے، دونوں زبانی یا تحریری طور پر ایجاب وقبول کرلیں، بالغ مرد یا عورت کسی کو ٹیلی فون پر وکیل بنادے کہ فلاں سے میرا

نکاح کردیں، اب وکیل کی حیثیت سے دو گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول کرادے، یا بالغ مرد اور عورت دونوں کسی کو ٹیلیفون پر وکیل بنادیں، "أو کان وکیلا من الجانبین" یا ایک جانب سے کوئی ولی ہو اور دوسرا جانب اس کو ٹیلی فون پر وکیل بنادے أو کان ولیاً من جانب وو کیلاً من جانب آخر"، کوئی عورت ٹیلی فون پر کسی مرد کو اختیار دے دے کہ تو اپنے ساتھ میرا نکاح کردے۔

ان صورتوں میں عاقد ایک ہوگا، گواہوں کی موجودگی میں نکاح کردے، بشرطیکہ گواہ لڑکے اور لڑکی کو جانتے ہوں، عالمگیری میں: "امرأة وكلت رجلاً ليزوجها من نفسه فقال الوكيل بحضرة الشهود تزوجت فلانة ولم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم أبيها وجدها لأنها غائبة والغائب تعرف بالتسمية" کسی عورت نے مرد کو وکیل بنا کر کہا کہ اپنے ساتھ میرا نکاح کردے، وکیل نے گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے شادی کرلی، اور گواہ فلانی عورت کو نہیں جانتے تو نکاح جائز نہیں، جب تک کہ لڑکی کے باپ دادا کا نام معلوم نہ ہو، کیونکہ عورت غائب ہے اور غائب کا جاننا نام ونسب سے ہوتا ہے (۱/۲۶۸)۔

انٹرنیٹ پر نکاح:

انٹرنیٹ پر اگر صرف سکرین کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول ہو تو نا جائز ہے، اس لئے کہ گواہ ایک جانب سے بے خبر ہوں گے، اور نہ جانبین کے ایجاب وقبول کو سن سکتے ہیں، حالانکہ ایجاب وقبول میں جانبین کے کلام کو ایک ساتھ گواہوں کا سننا شرط ہے۔

عالمگیری میں ہے: "ومنها سماع الشاهدين كلامهما معاً"، اگر کوئی یہ کہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ مجلس معنیٰ متحد ہے اگر چہ حساً متحد نہیں ہے، تو پھر اتحاد مجلس اور عاقدین کے آمنے سامنے ہونے کے لئے زبانی ایجاب وقبول شرط ہے، کتابت سے نکاح صحیح نہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں: "فلو كتب تزوجتک فكتبت قبلت لم ينعقد" اگر مرد عورت کو لکھ کردے کہ میں نے تجھ سے شادی کی، عورت تحریراً کہے میں نے قبول کیا تو نکاح منعقد نہیں (شامی ۲/۲۶۵)۔

البتہ فیکس اور انٹرنیٹ پر نکاح کے انعقاد کا طریقہ یہ ہے کہ فیکس اور انٹرنیٹ پر عورت کو لکھ دیں کہ میں تیرے ساتھ نکاح کرتا ہوں، عورت گواہوں کو فیکس یا انٹرنیٹ کی کاغذ اور سکرین والی تحریر کو دکھا کر کہے کہ میں نے اس شخص سے شادی کرلی یا یوں کہے کہ فلاں نے مجھے شادی کی آفر کی ہے، تم گواہ رہو میں نے اس سے شادی کرلی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: "فإنه قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول أن فلانا كتب إلي يخطبني فأشهدوا إني زوجت نفسي منه"۔

نکاح خط کے ذریعہ ہو جاتا ہے، جس طرح زبانی ایجاب وقبول سے، صورت اس کی یہ ہے کہ مرد عورت کو تحریری خطبہ کی اطلاع دے، جب عورت کو خط مل جائے تو گواہوں کو حاضر کر کے تحریر دکھلائے اور کہہ دے کہ میں نے فلاں آدمی کے ساتھ شادی کر لی یا یوں کہے کہ فلاں نے مجھے شادی کی آفر کی ہے تم گواہ رہو میں نے اس کے ساتھ شادی کر لی۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ شادی:

اس طریقہ میں جانبین ایک دوسرے کی آوازیں سننے کے ساتھ ایک دوسرے کو سکرین پر دیکھ بھی سکتے ہیں، جانبین اور گواہ اگر ایک دوسرے کے بارے میں اطمینان کر لیں تو ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نکاح جائز ہے، اس لئے کہ گواہ عاقدین کے ایجاب وقبول کو بھی سنتے ہیں اور دیکھ بھی سکتے ہیں، اگر چہ ظاہری طور پر عاقدین اور گواہوں کی مجلس متحد نہیں ہے لیکن معنیً متحد ہے، اس لئے کہ ایک دوسرے کے کلام سن رہے ہیں۔ اور ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہیں، اور ایک دوسرے کو پہچان رہے ہیں، کسی قسم کا خفا نہیں ہے، کیونکہ جانبین کے مابین اصل چیز قابل اطمینان رابطہ ہے، خواہ اس میں بعد مکانی ہو یا نہ ہو، اتحاد مجلس اور مکان کا حاصل بھی اطمینان ہے، اس لئے کہ اصل چیز اتحاد اقوال ہے، اس کے لئے اتحاد مجلس کو شرط قرار دیا، مکان عقد کمرہ بھی ہو سکتا ہے، کھلی فضا بھی ہو سکتی ہے، کوئی کشتی بھی ہو سکتی ہے، کوئی گاڑی وغیرہ بھی ہو سکتی ہے، اتحاد مکان میں یہ ضروری نہیں کہ عاقدین ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہوں، بلکہ اصل چیز قابل اطمینان اور یقینی ایجاب وقبول ہے، جب کہ گواہ عاقدین کا کلام سن رہے ہوں، فقہاء کرام کے اس جزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد مجلس میں مکان کی تحدید ضروری نہیں، نہ عاقدین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری ہے، قابل اطمینان رابطہ ضروری ہے، اور ویڈیو کانفرنسنگ میں یہ رابطہ یقینی اور قابل اطمینان ہوتا ہے۔ عالمگیری میں ہے: "رجل قال لقوم اشهدوا إني تزوجت هذه المرأة التي في هذا البيت فقالت المرأة قبلت فسمع الشهود مقالتها ولم يروا شخصها فإن كانت في البيت وحدها جاز النكاح وإن كانت في البيت معها أخرى لا يجوز" ایک شخص نے لوگوں سے کہا کہ تم گواہ رہو میں نے اس گھر میں موجود عورت کے ساتھ شادی کر لی، عورت گھر کے اندر سے کہے میں نے قبول کیا، اور گواہ عورت کے اس کلام کو سن لیں اور عورت کو نہ دیکھ پائیں، تو اگر اس گھر میں صرف یہی ایک عورت تھی تو نکاح جائز ہے، اور اگر اس گھر میں اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی تھی تو نکاح ناجائز ہے (۱/۲۶۸)۔

اس جزیہ سے صاف معلوم ہوا ہے کہ اصل چیز عاقدین کا ایسا قابل اطمینان رابطہ ہے جس میں گواہ عاقدین کی گفتگو سن سکیں، ویڈیو کانفرنسنگ میں اگر چہ بعد مکانی زیادہ ہوتا ہے، لیکن عاقدین ایسی گفتگو کر سکتے ہیں جس کو گواہ سن رہے ہوں،

مذکورہ جزئیہ میں ایک عاقد نظروں سے اوجھل ہے، لیکن قرائن کی وجہ سے یہ رکاوٹ مانع عقد نہیں، اس لئے کہ پردہ والے مکان میں صرف ایک عورت تھی، اس لئے اشتباہ پیدا نہیں ہوا۔

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت اور دیگر معاملات کرتے وقت جانبین سے تیسرا شخص خبردار ہوسکتا ہے یا نہیں، تو اس کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ فی الحال دوفریق کے مابین کسی معاملہ کو تیسرا شخص تیسرے کمپیوٹر پر نوٹ نہیں کرسکتا، البتہ وہ شخص جو کسی ایک فریق کے ساتھ بیٹھا ہوا اس کو پتہ چل سکتا ہے کہ دونوں فریق آپس میں کیا معاملہ طے کررہے ہیں، وہ اگر چاہے تو فائدہ اٹھاسکتا ہے، البتہ مستقبل میں امکان ہے کہ جانبین کے معاملات کو تیسرا شخص کسی طرح تیسرے کمپیوٹر کے ذریعہ جان لے، اگر یہ ممکن ہوگیا تو پھر اس کا حکم یہ ہے۔ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نیلام کی شکل میں خرید وفروخت ہوسکتی ہے، اس لئے کہ بیع من یزید جائز ہے، اگر کسی تیسرے شخص کو پتہ چل جائے کہ فلاں فلاں کے مابین خرید وفروخت کا معاملہ ہورہا ہے تو اس کو چاہئے کہ ان دونوں کا انتظار کرے، اگر وہ آپس کی بیع پر راضی ہوگئے ہیں تو تیسرا آدمی بیع کو خراب نہ کرے۔ اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "لا یسوم أحدکم علی سوم أخیہ" اور اگر وہ دونوں آپس کی بیع پر بھی راضی نہ ہوئے تو تیسرا شخص اس سے فائدہ اٹھانے کا مجاز ہے، اسی طرح اگر ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ جانبین میں عقد نکاح کے بارے میں بات چیت ہورہی ہے، تو تیسرے شخص کو اگر کسی طرح پتہ چل جائے تو ان کے مابین دخل اندازی نہ کرے، ہاں اگر مکمل طور پر پتہ چل جائے کہ جانبین میں بات نہ بن سکی تو پھر اپنے لئے رابطہ شروع کرے، البتہ فریقین کو چاہئے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ اگر برقی پیغام ہو، ای میل کو (Sign Out) تالا کرنا ہوگا خیال رکھنا ہوگا کہ (Open) کھلا تو نہیں، اسی طرح انٹرنیٹ کے ذریعہ کاروباری افراد کا کریڈٹ کارڈ (Credit Card) ہوتا ہے، اس کو محفوظ کرنا ہوگا، اس کے نمبر کا کسی فراڈی کو پتہ نہ چل جائے، ورنہ بدترین فراڈ کا خطرہ ہوگا، فراڈ کے ایسے کئی واقعات پیش آچکے ہیں، پشاور یونیورسٹی کے طلباء کا اس طرح کا فراڈ اخبارات کے ذریعہ منظر عام پر آچکا ہے، کریڈٹ کارڈ اگر کسی کے ہاتھ چڑھ گیا تو بالکل (in cash) چیک کی طرح ہے، پھر فوراً سب کو مطلع کرنا ہوگا تاکہ کسی کو فراڈ کا موقع نہ ملے۔

***

انٹرنیٹ اور جدید نظام مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی، منوروہ شریف، سمستی پور

ایسے معاملات جن کی تکمیل دو یا دو سے زائد اشخاص سے ہوتی ہے، ان میں بنیادی چیز باہمی رضامندی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (سورۂ نساء: ۲۹) (اپنے اموال آپس میں غلط طور پر نہ کھاؤ، ہاں باہمی رضامندی سے تجارت کے طور پر ہو تو درست ہے)۔

خواہ وہ خالص مالی معاملہ ہو مثلاً بیع وشراء وغیرہ، یا خالص مالی معاملہ نہ ہو مثلاً عقد نکاح وغیرہ۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کا ذریعہ:

قرآن نے اس باہمی رضامندی کے حدود یا طریقۂ کار کی تعیین نہیں کی ہے کہ رضامندی کے اظہار کی صورتیں کیا ہیں اور کن ذرائع سے باہم رضامندی کا مظاہرہ کیا جاسکتا ہے؟

البتہ ایک حدیث پاک سے اس پر روشنی پڑتی ہے، بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا: "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا" (بخاری شریف ۳/۳۲۶، حدیث: ۲۱۰۷، ۲۱۱۱، مسلم شریف ۳/ ۱۱۶۳، ۱۵۳۱) کہ دو معاملہ کرنے والے اشخاص کو اس وقت تک اختیار رہے گا جب تک کہ وہ دونوں علیحدہ نہ ہو جائیں۔

اس حدیث سے فقہاء نے مجلس کی قید کا اضافہ کیا ہے اور عقد کی درستگی کے لئے اتحاد مکان کی شرط لگائی ہے، یعنی جو دو افراد یا فریقین باہم کوئی معاملہ کرنا چاہتے ہوں تو ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنا معاملہ ایک مجلس ہی میں طے کرلیں، مجلس بدل جانے کے بعد سابقہ مجلس کی کسی بات سے بعد کی مجلس کی کسی بات کا کوئی رابطہ نہیں رہے گا۔

اسی بات کو فقہاء نے اپنی اصطلاح میں "ایجاب وقبول" سے تعبیر کیا ہے، یعنی دو شخص یا دو فریق کسی معاملہ پر بات کرنے کے لئے جب مجلس میں بیٹھتے ہیں تو ایک فریق اپنی طرف سے معاملہ کی پیشکش کرتا ہے اور دوسرے شخص کو اگر اس سے

اتفاق ہوتو اس کو منظور کرتا ہے، معاملہ کی پیشکش کا نام "ایجاب" ہے اور اس کو منظور کرنے کا نام "قبول" ہے۔

حدیث کے مطابق ایجاب وقبول کا عمل دونوں کی باہم علیحدگی سے قبل مکمل ہوجانا ضروری ہے، اور کسی کو معاملہ کے رد یا قبول کرنے کا اختیار اسی دائرے کے اندر اندر ہے، علیحدگی یا مجلس کی تبدیلی کے بعد یہ اختیار باقی نہیں رہے گا، اور جو معاملہ طے پاچکا ہے اس کی پابندی لازم ہوجائے گی: "یا أیها الذین آمنوا أوفوا بالعقود" (سورۂ مائدہ:۱) (اے ایمان والو! باہم طے شدہ معاملات کو پورا کرو)۔

اور اگر مجلس میں معاملہ ادھورا رہ گیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور دوبارہ اس کو طے کرنے کے لئے پھر نئے سرے سے دونوں کو مل بیٹھنا ہوگا۔

ایجاب وقبول کا باہمی ربط:

مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا لازم ہے، اور کوئی بھی معاملہ ایک سلسلۂ گفتگو میں طے ہوجانا ضروری ہے اور ایک فریق کی جانب سے معاملہ کی پیشکش کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسی حرکت سرزد نہ ہو جس سے یہ احساس ہو کہ وہ زیر گفتگو معاملہ سے اعراض کررہا ہے۔

اسی لئے بعض فقہاء (مثلاً امام شافعی) نے یہ قید لگائی ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا ہونا ضروری ہے، ذرا بھی تاخیر کی صورت میں معاملہ درست نہ ہوگا: "وعند الشافعي الفور مع ذلک شرط لا ینعقد الرکن بدونه" (بدائع الصنائع ۵/۱۳۷، کتاب البیوع)۔

مگر فقہاء حنفیہ نے کچھ توسع سے کام لیا ہے، ان کے نزدیک فوری جواب دینا شرط نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایجاب وقبول کے درمیان حقیقی اتصال کے لئے قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایجاب کے بعد فوری جواب ملے، لیکن اس حقیقی اتصال کی رعایت مشکل ہے، کیونکہ فریق ثانی کو کچھ غور وفکر کرنے کی مہلت بھی درکار ہے اور کسی بات کا جواب دینے کے لئے اس کو کچھ سوچنے سمجھنے کا موقع دینا بھی ضروری ہے، اس لئے اس نشست یا اس سلسلۂ گفتگو میں اگر وہ اس کا جواب دے دے تو حکماً ایجاب وقبول کو مربوط ہی مانا جائے گا اور معاملہ کو درست قرار دیا جائے گا: "ولنا أن في ترک اعتبار الفور ضرورة لأن القابل یحتاج إلی التأمل ولو اقتصر علی الفور لا یمکنه التأمل" (بدائع الصنائع ۵/۱۳۷)۔

فقہاء حنفیہ کے موقف کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں معاملہ کو باہم تفرق وعلیحدگی پر موقوف کیا گیا ہے، فوری جواب پر نہیں اور رد وقبول کا اختیار علیحدگی سے قبل تک کے پورے وقفہ میں دیا گیا ہے، اس کو چند منٹوں یا سکنڈوں میں محصور نہیں کیا گیا ہے۔

اتحادِ مجلس کا مفہوم:

پھر فقہاء کے یہاں یہ بحث آئی ہے کہ اتحادِ مجلس کی حد کیا ہے؟ اور باہم علیحدگی کا اطلاق کس صورت پر ہوگا؟، امام شافعی اور امام احمد علیحدگی کا اطلاق جسمانی اور ظاہری علیحدگی پر کرتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کو سلسلۂ گفتگو کے اختتام اور موضوعِ مجلس کی تبدیلی پر محمول کرتے ہیں (شامی ۷/۷۴)۔ یعنی امام شافعی اور امام احمد کے مسلک کے مطابق ظاہری اور مادی مکان اصل درجہ رکھتا ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک یہ ظاہری مجلس اور مادی مکان محض ایک ذریعۂ اتصال اور وسیلۂ ربط ہے، اس کی حیثیت بنیادی نہیں ذیلی ہے، اور ذریعہ اسی وقت تک ذریعہ رہتا ہے جب تک اس کی ضرورت ہے، ضرورت کے ختم ہونے کے ساتھ ذریعہ کی حیثیت بھی ختم ہوجاتی ہے۔

حدیث کے الفاظ پر غور کیا جائے تو حنفیہ کا موقف زیادہ مضبوط نظر آتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں فریقین کے لئے ''متبایعان'' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اور یہ باب تفاعل سے ہے جو باہم اشتراک پر دلالت کرتا ہے، اس کے لفظی معنی ہیں معاملہ میں مشغول دو شخص، اور معاملہ کے ساتھ اشتغال کا حقیقی مصداق وہ صورت ہے جب کہ ایک نے ایجاب کیا ہو اور دوسرے کی جانب سے قبولیت کا انتظار ہو، یہی وہ صورت ہے جس میں حقیقی طور پر فریقین کو کاروبار میں مشغول کہا جاسکتا ہے، معاملہ کے شروع ہونے سے قبل یا معاملہ کے ختم ہونے کے بعد ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے فریقین کو ''متبایعان'' حقیقی معنی میں نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ فی الواقع وہ لوگ ابھی کوئی معاملہ نہیں کررہے ہیں، ان صورتوں میں اگر فریقین کو کبھی متبایعان کہا جاتا ہے تو حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازی معنی میں، یعنی کبھی مایؤل (یعنی آئندہ) کے اعتبار سے اور کبھی ماکان (یعنی گذشتہ) کے اعتبار سے، یعنی معاملہ کرنے والے ہیں یا کرچکے ہیں، ضابطہ یہ ہے کہ کسی بھی کلام کو اگر اس کے حقیقی مصداق پر محمول کیا جاسکتا ہو تو اسی پر محمول کیا جانا چاہئے۔ اس ضابطہ کی روشنی میں اگر حدیث پاک کو دیکھا جائے تو فریقین کو معاملہ کے رد وقبول کا اختیار اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ وہ ''متبایعان'' کی پوزیشن میں ہوں، اور یہ پوزیشن حقیقی طور پر اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ فریق اول کی جانب سے ایجاب کے بعد فریق ثانی کی طرف سے قبول کا انتظار ہو، لیکن فریق ثانی کی طرف سے جواب مل جانے کے بعد دونوں میں سے کوئی ''متبایعان'' کے دائرے میں داخل نہ رہا۔ اس لئے معاملہ کی تکمیل کے بعد اس معاملہ کے رد وقبول کا اختیار بھی کسی کو حاصل نہ رہا، خواہ دونوں بظاہر اسی مجلس میں موجود ہوں اور جسمانی طور پر دونوں میں علیحدگی عمل میں نہ آئی ہو۔

مجلس محض ایک ذریعۂ اتصال:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان حکمی اتصال کی جس شرط کو مجلس پورا کرتی ہے وہ اسی وقت تک ہے

جب تک کہ اس اتصال کی ضرورت ہے، قبولیت کے پائے جانے کے بعد چونکہ اتصال کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس لئے اب مجلس کو بھی ذریعۂ اتصال ماننے کی ضرورت نہیں رہی۔ مجلس کی اہمیت تو صرف اس لئے ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان حقیقی اتصال پر عمل کرنا مشکل ہے، اس لئے کوئی ایسی چیز چاہئے جو اس حقیقی اتصال کی قائم مقامی کرے اور اسی قائم مقامی کے لئے اتحاد مجلس کی شرط لگائی گئی۔

حدیث میں "مالم یتفرقا" کا لفظ آیا ہے، ظاہری اور جسمانی علیحدگی کو فقہاء نے تفرق ابدان" اور معنوی علیحدگی کو "تفرق اقوال" سے تعبیر کیا ہے، بات نہ بننے کو بھی اصطلاح اور عرف میں "علیحدگی" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے، عرف وشرع میں اس کے کئی نظائر موجود ہیں، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: **"وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاء تهم البينة"** (سورۂ بینہ ۴) (اور اہل کتاب نے دلائل کے آجانے کے بعد بھی اپنی اپنی الگ راہ بنالی)۔

اسی طرح ارشاد نبوی ہے: **"افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"** (ابن ابی عاصم ۱/ ۳۲، الطبرانی فی الکبیر ۱۸/ ۷۵، ابوداؤد حدیث ۵۵۹۶، ابن ماجہ حدیث: ۳۹۹۲) (بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹے گی)۔

مذکورہ دونوں نصوص میں "تفرق" سے جسمانی تفرق نہیں بلکہ معنوی تفرق مراد ہے (ردالمحتار، کتاب البیوع ۷/ ۴۸،۴۷)۔

مقصود رابطہ ہے مجلس نہیں:

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اتصال وافتراق سے اصلاً معنوی اتصال وافتراق مراد ہے، جسمانی یا مکانی اتحاد وافتراق ثانوی درجہ کی چیز ہے، یعنی اس کی اہمیت محض ذریعہ اور وسیلہ ہونے کی بنا پر ہے، کیونکہ بالعموم جسمانی یا مکانی اتحاد کے بعد ہی معنوی اتصال اور رابطہ پیدا ہوتا ہے، بالخصوص آج سے بہت پہلے کا دور جب کہ معنوی اتصال اور رابطہ کا بڑا ذریعہ اتحاد مکانی ہی تھا۔ لیکن اگر اتحاد مکان کے بغیر ہی رابطہ کی کوئی شکل پیدا ہوجائے جیسا کہ آج کل اس کی شکلیں عام ہیں، تو حنفیہ اور مالکیہ کے اصول کے مطابق اس رابطہ کا اعتبار ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ اتحاد مکانی ان کے نزدیک محض ذریعہ ہے اور ذریعہ کبھی مطلوب نہیں ہوتا، اس لئے ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے دو رکن ہیں اور اس کے لئے رابطہ شرط ہے، اور مجلس اور اتحاد مکان محض اس کا ایک ذریعہ ہے، شرط کے ساتھ اگر رکن پایا جائے اور ذریعہ تبدیل ہوجائے تو میرے خیال میں کم از کم فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق اس سے معاملہ کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

فقہی نظائر:

یہ تو اصولی گفتگو تھی، لیکن اگر جزئیات میں جائیں تو فقہاء کے یہاں کئی ایسے نظائر ملتے ہیں جن میں فریقین کے درمیان مکانی اتحاد نہ پائے جانے کے باوجود محض رابطہ اور معنوی اتصال کو بنیاد بنا کر ان کے جواز کا فتوی دیا گیا، مثلاً:

تحریر یا پیغام رسانی کے ذریعہ معاملہ کرنا:

فقہاء نے خط وکتابت یا قاصد کے ذریعہ معاملہ کے جواز کی صراحت کی ہے، خط وکتابت سے معاملہ کرنے کی صورت یہ لکھی ہے کہ کوئی شخص کسی کو خط لکھے جس میں اس کو مخاطب کرکے یہ تحریر کرے کہ میں نے اپنی فلاں چیز تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کی، پھر جب یہ تحریر متعلقہ شخص کو ملے تو جس مجلس میں اسے خط ملے اور پڑھے اس میں وہ اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس چیز کو خریدا۔ تو یہ بیع درست ہوگی باوجودیکہ دونوں کے درمیان ظاہری طور پر اتحاد مکان موجود نہیں ہے، لیکن تحریری رابطہ کو اتحاد مجلس کے قائم مقام قرار دیا گیا۔

قاصد کے ذریعہ معاملہ کرنے کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کے پاس اپنا قاصد یہ پیغام دے کر بھیجے کہ فلاں شخص کو جاکر کہو کہ فلاں نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھے یہ کہنے کے لئے کہا ہے کہ میں نے اپنی فلاں چیز تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کی، پھر متعلقہ شخص قاصد کا بیان سننے کے بعد کہے کہ مجھے یہ معاملہ منظور ہے، تو معاملہ درست ہو جائے گا جب کہ اس صورت میں بھی معاملہ کرنے والے فریقین ایک مقام پر موجود نہیں ہیں، وہ ایک قاصد کے واسطے سے آپس میں بات کر رہے ہیں، لیکن فقہاء نے اس پیغامی رابطہ کو اتحاد مکان کے قائم مقام قرار دیا۔

تحریر اور پیغام معنوی طور پر اتحاد مجلس کے قائم مقام:

نکاح اور بیع وشراء دونوں کے لئے مسئلہ یہی ہے، کتاب البیوع میں علامہ کاسانی اس کی وجہ تحریر فرماتے ہیں: "لأن الرسول سفير ومعبر عن كلام المرسل ناقل كلامه إلى المرسل إليه فكأنه حضر بنفسه فأوجب البيع وقبل الآخر في المجلس،...... لأن خطاب الغائب كتابه فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" (بدائع الصنائع ۵/۱۳۸) (اس لئے کہ قاصد اپنے بھیجنے والے کا محض ترجمان ہوتا ہے، جو اس کی بات متعلقہ شخص تک پہنچاتا ہے تو گویا اس واسطے سے وہ خود حاضر ہوا اور ایجاب کیا اور دوسرے شخص نے مجلس میں قبول کیا، اسی طرح غیر موجود شخص کے لئے تحریر کا وہی درجہ ہے جو موجود کے لئے بالمشافہ بات چیت کا ہے تو گویا لکھنے والا شخص تحریر کے واسطے سے خود حاضر ہوا اور دوسرے فریق سے مجلس میں ایجاب وقبول کیا)۔

کتاب النکاح میں لکھتے ہیں: "ولو أرسل إليها رسولاً وكتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لأن كلام الرسول كلام المرسل لأنه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب" (بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۳، وکذا فی الہندیہ ۱/ ۲۷۹) (اگر کسی نے عورت کے پاس قاصد بھیجا یا تحریر بھیجی اور عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں جنہوں نے قاصد کی بات اور خط کا مضمون سنا ہو پیغام کو قبول کرلیا تو معنوی طور پر اتحادِ مجلس پائے جانے کی بنا پر نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ قاصد یا تحریر بھیجنے والے کی ترجمانی کرتے ہیں (خود ان کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا))۔

تحریری رابطہ کی قوت:

بلکہ بعض صورتوں میں فقہاء نے تحریر کو بالمشافہ بات چیت کے بالمقابل زیادہ قوی اور دیرپا تسلیم کیا ہے۔

علامہ شامی نے شیخ الاسلام خواہرزادہ کے حوالہ سے لکھا ہے: "الكتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد وهو أنه لو كان حاضرا فخاطبها بالنكاح فلم تجب في مجلس الخطاب ثم أجابت في مجلس آخر فإن النكاح لا يصح، وفي الكتاب إذا بلغها وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه في المجلس الذي قرأت الكتاب فيه ثم زوجت نفسها في مجلس آخر بين يدي الشهود وقد سمعوا كلامها وما في الكتاب يصح النكاح، لأن الغائب إنما صار خاطباً لها بالكتاب والكتاب باق في المجلس الثاني فصار بقاء الكتاب في مجلسه وقد سمع الشهود ما فيه في المجلس الثاني بمنزلة ما لو تكرر الخطاب من الحاضر في مجلس آخر، فأما إذا كان حاضرا فإنما صار خاطباً لها بالكلام وما وجد من الكلام لا يبقى إلى المجلس الثاني وإنما سمع الشهود في المجلس الثاني أحد شطري العقد" (ردالمحتار ۷/ ۲۶، کتاب البیوع وکذا فی الہندیہ ۱/ ۲۶۹) (تحریر اور بالمشافہ گفتگو دونوں حکم میں برابر ہیں، البتہ ایک صورت کا استثناء ہے، وہ یہ کہ بالمشافہ معاملہ کرنے کی صورت میں اسی مجلس میں ایجاب کی منظوری ملنا ضروری ہے، ورنہ نکاح درست نہ ہوگا، اس کے برخلاف تحریر کا مسئلہ یہ ہے کہ جس مجلس میں تحریر ملی ہے، اسی مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد کسی دوسری مجلس میں بھی خط کا مضمون گواہوں کو سنا کر قبول کیا جاسکتا ہے اور اس طرح بھی نکاح ہو جائے گا، دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غائبانہ رابطہ کا ذریعہ تحریر ہے اور تحریر ختم نہیں ہوتی، وہ پہلی مجلس کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اس لئے دوسری مجلس میں اگر وہ خط کا مضمون سناتی ہے تو یہ سمجھا جائے گا گویا مرد دوسری مجلس میں دوبارہ اپنا ایجاب پیش کر رہا ہے، اس لئے عورت اس کو منظور کرسکتی ہے، اس کے برخلاف زبانی گفتگو مجلس گفتگو تک ہی قائم مانی جاسکتی ہے، دوسری مجلس تک اس کے باقی رہنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے

پہلی مجلس کے ایجاب کی بنیاد پر اگر عورت گواہوں کے سامنے دوسری مجلس میں اپنی قبولیت کا اظہار کرے تو یہ قبولیت سابقہ ایجاب سے مربوط نہ ہوگی اور یہ عقد کا صرف ایک حصہ ہوگا)۔

اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ تحریری رابطہ مکانی رابطہ کے مقابلہ میں زیادہ پائدار ہے اور اس سے زیادہ دیر تک فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے یعنی ظاہری اتحاد مکان کی صورت میں ایجاب کا جواب اسی مجلس میں ملنا ضروری ہے، جب کہ معنوی اتحاد مجلس (یعنی تحریر) کی صورت میں ایجاب کا جواب تحریر پہنچنے کی مجلس میں ہی ملنا ضروری نہیں، بلکہ بعد میں بھی کسی موقع پر گواہوں کے سامنے تحریر سنا کر اپنی قبولیت کا اظہار کیا جا سکتا ہے، البتہ "قاصد" کی صورت میں یہ گنجائش نہ ہوگی، بلکہ ضروری ہوگا کہ قاصد نے جس مجلس میں خبر سنائی ہے اسی مجلس میں اپنی منظوری کا اظہار کرے (ردالمحتار ۴/۷۶)۔

البتہ ایک گنجائش یہ نظر آتی ہے کہ قاصد کو پیغام سنانے سے روک دے اور مناسب وقت کا انتظار کرے اور مناسب وقت پر کسی مجلس میں گواہوں کے سامنے اس کا بیان سنے اور پھر اپنی منظوری ظاہر کرے۔

صرف تحریری تبادلے کے ذریعہ معاملات طے کرنا:

بلکہ بیع وشراء اور مالی معاملات پر بحث کے ذیل میں فقہاء نے اس سے بھی آگے بڑھ کر محض تحریر کو دونوں جانب سے نمائندہ تسلیم کیا ہے، یعنی کسی کو کسی سے ملنے کی ضرورت نہیں، نہ کسی ایک مقام پر جمع ہونے کی حاجت ہے اور نہ زبان سے الفاظ ادا کرنے کی ضرورت ہے، دونوں جانب سے محض تحریری رابطہ کافی ہے اور تحریری تبادلے کے ذریعہ معاملہ کرنے کی گنجائش ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں فتاویٰ ظہیریہ کے حوالے سے اور شامی میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے حوالہ سے یہ جزئیہ ذکر کیا گیا ہے:

"ویکون بالکتابة من الجانبین فإذا کتب اشتریت عبدک فلانا بکذا فکتب إلیه البائع قد بعت فهذا بیع کما في التاتارخانیة" (ردالمحتار ۷/۲۶، کتاب البیوع، عالمگیری ۳/۹، کتاب البیوع) (یعنی دونوں جانب سے محض تحریر کے ذریعہ بھی معاملہ کیا جا سکتا ہے، اگر کوئی شخص کسی کو لکھے کہ میں نے تمہارا فلاں غلام اتنی قیمت کے بدلے خریدا اور بائع اس کے جواب میں اس کو لکھے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بیع ہو جائے گی)۔

غرض: ہمارے قدیم فقہی ذخیرے میں بھی بعض ایسی جزئیات موجود ہیں، جن سے صاف طور پر اشارہ ملتا ہے کہ معاملہ کی صحت کے لئے عاقدین کا کسی ایک مقام پر باہم مل بیٹھنا ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ بنیادی چیز رابطہ اور اتصال ہے، رابطہ اور اتصال کسی ذریعہ سے ہو جائے معاملہ کرنا درست ہوگا، البتہ نکاح میں چونکہ شہادت بھی ضروری ہے، اس لئے اس میں اس کا لحاظ رکھنا ہوگا کہ ایک ہی مجلس میں گواہوں کے سامنے معاملہ کی پوری کارروائی ہو جائے، یعنی رابطہ کے لئے فریقین

کا اجتماع ضروری نہیں، دور سے بھی رابطہ قائم کیا جا سکتا ہے، البتہ معاملہ کی کارروائی ایک مجلس میں ہونا ضروری ہے، اس میں تفریق نہیں ہونی چاہئے، اسی لئے فقہاء نے نکاح کے باب میں تحریر اور پیغام رسانی کی صورت میں اگر چہ فریقین کی جسمانی حاضری کو ضروری نہیں قرار دیا ہے۔ مگر یہ لازمی ہدایت دی ہے کہ معاملہ کی پوری کارروائی ایک ہی مجلس میں طے ہو جانی چاہئے، بایں طور کہ گواہ مجلس میں موجود ہوں اور ان کے سامنے تحریر یا پیغام سنایا جائے اور اسی مجلس میں فریق ثانی اپنے جواب کا اظہار بھی کرے۔

یعنی معاملہ کی کارروائی کے لئے اتحاد مکانی ضروری ہے، فریقین کے رابطہ اور ایجاب وقبول کے اتصال کے لئے نہیں۔

موجودہ مواصلاتی مسائل کا حل:

ان تفصیلات کی روشنی میں عصر حاضر کے بہت سے مواصلاتی مسائل حل ہو جاتے ہیں، موجودہ دور جدید ترین ٹکنالوجی اور مواصلاتی انقلاب کا دور ہے، آج ساری دنیا سمٹ کر ایک گھر آنگن بن گئی ہے، ہزاروں میل کے فاصلہ سے آن واحد میں رابطہ قائم کیا جا سکتا ہے اور اپنے احساسات وخیالات چند منٹوں میں دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچائے جا سکتے ہیں، اس لئے آج کے جدید مواصلاتی نظام کے دور میں رابطہ کے لئے اتحاد مکانی کی کوئی شرط نہیں ہے، چنانچہ آج کے زیادہ تر معاملات ومسائل میں انہیں جدید ترین مواصلاتی نظام سے استفادہ کیا جا رہا ہے۔

اسلام ایک ابدی اور آفاقی نظام قانون ہے، یہ تاریخ کے ہر دور میں انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے، بلکہ دنیا کا انسانی نظام جس قدر ترقی یافتہ ہوتا جائے گا اسلامی قانون کی وسعت وآفاقیت اسی قدر آشکارا ہوتی جائے گی، اللہ تعالیٰ فقہاء کو جزائے خیر دے، انہوں نے بڑی بصیرت کے ساتھ اسلام کے فقہی ذخیرہ کو مرتب کیا ہے، بالخصوص فقہاء حنفیہ نے کہ ہر دور کے لئے ان میں پوری رہنمائی اور گنجائش موجود ہے، اصول اور جزئیات کی روشنی میں اوپر جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں ان سے عصر جدید کے بہت سے عقود ومعاملات پر روشنی پڑتی ہے، مثلاً:

(۱) حنفیہ اور مالکیہ کے لئے مجلس معنوی رابطہ واتصال کا نام ہے اور اس کے اتحاد واختلاف سے مراد معنوی اتحاد واختلاف ہے، مکانی اتحاد واختلاف اس کا صرف ایک حصہ ہے، البتہ نکاح میں ایجاب کے بعد بوقت قبول معاملہ کی کارروائی کی تکمیل ایک ہی مجلس میں ہونی چاہئے، یعنی کم از کم مجلس قبول میں دو گواہ موجود ہوں جنہوں نے ایجاب کا مضمون بھی سنا ہو۔

(۲،۳) اس دور میں انٹرنیٹ رابطہ کا بہت اہم اور تیز رفتار ذریعہ ہے، اس لئے اس کے ذریعہ خرید وفروخت اور نکاح کا معاملہ شرعاً درست ہے، البتہ نکاح میں شرط یہ ہے کہ تحریری ایجاب آجانے کے بعد تحریری قبولیت کے وقت دو گواہ

موجود ہوں، انٹرنیٹ چونکہ جدید ترین تحریری رابطہ ہے، اس لئے اس میں جانبین سے انٹرنیٹ ہی پر بیع وشراء اور دیگر مالی معاملہ کرنے کی گنجائش موجود ہے، زبان سے کچھ بولنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کی بھی گنجائش ہے کہ ایک فریق کی جانب سے انٹرنیٹ پر ایجاب ہو جائے اور فریق ثانی اس کا علم ہو جانے کے باوجود فوری اپنا جواب نہ دے، بلکہ مکمل غور وخوض کے بعد دوسری مجلس میں انٹرنیٹ پر اپنا جواب بھیج دے، اس معاملہ میں بظاہر نکاح اور خرید وفروخت کے معاملات کے درمیان کوئی فرق نہیں، بس ایک فرق یہ ہے کہ نکاح میں شہادت کے پہلو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اس لئے نکاح کی صورت میں انٹرنیٹ آن کرنے کے بعد گواہوں کو ایجاب کا مضمون دکھانا بھی ضروری ہے اور پھر ان کے سامنے اپنی منظوری انٹرنیٹ پر بھیج دے۔

(۴) نکاح کے علاوہ کوئی بھی کاروباری معاملہ فریقین اور گواہوں کے درمیان راز ہوتا ہے اور اسلام میں دوسروں کے معاملات میں بیجا تجسس اور ٹوہ لینے کی سختی سے ممانعت آئی ہے، اس لئے جو لوگ انٹرنیٹ کے ذریعہ اپنے معاملات کرتے ہیں اور ایک فریق دوسرے فریق کو مطمئن کرنے کے لئے متعلقہ ضروری معلومات ودستاویزات انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیجتا ہے، کسی تیسرے غیر متعلق شخص کو شرعی طور پر ہرگز اجازت نہیں کہ وہ ان دونوں کے معاملات کی تفصیلات جاننے کی کوشش کرے، اور کوئی اپنا تجارتی مفاد حاصل کرے، بشرطیکہ فریقین کو اس سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، لیکن کوئی بات تیسرے شخص کے علم میں آ جانے سے اگر فریقین کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو تو میرے خیال میں تیسرے شخص کے لئے گنجائش نکلتی ہے، اس لئے کہ انٹرنیٹ ایک عالمی ذریعہ ابلاغ ہے، اور پورا کا پورا باہم مربوط ہے اور کہیں کا انسان کہیں سے انٹرنیٹ کی کوئی بھی تفصیل معلوم کر سکتا ہے یعنی یہ ایک کھلا نظام اور کھلی کتاب ہے جس کو کوئی بھی کبھی بھی کھول کر دیکھ سکتا ہے اور یہ سب کچھ جانتے ہوئے دو اشخاص اپنے کاروباری راز انٹرنیٹ کے حوالہ کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کی طرف سے ان تفصیلات کے جاننے کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے محض تفصیلات کا علم اور شخصی منافع کی حد تک کوئی بھی شخص انٹرنیٹ میں محفوظ تفصیلات سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، البتہ اگر اس سے اصل اہل معاملہ کو کسی طرح کا کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو پھر اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۵) اسی اصول کی روشنی میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ بھی خرید وفروخت، لین دین اور کاروباری معاملہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے نہ یہ کہ صرف بات کر سکتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔

(۶) ٹیلیفون پر خرید وفروخت کا معاملہ کرنا درست ہے بشرطیکہ دونوں ایک دوسرے کی آواز پہچان رہے ہوں، اور اس میں کسی قسم کے فریب کا اندیشہ نہ ہو، بہتر ہے کہ ٹیلیفون پر معاملہ کرتے وقت عاقدین میں کسی کے پاس گواہ موجود ہوں اور ٹیلیفون کا وہ سیٹ استعمال کیا جائے جس میں مجلس کے دوسرے لوگ بھی دونوں کی گفتگو سن سکیں۔

(۷) ٹیلی فون پر نکاح کا ایجاب وقبول بھی ہو سکتا ہے، بشرطیکہ ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک

کے پاس دو گواہ موجود ہوں جو ایجاب وقبول سن رہے ہوں، ایسی صورت میں عاقدین اور گواہ معنوی طور پر متحد المجلس تصور کئے جائیں گے۔

(۸) ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بھی بنایا جا سکتا ہے، اس کی صورت فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ عاقدین میں سے کوئی شخص فون پر دوسرے سے کہے کہ تم میرا نکاح اپنے آپ سے کردو، ایسی صورت میں دوسرا شخص ایک جانب سے وکیل اور دوسری جانب سے اصل ہو جائے گا اور پھر وکالت کے اصول پر الگ الگ ایجاب وقبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، بلکہ ایک ہی جملہ سے دونوں کا باہم نکاح ہو جائے گا، مثلاً اب وہ دو گواہوں کی موجودگی میں کہے کہ میں نے اپنا نکاح فلاں شخص سے کیا، اس صورت میں گواہوں کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ جس شخص سے نکاح کیا جارہا ہے اس کی جانب سے کیا تحریر یا پیغام آیا ہے؟

علامہ شامی لکھتے ہیں: "أما إذا كان بلفظ الأمر كقوله زوجي نفسک مني لا يشترط إعلامها الشهود بما في الكتاب لأنها تتولي طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله عن الكامل وما نقله من نفي الخلاف في صورة الأمر لا شبهة فيه على قول المصنف والمحققين" (ردالمحتار، کتاب النکاح ۴؍ ۷۴)۔

البتہ شامی نے اس پر ایک مناقشہ یہ پیش کیا ہے کہ اصولی طور پر گواہوں کے سامنے یہ ایجاب بھی آنا چاہئے: "قال الرحمتي: فيه مناقشة لما تقدم إن من قال إنه توكيل يقول توكيل ضمني فيثبت بشروط ما تضمنه وهو الإيجاب كما قدمناه ومن شروطه سماع الشهود فينبغي اشتراط السماع هنا على القولين" (ردالمحتار، کتاب النکاح ۴؍ ۷۴)۔

(۹) اگر ٹیلیفون کا سیٹ ایسا ہو جس میں آواز ٹیپ ہو سکتی ہو اور کوئی شخص اس میں ایجاب کو ٹیپ کرلے اور اس کا جواب اس وقت نہ دے بلکہ دوسرے کسی وقت فون کے ٹیپ آن کر کے ایجاب کے الفاظ گواہوں کو سنائے اور پھر انہی گواہوں کے سامنے فون پر متعلقہ شخص کو اپنی منظوری کی اطلاع دے تو یہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایجاب کا جواب دوسری مجلس میں دینے کا اختیار صرف تحریر وکتابت والے رابطہ میں ہے، زبانی گفتگو والے رابطہ میں نہیں۔ اس لئے انٹرنیٹ میں تو یہ بات چل سکتی ہے، فون میں نہیں، اس لئے کہ فون بات چیت کا رابطہ ہے، تحریر کا نہیں۔

البتہ ایک صورت اس میں یہ بھی آتی ہے کہ فریقین کو فون کی صورت حال کا علم ہو کہ اس میں آواز ٹیپ ہو سکتی ہے، اور یہ جانتے ہوئے فریق اول اپنا ایجاب اس میں محفوظ کردے، تاکہ دوسرا فریق کسی وقت جب ٹیپ کو آن کرے اور ایجاب سنے تو فون پر اس کا جواب دے، اس صورت میں خیال یہ ہوتا ہے کہ گواہوں کے سامنے ٹیپ کی آواز سنا کر اپنا جواب فون پر فریق اول کو سنائے تو گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم، مئو

۱- مجلس سے مراد وہ ہے کہ جس میں بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے اور یہ بھی کہ مجلس میں کسی ایسے کام میں مشغول نہ ہو جو بیع وشراء کو فوت کرنے والا ہو اگر چہ وہ کام بیع سے اعراض کے لئے نہ ہو، لہذا اگر بیع کو فوت کردینے والا کوئی کام پایا جائے تو اتحاد مجلس باطل ہو جائے گا اگر چہ جگہ ومکان متحد ہو۔

شامی میں ہے: "**حتى لو تكلم البائع مع إنسان في حاجة فإنه يبطل بحر فالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوت له فيه وأن لم يكن للإعراض أفاده في النهر فإن وجد بطل ولو اتحد المكان**" (۲۱/۴)۔

اتحاد مجلس سے مراد یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی مشغول نہ ہو، مجلس کے علاوہ کسی کام میں جس کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے، یا کوئی ایسا کام نہ ہو جو اعراض عن البیع کی دلیل ہو اور کشتی گھر کے مانند ہے لہذا کشتی کے چلنے سے مجلس ختم نہ ہوگی کیونکہ متعاقدین کشتی روکنے کے مالک نہیں ہیں۔

اسی طرح اگر متعاقدین میں سے کوئی کھڑا تھا پھر بیٹھ گیا تو اتحاد مجلس باطل نہ ہوگا اور اسی طرح اگر دونوں بیٹھے ہوئے سوئے تھے اور بیدار ہو گئے تو بھی اتحاد مجلس باطل نہ ہوگا۔

شامی میں ہے: "**وفي المجتبى المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بغير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض والسفينة كالبيت فلا ينقطع المجلس بجريانها لأنهما لا يملكان إيقافها وفي الجوهرة لو كان قائما فقعد لم يبطل وكذا لو ناما جالسين لا لو مضطجعين أو أحدهما**" (۲۲/۴)۔

اختلاف مجلس سے مراد یہ ہے کہ بیع کے علاوہ کسی دوسرے عمل میں مشغول ہو جائے جو بیع سے اعراض پر دلالت

کرے جیسے کھانا کھانے میں مشغول ہونا، ہاں اگر صرف ایک لقمہ ہوتو اس سے مجلس مختلف نہ ہوگی، اور پانی پینا لیکن اگر برتن اس کے ہاتھ میں ہوتو اس سے مجلس مختلف نہ ہوگی، اور سو جانا لیکن اگر دونوں بیٹھے ہوئے ہوں تو مجلس مختلف نہ ہوگی، اور نماز میں مشغول ہو جانا لیکن فریضہ مکمل کرنے سے مجلس مختلف نہ ہوگی، یا نفل دو رکعت پڑھ لے اور بات کرلے اگر چہ بضرورت ہی ہو، اور مجلس سے چلا جائے حتی کہ اگر متعاقدین پیدل چلتے ہوئے بیع کریں یا ایک ہی سواری پر سوار ہو کر بیع کریں تو بیع کے لئے یہ اتحاد مجلس صحیح نہیں ہے۔

شامی میں ہے: "قال في النهر واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر كأكل إلا إذا كان لقمة وشرب إلا إذا كان الإناء في يده ونوم إلا أن يكونا جالسين وصلوة إلا إتمام الفريضة أو شفع نفلا وكلام ولو لحاجة ومشي مطلقاً في ظاهر الرواية حتى لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ولو على دابة واحدة لم يصح، واختار غير واحد كالطحاوي أنه إن أجاب على فور كلامه متصلاً جاز وصححه في المحيط، وقال في الخلاصة لو قبل بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز وفي مجمع التفاريق وبه نأخذ" (۲۲/۴)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ چونکہ یہ بات ممکن ہے کہ ایجاب کے بعد فوراً دوسرا فریق قبول کا اظہار کردے، بنابریں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا، اور جہاں تک اتحاد مجلس کا سوال ہے تو یہاں اتحاد مجلس کے لئے تحریر میں ایجاب یا قبول کا اظہار کافی ہے۔

شامی میں ہے: "قوله إلا إذا كان بكتابة أو رسالة صورة الكتابة أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منك بكذا فلما بلغه الكتاب قال في مجلسه ذلك اشتريت تم البيع بينهما، وصورة الإرسال أن يرسل رسولاً فيقول البائع بعت هذا من فلان الغائب بألف درهم فأذهب يا فلان وقل له فذهب الرسول فأخبره بما قال فقبل المشتري في مجلسه ذلك وفي النهاية وكذا هذا في الإجارة والهبة والكتابة، بحر، قلت ويكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلانا بكذا فكتب إليه البائع قد بعت فهذا بيع، قوله فيعتبر مجلس بلوغها أي بلوغ الرسالة أو الكتابة قال في الهداية والكتابة كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتابة وأداء الرسالة ......ثم لا يخفى أن قراء ة الكتاب صارت بمنزلة الإيجاب من الكاتب فإذا قبل المكتوب إليه في المجلس فقد صدر الإيجاب والقبول في مجلس واحد فلا حاجة إلى قوله إلا إذا كان بكتابة أو رسالة نعم بالنظر إلى مجلس الكتابة يصح فإنه لما كتب بعتك لم يبلغ بل توقف على القبول وإذا كان ذلك القبول متوقفا على قراء ة الكتاب" (۱۱/۴)۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول اور شہادت نکاح منعقد ہونے کے لئے شرعاً کافی نہیں ہے اور نکاح منعقد نہیں ہوگا کیونکہ ایجاب وقبول ایسے دو لفظوں کو کہا جاتا ہے جو تملیک وتملک کے معنی کو بتاتے ہیں اور دونوں ماضی یا حال مضارع بغیر سین وسوف کے ہوں اور انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہوں کے دیکھنے سے یہ بات حاصل نہیں، اور جب رکن بیع ایجاب وقبول حاصل نہیں ہوں گے تو بیع منعقد نہ ہوگی، اور شہادت نکاح میں دونوں گواہوں کے لئے متعاقدین کے ایجاب وقبول کو ایک ساتھ سننا شرط ہے جو محض دیکھنے سے حاصل نہیں، نیز شرط شہادت حاصل نہیں اس لئے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

شامی میں ہے:"وهما عبارة عن كل لفظين ينبئان عن معنى التملك والتمليك ماضيين كبعت واشتريت أو حالين كمضارعين لم يقرنا بسوف والسين كأبيعك فيقول أشتريه أو احدهما ماض والآخر حال" (۱۰/۴)۔

"قال الزيلعي وينعقد بكل لفظ ينبيء عن التحقيق والبيع لا يختص بلفظ وإنما يثبت الحكم إذا وجد معنى التمليك والتملك كبعت واشتريت ورضيت وأعطيتك أو خذه بكذا"۔

تنبیہ:"ظاهر قوله عن لفظين أنه لا ينعقد بالإشارة بالرأس ويدل عليه ما في الحاوي الزاهدي في فصل البيع الموقوف فضولي باع مال غيره فبلغه فسكت متأملا فقال ثالث هل أذنت لي في الإجازة فقال نعم فأجازه ينفذ ولو حرك رأسه بنعم فلا لأن تحريك الرأس في حق الناطق لا يعتبر، لكن قد يقال إذا قال له بعني كذا بكذا فأشار برأسه نعم فقال الآخر اشتريت حصل التسليم بالتراضي يكون بيعا بالتعاطي . قلت ولكن رده صاحب التقرير الرافعي حيث قال فيه ان المعتبر إنما هو التسليم ولها مدخل لتحريك الرأس فيه ولذا لو لم يحصل التسليم لا يتم البيع كما ذكره بعد فلا يصلح للاستدراك"۔

۴- انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں ایجابی پہلوؤں کے ساتھ دوسرے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مثلاً دو افراد کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرے اور وہ اس سے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھائے تو اس سلسلہ میں اگر بیع وشراء کے شرعی منافی کوئی امر درمیان میں نہ آتا ہو تو اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا شرعاً صحیح ہوگا۔

۵- چونکہ ویڈیو کانفرنسنگ میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے بات کر سکتے ہیں، نیز دیکھ بھی رہے ہوتے ہیں، نیز تمام معاملات کا ریکارڈ بھی محفوظ ہوتا ہے جسے بآسانی حاصل بھی کیا جاسکتا ہے، بنابریں رکن بیع ایجاب وقبول اتحاد مجلس کی

شرط کے ساتھ پایا جاتا ہے، لہذا ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہونے کی وجہ سے اس کی شرعی حیثیت صحت بیع کی ہوگی اور خرید وفروخت لین دین اور تجارت کرنا شرعاً جائز ہے۔

درمختار میں ہے: "ویکون بقول أو فعل أما القول فالإیجاب والقبول وهما رکنه وشرطه أهلية المتعاقدين ومحله المال ...... فالإيجاب هو ما يذكر أولا من كلام أحد المتعاقدين والقبول ما يذكر ثانياً من الآخر سواء كان بعت أو اشتريت الدال على التراضي" (۵/۴)۔

۶- چونکہ صحت بیع کے لئے رکن بیع ایجاب وقبول اور شرط بیع اہلیت متعاقدین اور محل بیع مال پایا جانا چاہئے، اور انعقاد بیع کے لئے شہادت شاہدین کی کوئی قید نہیں ہے اور فون پر یہ ساری چیزیں پائی جاتی ہیں اور آج کی دنیا میں فون پر خرید وفروخت کا ابتلاء عام بھی ہے، لہذا فون پر خرید وفروخت جائز ہے۔

اور اتحاد مجلس سے مراد یہ نہیں ہے کہ متعاقدین حقیقۃً آمنے سامنے ایک جگہ ہوں بلکہ مراد یہ ہے کہ مجلس جس کے لئے منعقد ہوئی ہے تو متعاقدین اس کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول نہ ہوں:

شامی میں ہے: "وذكر في البحر أن شرائط البيع أربعة أنواع شرط انعقاد ونفاذ وصحة ولزوم فالأول أربعة أنواع في العاقد وفي نفس العقد وفي مكانه وفي المعقود عليه فشرائط العاقد اثنان العقل والعدد فلا ينعقد بيع مجنون وصبي لايعقل ولا وكيل من الجانبين إلا في الأب ووصيه والقاضي وشراء العبد لنفسه من مولاه بأمره والرسول من الجانبين ولا يشترط فيه البلوغ ولا الحرية فيصح بيع الصبي أو العبد لنفسه موقوفا ولغيره نافذاً ولا الإسلام والنطق والصحو وشرط العقد اثنان أيضاً موافقة الإيجاب للقبول فلو قبل غير ما أوجبه أو بعضه أو بغير ما أوجبه أو ببعضه لم ينعقد ...... وشرط مكانه واحد وهو اتحاد المجلس وشرط المعقود عليه ستة كونه موجوداً مالا متقوماً مملوكا في نفسه وكون الملك للبائع فيما يبيعه لنفسه وكونه مقدور التسليم فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم ...... وأما الثاني وهو شرائط النفاذ فاثنان الملك أو الولاية وأن لا يكون في البيع حق لغير البائع" (۵/۴)۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کا لفظ ایجاب وقبول کا سننا دونوں کی رضامندی کی تحقیق کے لئے شرط ہے اور دونوں متعاقدین کے ایجاب وقبول کو دو ایسے گواہوں کا حاضر رہ کر سننا شرط ہے کہ وہ دونوں آزاد مرد ہوں یا ایک آزاد مرد اور دو آزاد عورتیں ہوں، اور دونوں مکلف یعنی عاقل وبالغ ومسلمان ہوں، اور دونوں گواہ ایک ساتھ متعاقدین کے قول ایجاب وقبول کو سنیں، لہذا اگر دونوں گواہ الگ الگ سنیں بایں طور کہ ایک گواہ مجلس عقد میں حاضر ہوا پھر غائب ہوگیا اور دوسرے گواہ کی موجودگی میں ایجاب وقبول کا اعادہ

کیا گیا، یا صرف ایک گواہ عقد کو سنے پھر اعادہ کیا گیا تو صرف دوسرا اس عقد کو سنے یا ایک گواہ ایجاب سنے اور دوسرا گواہ قبول سنے پھر ایجاب وقبول کا اعادہ کیا گیا تو ہر ایک اس قول کو تنہا سنے جس کو پہلے نے نہیں سنا اس لئے کہ ان صورتوں میں دو عقد ایسے پائے گئے کہ کسی میں دو گواہ حاضر نہیں تھے، بنابریں ٹیلیفون پر یہ شرط ممکن نہیں ہے، لہٰذا ٹیلیفون پر ایجاب وقبول نہیں ہو سکتا تو رکن وشرط دونوں مفقود ہوئے لہٰذا انعقاد نکاح نہیں ہوگا۔

شامی میں ہے: "وشرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر ليتحقق رضاهما وشرط حضور شاهدين حرين أوحر وحرتين مكلفين سامعين قولهما معاً على الأصح فاهمين انه نكاح على المذهب، بحر، مسلمين وخرج بقوله معاً ما لو سمعا متفرقين بأن حضر أحدهما العقد ثم غاب وا... بحضرة الآخر أو سمع أحدهما فقط العقد فأعيد فسمعه الآخر دون الأول أو سمع احدهما الإيجاب والآخر القبول ثم أعيد فسمع كل وحده ما لم يسمعه أولا لأن في هذه الصورة وجد عقد ان لم يحضر كل واحد منهما شاهدان" (۲/ ۲۹۴، ۲۹۶)۔

اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو یہ صورت خارج از امکان ہے، لہٰذا عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے جبکہ انعقاد نکاح کے لئے عاقدین اور شاہدین کا متحد المجلس ہونا شرط ہے۔

درمختار میں ہے: "حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما معاً على الأصح" (۲/ ۲۹۶)۔

ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کے لئے اتحاد مجلس شرط نہیں ہے اور یہ محض نکاح کی وکالت ہے، محض اس وکالت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ عاقدین اور شاہدین کی مجلس میں موجود رہ کر وکالت کے ذریعہ نکاح کا ایجاب وقبول کرادیں۔

شامی میں ہے: "أما الشهادة على التوكيل بالنكاح فليست بشرط لصحته" (۲/ ۲۹۵)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فون پر ایجاب وقبول نہیں ہو سکتا، اور فون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو عاقدین وشاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے اور فون پر نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے، اور اس سے نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ عاقدین اور شاہدین کی مجلس میں موجود رہ کر وکالت کے ذریعہ نکاح کا ایجاب وقبول کرادیں۔ واللہ اعلم

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ، مئو

بیع اور نکاح کے معاملات کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب وقبول کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کا صدور ایک ہی مجلس میں ہو، اور اگر ایجاب کسی مجلس میں ہوا اور قبول کسی دوسری مجلس میں تو پھر اس ایجاب وقبول سے یہ معاملات درست نہ ہوں گے۔

مجلس کا معنی لغت میں ''موضع الجلوس'' بیٹھنے کی جگہ ہے، اور مجازاً اس کا اطلاق اہل مجلس پر بھی ہوتا ہے، بیع وشراء اور نکاح کے باب میں مجلس سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین عقد معاملہ میں مصروف ومشغول ہوں: ''مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد، فيلغو الإيجاب إذا انفض المجلس قبل القبول، ولا ينعقد العقد بالقبول بعد ذلك، بل يعتبر هذا القبول إيجاباً جديداً يبدأ به مجلس جديد'' (المدخل الفقهی العام ۱/ ۳۷۴)۔

اتحاد مجلس کا یہ مطلب ہے کہ ایجاب کے بعد فریق ثانی کی طرف سے ایسی کسی حرکت، حالت یا فعل کا صدور نہ ہو جو ایجاب سے اعراض پر دال ہو جب تک یہ حالت باقی رہے گی فریق ثانی کو قبول کرنے کا حق ہوگا اور اسی طرح فریق اول موجب کو اپنے ایجاب سے رجوع کرنے کا حق حاصل رہے گا۔

''(وإذا أوجب أحد المتعاقدين فالآخر بالخيار، وهذا خيار القبول إن شاء قبل وإن شاء رده) وللموجب أيهما كان بائعا ومشتريا أن يرجع قبل قبول الآخر عن الإيجاب'' (الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۴۶۰)۔

''وفي المجتبى: المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاق[illegible]ن بعمل غير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض عن العقد'' (البحر الرائق ۵/ ۲۷۲)۔

''ومن شرائط الإيجاب والقبول: اتحاد المجلس لو حاضرين وإن طال كمخيرة'' (الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۷۶)۔

اور اختلاف مجلس کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد اور منشاء کے لئے مجلس کا انعقاد ہوا ہو اس کے معارض کوئی حرکت عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے پائی جائے، یعنی ایجاب سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی حرکت یا فعل عاقدین میں سے کسی کی طرف سے بھی پایا جائے تو اسے تغیر وتبدل مجلس اور اختلاف مجلس سے تعبیر کیا جائے گا۔

"ولابد من كون القبول في مجلس الإيجاب فلو قام أحدهما قبله بطل، وقيل لا، مادام في مكانه، ولو تكلم البائع مع إنسان في حاجة له فإنه يبطل" (البحر الرائق ۵/ ۲۶۷)۔

"فالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوت له فيه، وأن لم يكن للإعراض أفاده في النهر فإن وجد بطل ولو اتحد المكان" (رد المحتار ۷/ ۴۴)۔

"واختلافه (المجلس) باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر" (فتح القدیر ۵/ ۴۶۱)۔

فقہاء نے بیع وشراء یا نکاح کے باب میں اتحاد مجلس کے ضمن میں جو اتحاد مکانی کا قول کیا ہے، اس کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ "یسمع کل کلام الآخر" یعنی عاقدین میں سے دونوں ایک دوسرے کے کلام کو سننے اور سمجھنے پر قادر ہوسکیں، اور ایجاب وقبول میں کوئی التباس نہ رہے، اسی لئے تو بعد مکانی کے باوجود اس صورت میں جبکہ ایجاب وقبول ایک دوسرے کے لئے واضح اور غیر مبہم ہوں تو بیع درست ہو جاتی ہے، اور اسی طرح خط وکتابت اور مراسلت کے ذریعہ بھی، "رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منك بكذا فقال اشتريت صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد، ولو تعاقدا البيع وبينهما النهر المزدحصالي يصح البيع قلت وإن كان نهرا عظيما تجري فيه السفن، قال رضي الله عنه وقد تقرر رايي (بح) في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا، فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحر الرائق ۵/ ۲۷۲)۔

بنابریں اتحاد مجلس کی دو صورتیں ہو جاتی ہیں: اتحاد حقیقی اور اتحاد حکمی۔

اتحاد حقیقی سے مراد اتحاد مکانی ہے، جس میں عاقدین ایک دوسرے کے مقابل ہوتے ہیں، ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں اور بالمشافہ ایک دوسرے سے ہم کلام ہوتے ہیں۔

اور اتحاد حکمی سے مراد وہ حالت ہوگی جس میں موجب فریق آخر کے مقابل خود موجود تو نہ ہو لیکن اس کا خط اور تحریر یا اس کا قاصد موجود ہو۔

خط وکتابت اور مراسلت کے ذریعہ بیع کے انعقاد کی صراحت کتب فقہیہ میں موجود ہے: "(والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة) فصورة الكتاب أن يكتب: أما بعد فقد

بعت عبدي منک بکذا فلما بلغه الکتاب وفهم ما فیه قال قبلت، في المجلس انعقد" (فتح القدیر مع ہدایہ ۴۶۱/۵)۔

اور انٹرنیٹ پر یہ سہولت حاصل ہے، لہذا انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا۔

"وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في کتاب النکاح من مبسوطه: کما ینعقد النکاح بالکتابة، ینعقد البیع وسائر التصرفات بالکتابة أیضا" (ردالمحتار ۲۶/۷)۔

"لأن خطاب الغائب کتابة یجعله کأنه حضر بنفسه وخوطب بالإیجاب فقبل في المجلس" (الفقہ الاسلامی ۳۳۳۰/۵)۔

بیع کی طرح نکاح بھی خط وکتابت اور مراسلت کے ذریعہ منعقد ہوجاتا ہے: "ولو أرسل إلیها رسولاً وکتب إلیها بذلک کتابا فقبلت بحضرة شاهدین سمعا کلام الرسول وقراءة الکتاب جاز ذلک لاتحاد المجلس من حیث المعنی" لأن کلام الرسول وقراءة الرسول کلام المرسل، لأنه ینقل عبارة المرسل وکذا الکتاب بمنزلة الخطاب من الکاتب فکان سماع قول الرسول وقراءة الکتاب سماع قول المرسل، وکلام الکاتب معنی وإن لم یسمع کلام الرسول وقراءة الکتاب لا یجوز عندهما (أي الإمام أبي حنیفة ومحمد رحمهما الله) (بدائع الصنائع ۴۹۰/۲)۔

"وذکر شیخ الإسلام خواهر زاده في مبسوطه: الکتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد" (ردالمحتار ۲۶/۷)۔

مذکورہ فقہی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد ہوجائے گا جس طرح بیع منعقد ہوجاتی ہے، البتہ نکاح میں چونکہ دو گواہوں کی شرط ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں گواہ رکن عقد یعنی ایجاب اور قبول کو سنیں، "ومنها (شرائط الرکن) الشهادة وهي حضور الشهود" (البدائع ۵۲۳/۲) "ومنها سماع الشاهدین کلام المتعاقدین جمیعا" (البدائع ۵۲۷/۲)۔

لہذا انٹرنیٹ پر تحریری ایجاب وقبول ہو رہا ہو اور اس ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو یہ شہادت انعقاد نکاح کے لئے کافی ہونی چاہئے۔

انٹرنیٹ پر ہو رہے دو افراد کے درمیان معاملہ کو تیسرا شخص دیکھ رہا ہے، اور وہ اس معاملہ کو دیکھ کر تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا رہا ہے بشرطیکہ ان عاقدین کے معاملہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا یا ان کے مابین ہو رہے معاملہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا تو اس تیسرے شخص کا تجربہ اور فائدہ اٹھانا درست ہوگا، حدیث شریف میں آتا ہے: "لا یبع الرجل علی بیع أخیه، ولا

يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له" اورایک دوسری روایت میں ہے:"**أن رسول الله ﷺ نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه**" (صحیح مسلم کتاب البیوع)۔

لہذا اس نہی اور ممانعت کا خیال رکھتے ہوئے دوسرے فوائد اٹھانا درست ہوگا۔

ویڈیو کانفرنسنگ جس میں عاقدین ایک دوسرے کے کلام کو سن رہے ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کو دیکھ بھی رہے ہوتے ہیں تو اس کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت درست ہوگی۔

البحر الرائق کی عبارت گذر چکی ہے کہ اگر عاقدین ایک دوسرے کے کلام کو سن رہے ہوں اور اس میں کوئی التباس یا ابہام نہ ہو تو درمیان میں کسی چیز کا حائل ہونا یا بعد مکانی مانع نہیں ہوگا۔

"**إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا، فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع**" (البحر ۵/ ۲۷۲)۔

اس صورت میں جبکہ فون پر ہورہے ایجاب وقبول کو دو گواہ بھی سن رہے ہوں تو حضور شاہدین اور سماع الشاہدین کی شرط پوری ہورہی ہے اس ایجاب وقبول کے ذریعہ نکاح منعقد ہونا چاہئے۔

اور اگر ٹیلیفون پر ہورہے ایجاب وقبول کو دو گواہ نہ سن رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول انعقاد نکاح کے لئے کافی نہیں ہوگا "لعدم توفر الشروط"۔

ہاں، ٹیلیفون پر نکاح کے لئے وکیل بنانا درست ہوگا۔

***

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا خورشید انور اعظمی
استاذ جامعہ مظہر العلوم، بنارس

اسلام میں عقود و معاملات کی صحت پر بہت زور دیا گیا ہے، انہیں صحیح ڈھنگ سے کرنے اور برتنے کی خصوصی تاکید فرمائی گئی ہے، نیز اس تعلق سے نہایت ہی جامع ،ٹھوس اور دوررس نتائج پر مبنی اصول وضوابط وضع فرمائے گئے ہیں، جن سے ہر دور کے نت نئے مسائل اور طرح طرح کی پیچیدگیوں کے حل کرنے میں مکمل رہنمائی ملتی ہے۔

شریعت اسلامیہ نے عقود و معاملات کی صحت کے لئے اور چیزوں کے ساتھ تراضی طرفین کو بنیادی طور پر لازم اور ضروری قرار دیا ہے، اسی وجہ سے اس باب میں ایجاب وقبول کو رکن اور اتحاد مجلس کو شرط گردانا ہے کہ جس مجلس میں ایک طرف سے ایجاب ہو اسی مجلس میں دوسری طرف سے قبول کا ہونا امر لازم ہے۔

مجلس اور اس کے اتحاد واختلاف کا مطلب:

مجلس از روئے لغت بیٹھنے کی جگہ کو کہتے ہیں، مگر فقہاء کی اصطلاح میں مجلس سے وہ حالت مراد ہے، جس میں عاقدین معاملہ طے کرتے وقت مصروف گفتگو ہوتے ہیں۔

المدخل الفقہی العام میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے: "**مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد فيلغو الإيجاب إذا انفض المجلس قبل القبول ولا ينعقد العقد بالقبول بعد ذلک بل يعتبر هذا القبول إيجاباً جديدا يبدأ به مجلس جديد**" (المدخل الفقہی العام ۱ر ۳۴۷) (مجلس عقد وہ حالت ہے، جس میں عاقدین معاملہ کے بارے میں باہم گفتگو کرنے میں مصروف ہوں، چنانچہ اگر قبول سے پہلے مجلس ختم ہوجائے تو ایجاب لغو قرار پائے گا اور اس کے بعد قبول کے ذریعہ عقد نہیں ہوگا، بلکہ یہ مانا جائے گا کہ یہ قبول، نیا ایجاب ہے، جس سے ایک نئی مجلس کا آغاز ہو رہا ہے)۔

اور مجلس کے متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک مجلس کے مقاصد انعقاد پر پورے طور پر متوجہ ہو، نہ ان کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول ہو اور نہ کوئی ایسا اقدام کرے جو عقد سے پہلو تہی کا پتہ دیتا ہو۔

البحرالرائق میں ہے: "**المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بعمل غير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض عن العقد**" (البحرالرائق ۲۷۰/۵، ردالمحتار ۲۲/۴) (اتحاد مجلس یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جو انعقاد مجلس کے مقاصد کے خلاف ہو یا عقد سے اعراض کا پتہ دیتا ہو)۔

پھر اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی، حقیقی اتحاد یہ ہے کہ قبول اور ایجاب دونوں کی مجلس ایک ہو اور حکمی یہ ہے کہ قبول کی مجلس، ایجاب کی مجلس کے ماسوا کوئی دوسری ہو مگر وہ دونوں مجلسیں حکماً ایک تصور کی جاتی ہوں، جیسا کہ تحریر و مراسلت کے ذریعہ ہونے والے عقود ومعاملات کی صورت میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ "الموسوعۃ الفقہیہ" میں اس کی صراحت موجود ہے: "**اتحاد المجلس في العقود وغيرها على قسمين: حقيقي بأن يكون القبول في مجلس الإيجاب وحكمي إذا تفرق مجلس القبول عن مجلس الإيجاب كما في الكتابة والمراسلة ويتحدان حكماً**" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۰۲/۱) (عقود وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی، وہ یہ ہے کہ قبول، مجلس ایجاب میں ہو اور دوسری حکمی، وہ یہ ہے کہ مجلس قبول اور مجلس ایجاب ایک نہ ہوں، جیسے تحریر و مراسلت میں کہ یہ دونوں مجلسیں حکماً ایک ہوتی ہیں)۔

اور اختلاف مجلس سے مراد ہے کہ دوران معاملہ کوئی ایسا عمل پایا جائے جس سے اعراض کا پتہ چلتا ہو۔

ردالمحتار میں ہے: "**واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر**" (ردالمحتار ۲۲/۴) (اختلاف مجلس یہ ہے کہ اثناء معاملہ کسی دوسرے عمل میں ایسی مشغولیت ہو جائے کہ اس سے اعراض کا پتہ چلتا ہو)۔

اسی طرح فتح القدیر میں ہے: "**اختلافه باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر ونحوه**" (فتح القدیر ۷۸/۵) (اختلاف مجلس یہ ہے کہ اثناء معاملہ کسی دوسرے عمل میں ایسا اشتغال ہو جائے جو اعراض پر دلالت کرتا ہو)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ عقود ومعاملات میں وہ مجلس مطلوب ہوا کرتی ہے جس میں صرف عقد ومعاملہ کے تعلق ہی سے گفتگو ہو، نہ اس میں عاقدین کی جانب سے کوئی ایسا اقدام ہو جو عقد سے اعراض کے مترادف ہو اور نہ کسی ایسے عمل میں مشغولیت ہونی چاہئے جو مجلس کے خاتمہ کا باعث ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہوا تو اس مجلس کا اعتبار نہیں ہوگا اور صحت عقد کے لئے اتحاد مجلس کی شرط پوری نہ ہو سکے گی۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت:

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کی عمومی صورت یہ ہوا کرتی ہے کہ فروخت کرنے والا اپنے سامان کے بارے میں خریدار سے خط وکتابت کرتا ہے، اس کی فروختگی کی بات طے کرتا ہے اور خریدار اس کو اپنی رضامندی سے مطلع کر دیتا ہے، ظاہر ہے کہ خرید وفروخت کی یہ صورت شرعاً جائز اور درست ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ زبانی خرید وفروخت کی طرح تحریری بھی ہوسکتی ہے۔

ہدایہ میں ہے: "الكتاب كالخطاب" (ہدایہ ۳/۲) (تحریر زبانی گفتگو کے حکم میں ہے)۔

ردالمحتار میں ہے: **"قال شمس الأئمة السرخسي في كتاب النكاح من مبسوطه كما ينعقد النكاح بالكتابة ينعقد البيع وسائر التصرفات بالكتابة"** (ردالمحتار ۱۱/۴) (شمس الأئمہ سرخسی نے اپنی مبسوط کی کتاب النکاح میں تحریر فرمایا ہے کہ نکاح کی طرح بیع اور دیگر تصرفات بھی تحریر سے منعقد ہوجایا کرتے ہیں)۔

کتب فقہ میں خط وکتابت کی صورت بھی بتائی گئی ہے۔

ردالمحتار میں ہے: "صورة الكتابة أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منك بكذا فلما بلغه الكتاب قال في مجلسه ذلك اشتريت تم البيع بينهما" (ردالمحتار ۱۱/۴، البحر الرائق ۲۶۹/۵، عالمگیری ۹/۳، کفایہ شرح ہدایہ ۵/۳) (تحریر کی صورت یہ ہے کہ لکھے: بعد از تسلیمات یہ کہ میں نے اپنا فلاں غلام تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کیا، جب مکتوب الیہ کو یہ تحریر موصول ہوئی اور اس نے اسی مجلس میں کہا: میں نے خریدا، تو عاقدین کے درمیان بیع تام ہوگئی)۔

اسی طرح اگر خریدار نے یہ لکھ بھیجا کہ میں نے تمہارا فلاں سامان اتنی قیمت میں خریدا اور فروخت کرنے والے نے جواباً یہ تحریر ارسال کردی کہ میں نے فروخت کیا تو بیع ہوجائے گی۔

چنانچہ علامہ شامی نے اس کی وضاحت فرمائی ہے: "قلت ويكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلانا بكذا فكتب إليه البائع قد بعت فهذا بيع" (ردالمحتار ۱۱/۴) (میں نے کہا: تحریری معاملہ دونوں جانب سے صحیح ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے لکھا کہ میں نے تمہارا فلاں غلام اتنی قیمت میں خریدا اور بائع نے جواباً یہ لکھ بھیجا کہ میں نے فروخت کیا تو یہ بیع ہوگئی)۔

اس تحریری خرید وفروخت میں یہ ضروری ہے کہ جس مجلس میں یہ تحریر موصول ہوئی ہو اسی میں مکتوب الیہ کی جانب سے قبول ہونا چاہئے۔

ہدایہ میں ہے: "حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب" (ہدایہ ۲/۳) (حتی کہ تحریر کے پہنچنے کی مجلس کا اعتبار کیا گیا ہے)۔

الدر المختار میں ہے: "فيعتبر مجلس بلوغها" (الدر المختار ۴/۱۱) (پس تحریر کے پہنچنے کی مجلس کا اعتبار کیا جائے گا)۔

اسی طرح الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے: "فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد البيع" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۳۳۰) (اگر قبول کسی دوسری مجلس میں موخر ہو جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی)۔

انٹرنیٹ کی موجودہ صورت حال چونکہ مراسلاتی عقود ومعاملات ہی کی ایک صورت ہے، لہٰذا اس کے درست ہونے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، رہا مجلس کے اتحاد کا مسئلہ تو وہ بھی اس صورت میں حکماً موجود ہے۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: "ثم لا يخفى أن قراءة الكتاب صارت بمنزلة الإيجاب من الكاتب فإذا قبل المكتوب إليه في المجلس فقد صدر الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (رد المحتار ۴/۱۱) (پھر یہ امر مخفی نہیں ہے کہ تحریر کا پڑھنا تحریر کنندہ کے ایجاب کے قائم مقام ہے، لہٰذا اگر مکتوب إلیہ نے مجلس میں قبول کر لیا تو ایجاب وقبول کا صدور ایک مجلس میں ہو گیا)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

جس طرح انٹرنیٹ کے ذریعہ بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے، اسی طرح نکاح کا بھی انعقاد ہو جائے گا، کیونکہ شریعت اسلامی میں اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ اگر آدمی مجلس عقد سے دور ہو تو بذریعہ مراسلت نکاح کر سکتا ہے۔

رد المحتار میں ہے: "ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب" (رد المحتار ۲/۲۸۸) (نکاح، زبانی بات چیت کی طرح تحریر سے بھی منعقد ہو جاتا ہے)۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہوگا کہ جس مجلس میں وہ خط یا تحریر موصول ہو، اسی میں دو گواہوں کے سامنے وہ تحریر پڑھ کر مکتوب إلیہ نے قبول کیا ہو، اس لئے کہ گواہوں کا اس تحریر کے مضمون سے واقف ہونا اور قبول کا سماعت کرنا صحت نکاح کے لئے شرط ہے۔

البحر الرائق میں ہے: "إن انعقاد النكاح بكتاب أحدهما يشترط فيه سماع الشاهدين قراءة الكتاب مع قبول الآخر" (البحر الرائق ۳/۹۵) (عاقدین میں سے کسی ایک کی تحریر سے انعقاد نکاح کی شرط یہ ہے کہ شاہدین نے دوسرے کے قبول کے ساتھ ساتھ جب تحریر پڑھی جا رہی ہو تو اسے بھی سنا ہو)۔

مذکورہ توضیح کی روشنی میں دیکھا جائے تو انٹرنیٹ کے ذریعہ ہونے والے ایجاب وقبول گواہوں کی موجودگی میں صحیح ہوں گے اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

بذریعہ انٹرنیٹ ہونے والے معاملہ سے دوسرے کا فائدہ اٹھانا:

انٹرنیٹ کے تعلق سے حاصل شدہ معلومات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے ذریعہ ہونے والا معاملہ بیک وقت بہت سے لوگوں کے علم میں آجاتا ہے، جس سے عین ممکن ہے کہ دوسرے افراد بھی اس موقع سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں اور فائدہ حاصل کرلیں، اب اگر اس میں کوئی شرعی قباحت ہوتو قطعاً درست نہ ہوگا۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے، اس وجہ سے کہ عاقدین کے درمیان مکانی بُعد تو ضرور ہے مگر یہ بُعد ایسا نہیں ہے کہ صحت عقد میں حارج ہو، کیونکہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ اگر ایسا بُعد ہو جس سے عاقدین کے کلام میں التباس نہ ہو، بلکہ ہر ایک دوسرے کی بات کو پورے طور پر سن اور سمجھ رہے ہوں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اور معاملہ درست قرار پائے گا۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے: "والبعد إن كان بحال يوجب التباس ما يقول كل منهما يمنع وإلا فلا" (فتاویٰ بزازیہ علی ہامش فتاویٰ ہندیہ ۴؍۳۶۶) (اگر بُعد اس طرح کا ہو کہ اس سے عاقدین کے کلام میں التباس ہوتا ہوتو عقد نہیں ہوگا ورنہ ہوجائے گا)۔

ویڈیو کانفرنس میں عاقدین باہم ایجاب وقبول کے ساتھ ایک دوسرے کو دیکھ بھی رہے ہوتے ہیں، اور جانبین کی طرف سے بات واضح طور پر مکمل ہوجایا کرتی ہے، اس لئے اس میں التباس باقی نہیں رہتا، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر اس میں ریکارڈ بھی محفوظ رہتا ہے، جس سے اس مسئلہ کی صحت کے پہلو کو مزید تقویت مل رہی ہے۔

فون پر خرید وفروخت:

اگر عاقدین فون پر خرید وفروخت کا معاملہ اس طرح کریں کہ ان کے کلام میں کسی طرح کا کوئی التباس نہ ہوتو وہ معاملہ درست ہوگا اور دونوں کے درمیان کا مکانی فاصلہ ویڈیو کانفرنس کی طرح اس میں بھی حارج نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ اس طرح کے معاملات میں ایسے حجابات گوارا کرلئے جاتے ہیں، جو عاقدین کے ایجاب وقبول کے سننے اور سمجھنے میں رکاوٹ کا سبب نہ بنتے ہوں۔

البحر الرائق میں ہے: "إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع

وإلا فلا فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحرالرائق ۲۲۷/۵)(اگر فاصلہ اتنا ہو کہ اس کی وجہ سے عاقدین میں سے ایک کا کلام دوسرے کے لئے واضح نہ ہو پا رہا ہو تو عقد نہیں ہوگا، ورنہ ہو جائے گا، اسی بنیاد پر ان کے درمیان کا وہ پردہ جو سننے اور سمجھنے میں حارج نہ ہو، مانع عقد نہیں ہے)۔

فون پر نکاح:

فون پر نکاح درست نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ صحت نکاح کے لئے صحیح ترین قول کے مطابق گواہوں کا عاقدین کے کلام کو سننا شرط ہے۔

الفتاویٰ الخیریہ میں ہے: "الأصح الذي عليه العامة أن سماع الشهود كلام العاقدين شرط لصحة النكاح" (الفتاوی الخیریہ ۲۲/۱) (عام علماء کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ گواہوں کا عاقدین کے کلام کو سننا، صحت نکاح کے لئے شرط ہے)۔

ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ لڑکا یا لڑکی بذریعہ فون کسی کو اپنا وکیل بنا دے اور وہ وکیل اپنے موکل کی جانب سے گواہوں کی موجودگی میں ایجاب وقبول کرے تو نکاح درست ہو جائے گا۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ اس مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں: "نکاح کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے ہو اور ٹیلیفون پر یہ بات ممکن نہیں، اس لئے ٹیلیفون پر نکاح نہیں ہوتا، اور اگر ایسی ضرورت ہو تو ٹیلیفون پر یا خط کے ذریعہ لڑکا اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل لڑکے کی طرف سے ایجاب وقبول کرلے" (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴۱/۵)۔

❁❁❁

فون اور انٹرنیٹ پر خرید وفروخت اور نکاح

مولانا عبدالاحد تاراپوری
دارالعلوم تاراپور، گجرات

۱- مجلس سے مراد:

مجلس: یہ اسم ظرف کا صیغہ ہے، جس کا معنی بیٹھنے کی جگہ ہے، نیز بیٹھنے والی قوم اور مجمع والے، جیسا کہ المنجد، المصباح ولغات الحدیث ولغات القرآن سے معلوم ہوتا ہے۔ فقہ کی کتاب میں اس کی تعریف "ما حصل فیه العقد ولو کانا واقفین أو سائرین" (کتاب الفقہ فی المذاہب الاربعہ ۵؍۱۶۵) سے کی گئی ہے، یعنی وہ جگہ اور وہ اجلاس جس میں عقد ہو اگرچہ عاقدین ٹھہرنے والے یا چلنے والے ہوں۔

۲- اتحاد مجلس سے مراد:

یہ ہے کہ عاقدین کی مجلس عقد متحد ہو، اور عقد سے چونکہ ایجاب وقبول مراد ہے (جیسا کہ "إلا أن تكون تجارة" سے معلوم ہوتا ہے) یعنی ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو، یعنی (مجلس ظرف ہونے کی وجہ سے) دو اعتبار سے: (۱) زمانہ اور (۲) مکان کے اعتبار سے، پھر ہر ایک میں دو اعتبار ہیں: (۱) حقیقی طور پر متحد ہونا اور مقترن ہونا، (۲) حکمی طور پر متحد ہونا۔ امام شافعی حقیقی اتحاد کے قائل ہیں، وعند الشافعي لا يمتد إلى آخر المجلس بل هو على الفور" (بدائع الصنائع ۵؍۱۳۷)۔ یعنی وفتح سے معلوم ہوتا ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول ان کے نزدیک شرط ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اتحاد حکمی مراد ہے، ایجاب کے بعد مجلس کے آخر تک خیار برقرار رہے گا، اور مجلس کی تمام ساعات کو ایک ساعت کا حکم دے کر آخر مجلس تک کے وقت کو حکماً متحد سمجھا جائے گا، جیسا کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "إنما يمتد إلى آخر المجلس لأن المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعاً للعسر وتحقيقا لليسر"۔ امام شافعی کے قول میں حرج ہے کیونکہ قبول کرنے والے کو ایجاب کے بعد اگر غور کا موقعہ نہ دیا جائے تو حرج عظیم ہے، چنانچہ حاشیہ کنز رص

۲۲۷ وفتح القدیر ۵/ ۷۷ میں ہے: "قلنا إن العاقد يحتاج إلى التروي والتفكر فيجعل ساعاته ساعة واحدة، لہذا حنفیہ کے نزدیک زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول کے درمیان اقتران مراد نہیں، اور مجلس ایجاب وقبول کے مکمل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی (اس میں بھی شافعی وابوحنیفہ میں بڑا اختلاف ہے) ہاں مستحب ہے کہ جب تک دونوں مجلس میں ہوں تو اگر ان میں سے ایک رجوع کرے تو دوسرا "اقالہ" کرلے بدلیل روایت عمرو بن عاص "لا يحل لأحد من المتعاقدين أن يقوما عن المجلس خشية أن يستقيله، ومن أقال بيعته أقاله الله عثراته يوم القيامة" (فتح القدیر ۵/ ۷۱، بقیہ بحثیں اعلاء السنن وغیرہ میں ہیں)۔

پھر مکان میں بھی (۱) حقیقی اتحاد، (۲) مجازی اتحاد دونوں ہیں، یہاں بھی حقیقی اتحاد اور اقتران نہیں ہوسکتا کہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے دونوں کا بدن سے بدن ملا کر بیٹھنا ضروری ہو، کیونکہ حضور علیہ السلام نے حضرت جابر سے ایجاب وقبول دو سواریوں میں بیٹھ کر کئے ہیں (کمافی حدیث البخاری)، نیز کتب فقہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ دو آدمی پیدل چل رہے ہوں یا دو سواریوں میں چل رہے ہوں تو ایجاب کے فوراً بعد یا ایک دو قدم چلنے کے بعد قبول کیا تو صحیح ہو جائے گا (كما أن أجاب على فور كلامه متصلا جاز، إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز) اور عقلاً بھی مستبعد ہے کہ بدن سے بدن ملا کر ایجاب وقبول کرنے والے کو مجلس میں بیٹھنا ضروری ہو، لہذا عاقدین کی مجلس میں مطلق انفصال کا ثبوت ہوا، اب اگر دنیا بھر کے انفصال ودوری کو ثابت کیا جائے تو حرج ہے، اس لئے ایک ہی مجلس اور محفل کے مکان کو حکماً متحد فی المکان قرار دیا گیا (جیسا کہ المنجد، لغات الحدیث والقرآن وغیرہ اور فقہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے)۔

۳-اختلاف مجلس سے مراد:

اعراض پر دلالت کرنے والی چیز پیش آجائے جیسا کہ کسی عمل میں مشغول ہونا وغیرہ، یا جس کے لئے مجلس منعقد کی گئی اس کے علاوہ کے ساتھ مشغول ہو تو اختلاف مجلس ہوگا، "وافتراقه باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر وغيره" (فتح القدیر ۵/ ۷۸)، المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بغير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض" (شامی ۴/ ۲۲)۔

۴- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ درست نہیں ہوگا کیونکہ اس میں عاقدین کی مجلس متحد نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ دونوں کے عکس ایک مجلس میں جمع ہوسکتے ہیں، اور عکس کے متحد ہونے کو متحد فی المجلس نہیں کہا جائے گا، اور بیع کے انعقاد کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب اور قبول کا ایک ہی مجلس میں ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب الفقہ فی المذاہب الاربعہ ۲/ ۱۶۷ میں ہے: "ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد فإن اختلف المجلس فإن البيع لا ينعقد"۔

۵- نکاح میں ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کا ہونا شرط ہے، اور ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کا سننا بھی گواہوں کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر نکاح نہیں ہوگا، اور یہاں وہ شرط مفقود ہے کیونکہ ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کو شاہدین ایک ساتھ نہیں سنتے۔

"ومنها سماع الشاهدين كلامهما معاً" هكذا في فتح القدير "وكذا إذا كان أحدهما غائبا لم ينعقد" (عالمگیری ۲/۱،۳)۔

۶- فون پر خرید وفروخت درست نہیں، اس لئے کہ اس میں اتحاد مجلس نہیں ہوتی، کیونکہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کی مجلس ایک نہیں ہوتی بلکہ الگ ہوتی ہے، **"ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد"** (فقہ المذاہب الاربعہ ۴/ ۱۶۷)۔

۷- (۱) ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا۔

(۲) اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ مجلس دونوں کی الگ الگ ہے، ایک کلکتہ میں ہے تو دوسرے کی ممبئی میں ہے، صرف ایک ساتھ فون پر بات کرنے سے مجلس کو ایک تصور نہیں کیا جاسکتا: **"ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول الخ ومنها سماع الشاهدين كلامهما معا"** (بحوالہ فتاوی عالمگیری، فتح القدیر ۲/۱، فتاوی رحیمیہ ۱۰/ ۱۹۳)۔

(۳) فون میں نکاح کا وکیل بنانا درست ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ فون کے ذریعہ ایک فریق کسی کو وکیل بنادے، اور وہ وکیل گواہوں کی موجودگی میں بحیثیت وکیل ایجاب وقبول کا فریضہ انجام دے، مثلاً ہندہ زید کو فون کردے کہ میں تم کو اس بات کا وکیل بناتی ہوں کہ تم اپنے آپ سے میرا نکاح کردو، اب زید یہ کرے کہ دو گواہوں کی موجودگی میں کہے کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ سے نکاح کرلیا، لیکن ضروری ہے کہ گواہان اس عورت سے واقف ہوں، **كما امرأة وكلت رجلا بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا إني قد تزوجت فلانة من نفسي إن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح مالم يذكر اسمها واسم أبيها وجدّها وإن عرف فلانة وعرفوا أنه أراد تلك المرأة يجوز** (جدید فقہی مسائل، ص ۱۶۲)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا ابوالعاص وحیدی

تمہیدی بحث:

یہ موضوع عقود ومعاملات سے متعلق ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ بنیادی طور پر عقود ومعاملات کی دو قسمیں ہیں: اول: عقد نکاح، دوم: عقد نکاح کے علاوہ دوسرے معاملات جیسے بیع وشراء وغیرہ۔

نکاح اور دوسرے عقود بظاہر اپنی حقیقت وماہیت میں مشترک ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سارے عقود کی اساس ایجاب وقبول پر ہے، اس لئے وہ دونوں عقد نکاح اور دوسرے عقود کے لئے بنیادی ارکان کی حیثیت رکھتے ہیں، مگر نکاح اور دوسرے عقود میں ایک بڑا بنیادی فرق بھی ہے، جس کی طرف ایک لطیف اشارہ علامہ ابن رشد قرطبی نے اپنی مشہور کتاب "بدایۃ المجتہد" میں کیا ہے۔

انہوں نے کتاب النکاح میں ایک بحث یہ چھیڑی ہے کہ کیا عقد نکاح خیار کے ساتھ درست ہے یا نہیں؟ پھر اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک عقد نکاح خیار کے ساتھ درست نہیں، اور امام ابوثور کے نزدیک عقد النکاح علی الخیار درست ہے، پھر علامہ ابن رشد نے جمہور کی دلیل ان الفاظ میں ذکر کی ہے۔

"أو نقول إن أصل الخيار في البيوع هو الغرر والأنكحة لا غرر فيها لأن المقصود بها المكارمة لا المكايسة" (بدایۃ المجتہد ۲، کتاب النکاح، الباب الثانی، الموضع الثالث) (یا ہم کہیں گے کہ بیوع میں خیار کی اصل غرر (دھوکہ) ہے اور نکاحوں میں غرر نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کا مقصد شرف وفضل میں مقابلہ ہے نہ کہ خرید وفروخت میں مقابلہ)۔

علامہ ابن رشد کی اس لطیف بحث سے معلوم ہوا کہ من کل الوجوہ عقد نکاح عقد بیع وغیرہ کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ زواج کا مقصد واضح الفاظ میں شرف وفضل کے اعتبار سے بڑھنے کی کوشش کرنا ہے، مگر بیع وشراء وغیرہ میں محض مالی منفعت میں ایک دوسرے سے فائق ہوجانے کی کوشش کرنا اہم مقصود ہے، اس بنا پر انٹرنیٹ اور دوسرے وسائل کے ذریعہ عقود

ومعاملات کے انعقاد وعدم انعقاد پر بحث کرتے ہوئے ضروری ہے کہ نکاح اور دوسرے عقود کے درمیان اس بنیادی فرق کا لحاظ رکھا جائے ورنہ صحیح نتیجہ تک پہنچنا دشوار ہوگا۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب اختصار سے تمام سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں، اول: مجلس نکاح وبیع وغیرہ، دوم: مجلس طلاق، نکاح اور بیع وغیرہ میں ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے، اتحاد مجلس کا مطلب ہے: "مادام المجلس قائما عرفا، أما إذا تشاغلا بما يقطع المجلس عرفا فيه لا يصح" (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ لعبدالرحمن الجزیری ۴/۲۶ طبع قطر) یعنی جب تک مجلس عرف کے اعتبار سے قائم رہے، البتہ اگر وہ دونوں یعنی ایجاب وقبول کرنے ۱۰ لے ایسے کام میں مشغول ہو جائیں جو عرف میں مجلس کو منقطع کر دیتا ہے تو اتحاد مجلس درست نہ ہوگا۔

علامہ سید سابق مصری نکاح وغیرہ میں اتحاد مجلس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"اتحاد مجلس الإيجاب، والقبول بمعنى ألا يفصل بين الإيجاب والقبول بكلام اجنبي أو بما يعد في العرف إعراضا وتشاغلا عنه بغيره" (فقہ السنہ المجلد الثانی بحث عقد الزواج ص ۱۶۱، مطبوع جدہ) (مجلس ایجاب وقبول کے اتحاد کا معنی یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان کوئی دوسری بات نہ لائی جائے یا ایسی کوئی چیز نہ لائی جائے جسے عرف میں اعراض اور اس سے بے نیازی شمار کی جائے)۔

۲-اگر عرف وعادت میں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا تحقق ہو جائے اور غرر (دھوکہ) کا اندیشہ نہ ہو تو شرعاً خرید وفروخت کا معاملہ منعقد ہو جائے گا، دراصل اسلامی شریعت نے بیوع اور اجارہ وغیرہ میں مختلف قوموں اور ملکوں میں رائج عرف وعادت کا اعتبار کیا ہے، امیر المؤمنین فی الحدیث والفقہ امام بخاری نے بہت سی آیات واحادیث کی روشنی میں ایک مستقل باب اس طرح قائم کیا ہے: "باب من أجرى الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة" (الجامع الصحیح للبخاری ۱، کتاب البیوع ص ۲۹۴، مطبوع دہلی) (اس مسئلہ کا باب کہ مختلف شہروں کو بیع، اجارہ اور ناپ وتول میں ان کے متعارف طریقوں پر باقی رکھا جائے اور ان کی نیتوں اور مشہور طریقوں کے مطابق ان کی عادت کو محمول کیا جائے۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح منعقد نہ ہوگا اس لئے کہ وہاں اتحاد مجلس کی شرط مفقود ہے، اگرچہ عاقدین ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہیں اور دو گواہ تحریری ایجاب وقبول کو دیکھ رہے ہیں، مگر اتنی سی بات اتحاد مجلس کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ انٹرنیٹ کے اسکرین پر جو معاملہ نظر آ رہا ہے وہ اصل معاملہ کا عکس ہے، پھر نکاح کی روح دوسرے عقود ومعاملات کی روح سے بالکل مختلف ہے، اس لئے نکاح کو دوسرے عقود پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

۴- دو افراد کے درمیان انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کا جو معاملہ ہوتا ہے ایک تیسرا شخص یقیناً اس کی تفصیل حاصل

کر سکتا ہے جس سے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے، تو اس میں شرعی طور پر کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا، یہ صورت حال کسی کے علم، صلاحیت اور تجربہ سے استفادہ کے قبیل سے ہے، یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی استاذ حدیث کسی کو اپنی مرویات کی اجازت نہ دے تب بھی وہ روایت کر سکتا ہے، اسے درست مانا جائے گا (مقدمہ ابن الصلاح النوع الرابع والعشرون)۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہے جسے شرعی طور پر درست قرار دیا جائے گا، میں ذاتی طور پر ویڈیو کانفرنسنگ سے واقف نہیں ہوں، بعض اصحاب سے مراجعہ کیا تو اندازہ ہوا کہ اس کے ذریعہ تجارت ممکن ہے اور اگر اس میں غرر کا اندیشہ نہ ہو تو شرعی طور پر اسے درست تصور کیا جانا چاہئے، دراصل یہاں بھی عرف وعادت کا معاملہ ہے، اگر دور جدید میں عرف وعادت کے اعتبار سے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ معاملہ کیا جاتا ہے تو اس میں شرعی قباحت نہ ہوگی۔

رہی یہ بات کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور انٹرنیٹ پر ہونے والے تمام معاملات کا ریکارڈ محفوظ ہوتا ہے جسے بآسانی دوسرا شخص یا سی بی آئی کے لوگ حاصل کر سکتے ہیں تو اس سے یقیناً بائع ومشتری کو نقصان ہو سکتا ہے مگر اس کی وجہ سے ان معاملات کو ناجائز نہیں کہہ سکتے۔

۶- فون پر خرید وفروخت درست ہے، اس وقت تو عالمی وملکی طور پر فون کے ذریعہ بڑے بڑے کاروبار بڑے خوشگوار انداز میں ہوتے ہیں، اس لئے وہ عرف وعادت میں شامل ہو گیا ہے، لہٰذا درست ہے، فون کے ذریعہ جو بیع ہوتی ہے اسے ادھار بیع کہہ سکتے ہیں جس کی صحت کی درج ذیل شرطیں ہیں:

اول: قیمت معلوم ومتعین ہو، دوم: مبیع متعین ومتعارف ہو، سوم: مدت متعین ہو، چہارم: طرفین مکمل طور پر رضامند ہوں، فون پر جو معاملہ ہوتا ہے اس میں یہ چاروں شرطیں پائی جاتی ہیں اس لئے وہ معاملہ درست ہوگا۔

فون کے ذریعہ بیع کے جواز پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے:

"**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم** الخ (سورۂ نساء، ۲۹) (اے ایمان والو! آپس میں حرام طریقہ سے اپنے مال نہ کھاؤ، لا یہ کہ ایسی تجارت ہو جو باہم رضامندی سے ہو)۔

۷- ٹیلیفون پر شرعی اعتبار سے نکاح کا ایجاب وقبول متحقق نہ ہوگا، جس کی دو وجہیں ہیں: اول: عاقدین کی مجلس بالکل مختلف ہے، دوم: گواہان پوری طرح فریقین کی بات سن نہیں سکتے۔ اور اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تب بھی عاقدین اور شاہدین متحد المجلس نہیں تصور کئے جائیں گے۔

البتہ فون پر نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے، یعنی عورت یا مرد میں سے کوئی بھی دوسرے کو اپنا وکیل بنا دے اور وہ نکاح

کا ایجاب یا قبول کرے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار وکیل کا فرض دونوں کی طرف سے انجام دیا، آپ نے مرد سے کہا: "أترضى أن أزوجک فلانة؟" اور عورت سے کہا: "أترضين أن أزوجکِ فلانا" اس طرح ان دونوں کا نکاح ہو گیا (اخرجہ ابوداؤد فی کتاب النکاح بحوالہ "فقہ السنہ ۲، الوکالۃ فی النکاح)، اسی طرح ام حبیبہ حبشہ میں تھیں اور آپ ﷺ مکہ میں تھے، شاہ حبشہ نجاشی نے ام حبیبہ کی شادی آپ ﷺ سے کرائی، اس معاملہ میں رسول اللہ ﷺ کے وکیل عمرو بن امیہ ضمری تھے (اخرجہ ابوداؤد فی کتاب النکاح بحوالہ "فقہ السنہ ۲، الوکالۃ فی النکاح)۔

ان دونوں واقعات سے بذریعہ ٹیلیفون توکیل نکاح کے مسئلہ میں رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

فون اور انٹرنیٹ پر معاملات کا شرعی حکم

مفتی عبدالرحیم
دارالعلوم المصطفوی، بارہمولہ کشمیر

۱- مجلس کیا ہے؟

الف-(وإذا أوجب واحد قبل الآخر) بائعا كان أو مشتريا (في المجلس) لأن خيار القبول مقيد به" (درمختار علی الشامی ۴؍۲۰)۔

ب-(قوله في المجلس) حتى لو تكلم البائع مع إنسان في حاجة له فإنه يبطل -بحر- فالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوت له فيه وإن لم يكن للإعراض أفاده في النهر فإن وجد بطل ولو اتحد المكان (شامی ۴؍۲۰)۔

ج-"(وما لم يقبل بطل الإيجاب إن رجع الموجب) قبل القبول (أو قام أحدهما) وإن لم يذهب (عن مجلسه) على الراجح . نهر وابن الكمال . فإنه كمجلس خيار المخيرة وكذا سائر التمليكات" (درمختار ۴؍۲۱،۲۲)۔

ترجمہ وخلاصہ عبارات بالا:

خرید وفروخت کا معاملہ کرنے والے دو فریقوں میں سے جب ایک فریق معاملہ کی پیش کش کرے خواہ وہ بائع ہو یا خریدار تو دوسرے فریق کو بھی اسی مجلس میں یہ پیشکش قبول کرنی ضروری ہے، کیونکہ خیار قبول (عقد کو قبول یا رد کرنے کا اختیار) مجلس کے ساتھ مشروط ہے، چنانچہ اگر بیچنے والا ایجاب (معاملہ کی پیشکش) کرنے کے بعد ہی اپنی کسی ضرورت سے خریدار کو چھوڑ کر دوسرے شخص سے بات چیت کرے گا تو اس کی پیشکش (ایجاب) باطل ہو جائے گی اور معاملہ ختم ہو جائے گا۔ بحر۔ اس

سے معلوم ہوا کہ مجلس سے مراد یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کوئی ایک دوران مجلس عقد کوئی ایسی حرکت یا عمل نہ کرے جس سے معاملہ کے تئیں ان کی عدم دلچسپی یا بے توجہی برتنے کا عندیہ ملتا ہو یا معاملہ سے دلچسپی کے باوجود ان کے کسی دوسرے کام میں مشغول ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ ہو، لہٰذا اگر مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات دوران عقد پیش آ گئی تو وہ عقد ہی باطل ہو جائے گا اگرچہ عاقدین ایک ہی جگہ بیٹھے ہوئے ہوں (درمختار مع الشامی ۴؍۲۰)۔

۲- "وفي المجتبى المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بغير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض" (شامی ۴؍۲۲)۔

اور مجتبیٰ میں ہے کہ مجلس متحد وہ ہے جس میں عاقدین اسی کام میں لگے رہیں جس کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے اور کوئی ایسا کام نہ کریں جس سے مجلس کی غرض کے تئیں بے توجہی اور اعراض محسوس ہو۔

۳- اختلاف مجلس کا مطلب کیا ہے؟

قال في النهر واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر كالأكل إلا إذا كان لقمة وشرب إلا إذا كان الإناء في يده ونوم إلا أن يكونا جالسين وكلام ولو لحاجة ومشي مطلقاً في ظاهر الرواية حتى لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ولو على دابة واحدة لم يصح واختار غير واحد كالطحاوي أنه إن أجاب على فور كلامه متصلا جاز وصححه في المحيط وقال في الخلاصة لو قبل بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز وفي مجمع التفاريق وبه نأخذ" (رد المحتار علی الدر المختار ۴؍۲۲)۔

النہر الفائق میں ہے کہ انعقاد مجلس کی غرض ومقصد سے بے توجہی (مثلاً اصل غرض کو چھوڑ کر کسی دوسرے کام میں مشغول ہونے) سے مجلس بدل جاتی ہے جیسے (۱) معاملہ کرتے ہوئے کھانا، (جبکہ ایک لقمہ سے زائد ہو) (۲) پینا (جبکہ پہلے سے گلاس وغیرہ ہاتھ میں نہ ہو) (۳) سونا (البتہ بیٹھے بیٹھے نیند آ جائے تو مجلس نہیں بدلی) (۴) بولنا (اگرچہ ضرورت سے ہو) (۵) چلنا (چاہے تھوڑا ہی ہو) وغیرہ، ظاہر الروایہ، چنانچہ اگر عاقدین چلتے چلتے یا ایک ہی سواری پر بیٹھے بیٹھے معاملہ کرلیں تب بھی درست نہ ہوگا، لیکن امام طحاوی اور دوسرے بہت سے علماء کا قول اس کے خلاف ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں اگر ایجاب کے فوراً بعد قبول پایا جائے تو معاملہ درست ہو جائے گا، محیط میں اسی قول کو زیادہ صحیح بتایا ہے، خلاصہ میں ہے کہ اگر فریق ثانی ایک دو قدم چل کر قبول کرے گا تب بھی معاملہ صحیح ہے اور مجمع التفاریق میں بھی اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے (شامی ۴؍۲۲)۔

۴-انٹرنیٹ پرخرید وفروخت کا جواز:

الف-"والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة" (ہدایہ ۲۵/۳ اصح المطابع لکھنؤ)۔

ب-"(ولا يتوقف شطر العقد فيه) أي البيع (على قبول غائب) (اتفاقاً) إلا إذا كان بكتابة أو رسالة فيعتبر مجلس بلوغها (كما) لا يتوقف في النكاح على الأظهر" (درمختار علی الشامی ۱۱/۴)۔

ج-"(قوله ولا يتوقف) أي بل يبطل، قوله (شطر العقد) المراد به الإيجاب الصادر أولاً، قوله (إلا إذا كان بكتابة) صورة الكتابة أن يكتب: أما بعد فقد بعت عبدي فلاناً منك بكذا فلما بلغه الكتاب قال في مجلس ذلك: اشتريت" تم البيع بينهما" (شامی ۱۱/۴)۔

د-"قلت ويكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلاناً بكذا فكتب إليه البائع قد بعت فهذا بيع كما في التتارخانية" (شامی ۱۱/۴)۔

(۱) بیع کے معاملہ میں تحریر سے مدد لینا ایسا ہی ہے جیسے زبانی گفتگو کے ذریعہ خرید وفروخت کی جاتی ہے یہی حال قاصد کے ذریعہ معاملہ کرنے کا بھی، لہذا جب فریق ثانی کے پاس فریق اول (بائع یا مشتری) کی تحریر یا قاصد پہنچے گا تو اس وقت ہی فریق ثانی پر مجلس عقد کے احکامات ردوقبول کے سلسلہ میں نافذ ہوں گے (ہدایہ ۲۵/۳)۔

(۲) بیع میں (فریق اول کا) ایجاب فریق ثانی کے قبول پر موقوف نہیں رہے گا اگر وہ غیر حاضر ہو بلکہ یہ ایجاب باطل ہو جائے گا، یہی حکم نکاح کے معاملہ میں بھی ہے البتہ اگر فریق ثانی کی غیر حاضری کے وقت معاملہ خط وکتابت کے ذریعہ کیا جائے تو درست ہے اور خط لکھنے کا طریقہ بطور نمونہ یہ ہے: حمد وصلوٰۃ کے بعد" میں نے اپنا فلاں غلام تم کو فروخت کردیا ہے" جب فریق ثانی خط کا مضمون سمجھ کر اسی مجلس میں یہ کہہ دے کہ" میں نے وہ غلام خرید لیا" تو یہ عقد درست ہو گیا۔

وضاحت:

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جس طرح اوپر کی مثال میں تحریری معاملہ کی پیشکش صرف ایک طرف سے ہوئی ہے اور دوسری جانب سے قبول زبانی ہوا ہے اگر اسی طرح دوسری جانب سے بھی تحریراً ہی پیشکش (ایجاب) کو قبول کیا جائے تب بھی عقد جائز اور صحیح ہو جائے گا جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں موجود ہے (شامی ۱۱/۴)۔

چونکہ انٹرنیٹ پر بھی عقد کی صورت تحریری معاملہ کی ہی ہوگی اور تحریری معاملہ کی اجازت درج بالا تصریحات سے واضح ہے، لہذا انٹرنیٹ پر خرید وفروخت جائز اور درست ہے، البتہ اس میں بیع وشراء کے دیگر شرعی ضابطوں کی تکمیل کے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی ہوگی کہ عاقدین دوران عقد ایک دوسرے کو اچھی طرح پہچان رہے ہوں ورنہ معاملہ درست نہ ہوگا۔

۵-ٹیلیفون پرخرید وفروخت:

الف-"وصورة الإرسال أن يرسل رسولاً فيقول البائع بعت هذا من فلان الغائب بألف درهم فاذهب يا فلان وقل له فذهب الرسول فأخبره بما قال فقبل المشتري في مجلسه ذلک" (شامی ۴/۱۱)۔

ب-"وذكر شيخ الإسلام خواهر زادة في مبسوطه الكتاب والخطاب سواء" (شامی ۴/۱۱)۔

ج-"وكذلک الغيبة بالكتابة فإن القلم أحد اللسانين وذكر المصنف شخصا معينا وتهجين كلامه في الكتاب غيبة (إحياء العلوم، بيان أن الغيبة لا تقتصر على اللسان" (آلات جدیدہ حاشیہ ص ۱۵۰)۔

جہاں تک ٹیلیفون پر خرید وفروخت کا مسئلہ ہے اگر چہ اس کے متعلق احقر کو باوجود تلاش کے کوئی فقہی جزیہ نہیں ملا، تاہم درج بالا عبارات اور علماء عصر کی تحقیقات پر غور کرنے سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً:

الف-فقہاء نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنے اور زبانی گفتگو کے ذریعہ معاملہ کرنے کا حکم یکساں ہے اور جس طرح گفتگو کے ذریعہ غیبت حرام ہے بالکل اسی طرح تحریری غیبت بھی حرام ہے اور محاورات وعرف میں قلم کو بھی ایک قسم کی زبان کہا جاتا ہے چنانچہ مشہور مقولہ ہے:"القلم أحد اللسانين"لہذا ان سب چیزوں کا تقاضا ہے کہ فون کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہونی چاہئے کیونکہ جس طرح دیگر احکام میں آلہ اور مشین کے درمیان میں ہونے کے باوجود فعل کی نسبت آلہ کی بجائے انسان ہی کی طرف کی جاتی ہے مثلاً قتل کرنا بذریعہ آلہ، مشینوں کے ذریعہ مجسمے بنانا اور یہود کے یوم السبت میں شکار کی تدبیروں کو بالترتیب حقیقۃً قتل کرنے، مجسمے سازی اور باقاعدہ شکار کرنے سے شریعت نے تعبیر کیا ہے اور شریعت تو نہایت مقدس چیز ہے، آپ کتے جیسے جانور کو ڈنڈے سے ماریئے تو وہ آلہ یعنی ڈنڈے پر نہیں بلکہ آپ پر بھونکے گا۔

لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح آلہ کے ذریعہ قتل کرنے اور مشین کے ذریعہ مجسمے ڈھالنے پر (آلہ اور مشین کے درمیان میں ہونے کے باوجود) شرعاً قتل کرنے اور تصویر سازی ومجسمے بنانے کا حکم لگا کر انہیں حرام قرار دیا گیا ہے اسی طرح خط کے ذریعہ معاملات کے درست وجائز ہونے کی بنا پر ٹیلیفون پر ہونے والے معاملات کو بھی درست قرار دیا جائے۔ کیونکہ جس طرح ٹیلیفون ایک آلہ ہے، اسی طرح قلم وخط بھی آلہ ہے، اگر چہ قدیم ہے، جیسے خط کے ذریعہ ایجاب کرنے والا اپنے مدعا کو فریق ثانی تک پہنچاتا ہے، اسی طرح ٹیلیفون پر بھی ہوتا ہے، بلکہ ناخواندہ شخص کے لئے خط کی بہ نسبت فون پر زیادہ سہولت ہے، پھر جس انداز پر فریق ثانی کے پاس وہ خط پہنچنے کی صورت میں معاملہ منعقد ہو جائے گا اس کے مقابلے میں نہایت ہی کم وقت میں گفتگو کے ذریعہ فون پر معاملہ ہو سکتا ہے۔

ب-تحریری معاملہ کی طرح فقہاء نے قاصد کے ذریعہ معاملہ کرانے کو بھی جائز قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: اور قاصد

کی صورت یہ ہے کہ مثلاً بائع قاصد کو یہ کہہ کر روانہ کرے کہ "میں نے یہ چیز فلاں شخص کو جو اس وقت موجود نہیں ہے ایک ہزار درہم میں فروخت کی، لہذا تم جا کر اسے اس معاملہ کی خبر کر دو" چنانچہ جب یہ قاصد پیغام لے کر فریق ثانی کے پاس پہنچا اور اسے بائع کا پیغام سنایا اور فریق ثانی (خریدار) نے اسی مجلس میں سودا قبول کر لیا تو یہ سودا درست ہو گیا (شامی ۴/۱۱)۔

اتنا ہی نہیں بلکہ فقہاء نے قاصد کو فریقین میں معاملہ کرانے کی بھی اجازت دی ہے (شامی ۴/۵) اور ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ قاصد عاقدین سے الگ تیسرا شخص ہے جبکہ ٹیلیفون کی آواز درج ذیل حتمی تحقیق کی روشنی میں معاملہ کرنے والے کی ہی آواز ہے تو جب عاقدین کا غیر ایک تیسرا شخص (قاصد) ایک طرفہ کے بجائے دوطرفہ معاملہ کرا سکتا ہے، ٹیلیفون کے ذریعہ عاقدین کیوں معاملہ نہیں کر سکتے؟

۶-انٹرنیٹ اور فون پر عقد کے شرائط:

الف-"وذكر في البحر أن شرائط البيع أربعة أنواع:(۱)شرط انعقاد، (۲) ونفاذ، (۳)وصحة، (۴)ولزوم - فالأول أربعة أنواع: (۱)في العاقد، (۲)وفي نفس العقد، (۳)وفي مكانه، (۴) وفي المعقود عليه، فشرائط العقد اثنان: العقل والعدد، فلا ينعقد بيع مجنون وصبي لا يعقل ولا وكيل من الجانبين الأمي والأب ووصيه والقاضي وشراء العبد نفسه من مولاه بأمره والرسول من الجانبين، ولا يشترط فيه البلوغ ولا الحرية فيصح بيع الصبي أو العبد لنفسه موقوفاً ولغيره نافذا ولا الإسلام والنطق والصحو، وشرط العقد اثنان أيضاً موافقة الإيجاب للقبول فلو قبل غير ما أوجبه أو بعضه أو بغير ما أوجبه أو ببعضه لم ينعقد ...... وكونه بلفظ الماضي، وشرط مكانه واحد وهو اتحاد المجلس، وشرط المعقود عليه ستة كونه موجوداً مالاً متقوما، مملوكا في نفسه، وكون الملك للبائع فيما يبيعه لنفسه وكونه مقدور التسليم الخ (شامی ۴/۵،۶)۔

ب-"والذي يظهر من كلامهم تفريعاً وتعليلاً أن المراد بمعرفة القدر والوصف ما ينفي الجهالة الفاحشة وذلك بما يخصص المبيع عن أنظاره وذلك بالإشارة إليه لو حاضراً في مجلس العقد وإلا فبيان مقدار، مع بيان وصفه لو من المقدورات كبعتك كرحنطة بلدية مثلاً بشرط أن يكون في ملكه أو ببيان مكانه الخاص كبعتك ما في هذا البيت أو ما في كمي أو بإضافته إلى البائع كبعتك عبدي ولا عبد له غيره أو ببيان حدود أرض ففي كل ذلك تنفي الجهالة الفاحشة عن المبيع وتبقى الجهالة اليسيرة التي لا تنافي صحة البيع لارتفاعها بثبوت خيار الرؤية الخ" (شامی ۴/۲۴)۔

درج بالا تشریح کی روشنی میں انٹرنیٹ وٹیلیفون پر بھی خرید وفروخت کے لئے ان شرائط کا پورا کرنا لازم ہے جو فقہاء کرام بیع کے سلسلہ میں تفصیلاً بیان فرما چکے ہیں، مختصراً ہم بھی ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۱) عاقدین دوران عقد ایک دوسرے کو اچھی طرح پہچان رہے ہوں، (۲) دونوں فریق عقل مند اور سوجھ بوجھ رکھنے والے ہوں، (۳) معاملہ دونوں جانب سے ہو، ایک ہی شخص دوطرفہ وکیل نہیں ہوسکتا (استثناء کی صورتیں عربی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں) (۴) ایجاب وقبول میں مکمل مطابقت ہو، (۵) عقد کی تعبیر ماضی کے صیغے سے کی جائے، (۶) مجلس متحد ہو، (۷) بکنے والی چیز موجود ہو، (۸) قابل انتفاع ہو، (۹) بائع کی ملکیت میں ہو، (۱۰) اور بائع اس بکنے والی چیز کو خریدار کے حوالہ کرنے کی پوری قدرت رکھتا ہو، (۱۱) جس چیز کو بیچا جارہا ہے، اس کی مقدار اور صفت اس طرح واضح کی جائے کہ خریدار سمجھ جائے یعنی میٹر، گز، ایکڑ اور کلو وغیرہ کی تعیین کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی واضح کیا جائے کہ چیز کس کوالٹی کی ہے، کس کمپنی کی ہے اور کس جگہ کی وغیرہ وغیرہ، خلاصہ یہ کہ بعد جھگڑا نہ پیدا ہو اس بات کا خاص خیال رکھا جائے اور پوری وضاحت کی جائے (شامی ۴/۵، ۶، ۲۴)۔

۷- بصورت اضطرار انٹرنیٹ پر نکاح درست ہوگا:

"وفي غاية البيان وقال شمس الأئمة السرخسي في كتاب النكاح من مبسوطه: كما ينعقد النكاح بالكتابة ينعقد البيع وسائر التصرفات بالكتاب أيضا، وذكر شيخ الإسلام خواهرزادة في مبسوطه الكتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد وهو أنه لو كان حاضراً فخاطبها بالنكاح فلم تجب في مجلس الخطاب ثم أجابت في مجلس آخر فإن النكاح لا يصح وفي الكتاب إذا بلغها وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه في المجلس الذي قرأت الكتاب فيه ثم زوجت نفسها في مجلس آخر بين يدي الشهود وقد سمعوا كلامها وما في الكتاب يصح النكاح لأن الغائب إنما صار خاطباً لها بالكتاب والكتاب باق في المجلس الثاني فصار بقاء الكتاب في مجلسه وقد سمع الشهود ما فيه في المجلس الثاني بمنزلة ما لو تكرر الخطاب من الحاضر في مجلس آخر فأما إذا كان حاضراً فإنما صار خاطباً لها بالكلام وما وجد من الكلام لا يبقى إلى المجلس الثاني وإنما سمع الشهود في المجلس الثاني أحد شطري العقد. اهـ" (شامی ۴/۱۱)۔

اور غایۃ البیان میں ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں کتاب النکاح کے اندر فرمایا ہے کہ جس طرح نکاح تحریری طور پر منعقد ہوجاتا ہے، بیع اور دیگر معاملات بھی تحریراً درست ہوجاتے ہیں، اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے

بھی اپنی کتاب مبسوط میں فرمایا ہے کہ تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنا آمنے سامنے معاملہ کرنے کے مثل ہے، صرف ایک مقام پر دونوں میں فرق ہو جاتا ہے، وہ یہ کہ اگر مرد اور عورت دونوں مجلس میں حاضر ہوں اور مرد کے ایجاب نکاح کرنے پر عورت نے اسی مجلس میں قبول نہیں کیا بلکہ کسی دوسری مجلس میں قبول کیا تو نکاح درست نہ ہوگا، لیکن تحریری نکاح میں اگر تحریر پڑھ کر اسی مجلس میں عورت پیغام نکاح قبول نہ کرے بلکہ کسی دوسرے مجلس میں گواہوں کو سنا کر نکاح کا وہ تحریری پیغام پڑھ کے گواہوں کے سامنے اسی مجلس میں یہ پیغام قبول کرلے تو نکاح درست ہو جائے گا، ان دونوں صورتوں میں جو فرق بیان ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ بذریعہ خط نکاح کا پیغام بھیجنے والے نے جس تحریر کے ذریعہ عورت کو مخاطب بنایا تھا (اور عورت نے پہلی مجلس میں قبول نہیں کیا تھا) بالکل وہی تحریر اس دوسری مجلس میں بھی موجود ہے، جس میں عورت نے پیغام نکاح قبول کیا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے مرد اور عورت کے مجلس میں حاضر ہونے کی صورت میں جب عورت اس مجلس میں مرد کی پیشکش قبول نہ کرے تو یہی مرد دوبارہ اسی عورت کو کسی دوسری مجلس میں پیغام نکاح دے اور اس بار وہ قبول کرے، جس طرح اس زبانی نکاح کے منعقد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اسی طرح تحریری پیغام کو ایک مرتبہ قبول نہ کر کے عورت کی طرف سے دوسری مجلس میں قبول کرنے سے بھی نکاح بلاشبہ درست ہے، لیکن حاضر ہونے کی صورت میں اگر عورت اور مرد کے درمیان ایجاب وقبول ہونے کے بجائے صرف مرد کی طرف سے ایجاب پایا جائے (جیسا کہ چند سطور قبل مذکور ہوا) تو نکاح منعقد نہ ہوگا اگر چہ عورت دوسری مجلس میں قبول بھی کرلے، کیونکہ پہلی مجلس میں صرف ایجاب پایا گیا اور دوسری مجلس میں صرف قبول جبکہ دونوں کا ایک ہی مجلس میں ہونا ضروری ہے (شامی ۴؍۱۱)۔

درج بالا تحریر میں نہ صرف یہ کہ انٹرنیٹ پر شرعی شرائط کے ساتھ جواز نکاح کی دلیل موجود ہے بلکہ ایجاب کرنے والے کے جواب میں فریق ثانی کی طرف سے قبول کرنے میں تاخیر کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے، بشرطیکہ تاخیر سے قبول کرنے کی صورت میں حسب ضابطہ گواہ بھی موجود ہوں اور وہ ایجاب کرنے والے کی محفوظ تحریر کو قبول کرنے والے کی زبانی سن کر اس کے قبول کرنے کو بھی اچھی طرح سن لیں، لیکن واضح رہے کہ نکاح کے معاملہ میں اضطرار شرعی کی صورت میں ہی انٹرنیٹ کا سہارا لیا جائے۔

۸-فون پر نکاح کا حکم:

جہاں ٹیلیفون پر نکاح کا تعلق ہے تو اگر چہ اسپیکر فون اور ایکٹینشن فون وغیرہ کے ذریعہ گواہی وغیرہ شرعی لوازم پورے ہونے کا امکان موجود ہے لیکن ان تکلفات سے بچتے ہوئے یہاں بھی عام حالات میں عدم جواز اور اضطرار کی صورت میں جواز کا حکم دینا مناسب ہے، اس سلسلہ میں حضرت تھانوی کا فتوی ملاحظہ ہو:

سوال: ایک شہر کے مفتی یا دیندار عالم کے نزدیک رؤیت ہلال کا ثبوت بموجب شرع شریف کے ہوا اور وہ اس رؤیت کے ثبوت کی خبر دوسرے شہر کے مفتی یا دیندار عالم کو بذریعہ آلۂ ٹیلیفون کے کرے کہ جس میں خبر دہندہ ومخبر الیہ ایک دوسرے کی آواز کو اچھی طرح سنتے اور پہچانتے ہیں اور تکلم کے وقت غیر کا واسطہ بھی نہیں ہوتا اور مخبر الیہ کو اس خبر کی تصدیق میں کسی طرح کا شک وشبہ بھی نہیں رہتا، تو اس خبر پر عمل کرنا درست ہے یا نہیں، اور صورت مسئولہ میں اور دوسرے قابل اعتبار ٹیلیفون کی ضرورت باقی رہی یا نہیں؟

جواب: ایک کلام تو خود طریق موجب میں ہے سو اس کا سوال مقصود نہیں، دوسرا کلام ٹیلیفون کے واسطہ میں ہے اور یہی مقصود بہ سوال ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ جن احکام میں حجاب مانع قبول ہے، اس میں غیر معتبر ہے اور جن میں حجاب مانع نہیں، اس میں اگر قرائن قویہ سے تکلم کی تعیین ہو جائے تو معتبر ہے (آلات جدیدہ از امداد الفتاوی ص ۱۹۵)۔

اور انٹرنیٹ وٹیلیفون پر نکاح کے سلسلہ میں جو چیزیں حجاب بن سکتی ہیں اور شکوک پیدا کر سکتی ہیں، وہ درج ذیل ہیں۔

۹- ایک ضروری تنبیہ:

گذشتہ صفحات میں انٹرنیٹ اور ٹیلیفون پر نکاح کو عام حالات میں ناجائز اور اضطرار کی صورت میں جائز قرار دینے کی وجوہات حسب ذیل ہیں:

الف- التباس وعدم تعیین:

انٹرنیٹ وٹیلیفون پر نکاح کے سلسلہ میں یہ خطرہ ایک بیّن حقیقت ہے کہ فون پر بولنے والے اور انٹرنیٹ پر لکھنے والے کی پہچان بسا اوقات نہیں ہو پاتی ہے، فون کے معاملہ میں اس اشتباہ کا سبب کبھی تو مختلف آوازوں میں مماثلت قرار دیا جا سکتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بولنے والا شخص ہی ریسور پر کپڑا لپیٹ کر یا دوسرے طریقوں سے جان بوجھ کر آواز کو مشتبہ بنا دیتا ہے جس کی وجہ سے بولنے والے کی پہچان نہایت دشوار ہو جاتی ہے، معاملہ اگر اسی حد تک ہوتا ہے تو قابو کرنا ممکن تھا مگر صورت حال یہ ہے کہ خود ٹیلیفون لائن کی مختلف خرابیاں بھی بسا اوقات بولنے والے کی پہچان میں حجاب بن جاتی ہیں، مثلاً (۱) زبردست شور جس میں بولنے والے کی آواز ہی دب جاتی ہے، اور اس کی پہچان نہیں ہو پاتی، (۲) اصل آواز سنائی دینے کی بجائے بازگشت (Ecoh) کا سنائی دینا، (۳) بار بار رابطہ منقطع ہو جانے کی بنا پر کلام کے تسلسل اور فہم میں رکاوٹ پیدا ہونا، (۴) صحیح نمبر ڈائل کرنے کے باوجود غیر مطلوب شخص سے شرف ہم کلامی نصیب ہونا وغیرہ وغیرہ۔

اور جہاں تک اس سلسلہ میں انٹرنیٹ کا تعلق ہے تو اس میں اگر چہ ایجاب کرنے والے کی ہو بہو تحریر کا عکس فریق ثانی کو موصول ہو جاتا ہے جبکہ سکینگ (Scanning) کا عمل کیا جائے (اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا اپنی اصل تحریر ایک مشین (Scanner) میں ڈال کر اس کے عکس کو کمپیوٹر پر خود منتقل کر سکتا ہے یا کسی دوسرے سے کروا سکتا ہے جسے فریق ثانی دیکھ بھی سکتا ہے اور حاصل بھی کر سکتا ہے اور اس صورت کے جواز میں کلام نہیں ہے، لیکن اس کے علاوہ بذریعہ تحریر ایجاب وقبول کی جو دوسری صورتیں کمپیوٹر وانٹرنیٹ پر دستیاب ہیں، مثلاً (E-mail) ای میل وغیرہ تو ان میں کلمۃ السر (Pass Word) (جسے بالفاظ دیگر کمپیوٹر پر بذریعہ انٹرنیٹ مراسلت کے لئے کسی مخصوص شخص کی خفیہ کلید کہا جا سکتا ہے) کے چوری ہو جانے، کسی دوسرے کو معلوم ہونے اور اس کے غلط استعمال کا مسلسل خطرہ موجود ہے، جس کی تین شہادتیں پیش کی جاتی ہیں اور آئے دن دیکھنے میں آتی ہیں، چنانچہ مذکورہ کلمۃ السر (Pass Word) کی چوری کرنے والا یا اسے معلوم کرنے والا خود کو بآسانی ایجاب کرنے والے کی صورت میں پیش کر سکتا ہے (جبکہ یہ حقیقت کے خلاف صرف ڈرامہ ہوتا ہے) البتہ اگر فریقین کے مابین انٹرنیٹ پر ایک دوسرے کی شناخت کے لئے کوئی دوسرا خفیہ طریقہ موجود ہو تو یہ خطرہ نہیں رہے گا۔

بہر حال درج بالا خدشات وخطرات کے پیش نظر انٹرنیٹ پر اور اسی طرح ٹیلیفون پر نکاح کی اجازت اسی صورت میں دی جائے جب کہ (۱) نکاح نہ کرنے کی صورت میں حرام میں مبتلا ہونے کا شدید خطرہ ہو، (۲) ایسا اضطرار ہو کہ نکاح کرنے کے لئے ٹیلیفون اور انٹرنیٹ کے استعمال کے سوا کوئی دوسری مشروع صورت موجود نہ ہو، (۳) اس کے باوجود بھی انٹرنیٹ وفون پر نکاح کرتے وقت حتی الوسع زیادہ سے زیادہ مسنون طریقے کو ہی اپنایا جائے۔

ب- مذکورہ حکم کی دوسری وجہ یہ ہے کہ الحمد للہ ابھی تک مسلم معاشرہ بہت حد تک مسنون طریقۂ نکاح پر کاربند ہے، لہذا اس مسئلہ میں عام ابتلاء وتعامل نہیں پایا جا رہا ہے، جس کی بنا پر صرف اضطرار میں ہی نکاح کا جواز ہوگا۔

ج- اضطرار شرعی کے بغیر انٹرنیٹ وفون پر نکاح کے عدم جواز کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ فقہاء نے معاملات کے اصل طریقہ کو چھوڑ کر مراسلت یا قاصد کے ذریعہ خرید وفروخت کو عذر شرعی کے ساتھ مشروط کیا ہے، مثلاً: (۱) عاقدین کا ایک دوسرے سے دور ہونا، (۲) عاقدین یا ان میں سے ایک کا گونگا ہونا وغیرہ، اب اگر چہ ابتلاء عام وتعامل کی بنا پر معاملات کے سلسلہ میں توسع سے کام لیا گیا ہے، لیکن چونکہ نکاح صرف معاملہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے عبادت بھی ہے، لہذا نکاح کے سلسلہ میں اس شرط کا بدرجۂ اولی لحاظ رکھا جائے گا، ملاحظہ فرمائیں:

"وكما ينعقد البيع بالإيجاب والقبول ينعقد بالكتابة بشرط أن يكون كل من المتعاقدين بعيداً عن الآخر، أو يكون العاقد بالكتابة أخرس لا يستطيع الكلام فإن كانا في مجلس واحد، وليس هناك عذر يمنع من الكلام فلا ينعقد بالكتابة لأنه لا يعدل عن الكلام، وهو أظهر أنواع الدلالات إلى

غيره إلا حينما يوجد سبب حقيقي يقتضي العدول عن الألفاظ إلى غيرها" (فقہ السنۃ للسید سابق ۲/ ۱۱۳ ط دار الکتاب العربی)۔

د- نکاح اگر چہ ایک معاملہ بھی ہے، لیکن اس کے اندر ایک اہم جہت عبادت، اتباع سنت، احیاء سنت اور مقاصد شریعت کی تکمیل بھی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اس جہت کے لحاظ سے اس کے اندر بے تکلفی، یسر وسہولت اور سادگی ہونی چاہئے، جو کہ انٹرنیٹ اور فون پر نکاح کی صورت میں نہیں رہتی، اس وجہ سے بھی نکاح درست نہیں ہوگا۔

''تمام اسلامی عبادات کا مدار سادگی، بے تکلفی، یسر وسہولت پر رکھا گیا ہے، جس میں ہر طبقہ کے مسلمان لکھے پڑھے اور جاہل، شہری اور دیہاتی، غریب اور امیر، ہر زمانے اور ہر خطے پر یہ عبادت یکسانیت، ومساوات کے ساتھ بسہولت ادا کر سکیں، یہی وجہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی میں زیادہ تر قدرتی اور فطری چیزوں سے کام لیا گیا ہے، جن میں انسانی صنعت کا کوئی دخل نہیں'' (آلات جدیدہ ص ۳۸)۔

ھ- (۱) نکاح کے لئے بہتر یہ ہے کہ بڑے مجمع میں نکاح کیا جائے جیسے نماز جمعہ کے بعد جمعہ مسجد میں یا اور کہیں تا کہ نکاح کی خوب شہرت ہو جائے اور چھپ چھپا کر نکاح نہ کرے (بہشتی زیور اختری ۴/ ۲۸۱)۔

(۲) "ويندب إعلانه وتقديم خطبته وكونه في مسجد يوم جمعة بعاقد رشيد وشهود عدل" (درمختار ار ۵ از صفحہ بالا)۔

(۳) "قال النبي ﷺ: اعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه الدفوف" (ابوداؤد شریف)۔

مذکورہ بالا ہدایات کی روشنی میں صاف ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ وفون پر ہونے والا نکاح کتنی عظیم سعادتوں اور برکتوں سے محروم ہے کیونکہ وہاں نہ خطبہ ہوگا، نہ خطبہ سننے والے، نہ مسلمانوں کا روح پرور اجتماع ہوگا، نہ مجلس نکاح (جس میں دعا قبول ہوتی ہے) اور نہ ہی شہرت واعلان کرنے کی اس پیاری سنت پر عمل نصیب ہوگا جس کا حکم نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے، ان برکات اور سعادتوں سے مسلمان صرف اضطراری حالت میں ہی محروم رہنا گوارا کر سکتا ہے، اس لئے انٹرنیٹ اور فون پر نکاح کا حکم بھی اضطرار میں منحصر رہے گا۔

۱۰- انٹرنیٹ اور ٹیلیفون کا باہمی فرق:

جہاں تک حکم شرع کا تعلق ہے تو ان دونوں پر نکاح کا جواز اضطراری صورت کے ساتھ ہی خاص ہوگا مگر یہ سوال بھی اپنی جگہ خاص اہمیت رکھتا ہے کہ بوقت اضطرار ان دونوں کا حکم یکساں ہوگا یا ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی؟ لوگوں کی مختلف اقسام اور صلاحیتوں واہلیتوں میں تفاوت کی بنا پر اس بات کا فیصلہ کرنا دشوار سا لگتا ہے، کیونکہ مثال کے طور پر اگر

ٹیلیفون کے مقابلہ میں انٹرنیٹ کو (۱) فقہاء کی عبارتوں سے ثبوت (جیسا کہ گذر چکا) کی وجہ سے (۲) تحریری ریکارڈ محفوظ رہنے کی وجہ سے، (۳) اطمینان کے ساتھ کافی دیر تک اس پر رابطہ رہنے، (۴) اور کم خرچ پر مقصد پورا ہوجانے کے سبب ترجیح حاصل ہے، تو ٹیلیفون کو بھی انٹرنیٹ پر (۱) ہر جگہ دستیاب ہونے، (۲) اکثر حالات میں متکلم کی شناخت ہوجانے، (۳) اور ہر خواندہ و ناخواندہ کا اس کے استعمال پر قادر ہونے کی وجہ سے برتری حاصل ہے۔

۱۱-ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بنانا:

الف-اگر کسی نے اپنا نکاح خود نہیں کیا بلکہ کسی سے کہہ دیا کہ تم میرا نکاح کسی سے کر دو، یا یوں کہا: میرا نکاح فلانے سے کر دو، اور اس نے دو گواہوں کے سامنے کر دیا تب بھی نکاح ہو گیا (بہشتی زیور اختری ۴؍ ۲۸۱)۔

ب-"ويصح التوكيل بالنكاح وإن لم يحضره الشهود" (عالمگیری ۲؍ ۲۹۴)۔

درج بالا فقہی جزئیہ کی روشنی میں اگر ایک شخص فون پر کسی کو وکیل بنائے تو وہ وکیل اس کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ (۱) فون پر جو کچھ وکیل نے سنا ہے وہ اپنے مؤکل سے ہی سنا ہے، لہذا وکالت درست ہے، (۲) عالمگیری کے درج بالا جزئیہ میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ وکیل بناتے وقت گواہوں کی موجودگی شرط نہیں ہے، (البتہ نکاح کے وقت ضروری ہے) اس بنا پر بھی فون پر وکیل بنانے میں کسی بڑے اہتمام کی ضرورت نہ رہے گی، اور صرف گفتگو سے وکالت طے ہوجائے گی، اور مؤکل کی اجازت کے بعد وکیل باقاعدہ مسنون طرز پر اپنے مؤکل کا نکاح کر دے گا جس کی تشریح محتاج بیان نہیں۔

البتہ فون وانٹرنیٹ کے متعلق پیش کئے گئے خدشات کے پیش نظر عذر شرعی کے وقت ہی فون پر نکاح کا وکیل بنایا جائے اور مسنون طریقہ پر زبانی گفتگو کے ذریعہ بالمشافہ وکیل بنانے پر ہی زیادہ تر انحصار کیا جائے تاکہ نہ کسی قسم کا شبہ رہے، نہ نزاع کا احتمال رہے اور نہ نکاح کی برکات وثمرات سے محرومی ہو "وليس الخبر كالعيان"۔

۱۲-انٹرنیٹ پر تجسس حرام ہے:

"قال الله تعالىٰ: (ولا تجسسوا)" (سورۂ حجرات ؍ ۱۲) (اور بھید نہ ٹٹولو کسی کا)۔

حضرت شاہ (عبد القادر صاحب لکھتے ہیں: "الزام لگانا اور بھید ٹٹولنا اور پیٹھ پیچھے بُرا کہنا کسی جگہ بہتر نہیں مگر جہاں اس میں کچھ دین کا فائدہ ہو اور نفسانیت کی غرض نہ ہو" وہاں اجازت ہے جیسے رجال حدیث کی نسبت ائمہ جرح وتعدیل کا معمول رہا ہے کیونکہ اس کے بدون دین کا محفوظ رکھنا محال تھا (تفسیر عثمانی ص ۶۸۶)۔

الف-اور چھپ کر باتیں سننا یا اپنے کو سوتا ہوا بنا کر باتیں سن لینا یہ سب تجسس میں داخل ہے، البتہ اگر کسی سے

مضرت پہنچنے کا احتمال ہو اور اپنی یا کسی مسلمان کی حفاظت کی غرض سے اس مضرت رساں کی تدبیروں اور ارادوں کا تجسس کرے تو جائز ہے (بیان القرآن ۱۱ر ۴۷)۔

ب- جہاں تحقیق نہ کرنے سے کوئی واجب شرعی فوت ہوتا ہو وہاں (تجسس) واجب ہے، اور جہاں تحقیق نہ کرنے سے کوئی واجب فوت نہیں ہوتا اور تحقیق کرنے سے اس مبلغ عنہ کا بھی کوئی ضرر نہیں ہوتا تو وہاں تحقیق جائز ہے اور اگر تحقیق کرنے سے اپنی کوئی دفع مضرت نہیں اور اس دوسرے کو ناگواری ہے تو تحقیق حرام ہے (بیان القرآن ۱۱ر ۴۳)۔

درج بالا تحقیق انیق سے اچھی طرح ثابت ہوگیا کہ عام حالات میں انٹرنیٹ پر دو آدمیوں کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل تیسرے شخص کے لئے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھانے کی نیت سے حاصل کرنا ناجائز اور حرام ہے کیونکہ (۱) یہ نفسیات پر مبنی ہے اور اس میں دین کا کوئی فائدہ نہیں (۲) یہ صورت شرعاً مذموم تجسس کے تحت داخل ہے جو حرام ہے (۳) بظاہر اس تیسرے شخص کو عاقدین سے کوئی نقصان نہیں جس کی وجہ سے تجسس ضروری ہو اور عاقدین کو اس کی تجسس ناگوار ہے جس کی بنا پر حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔

۱۳- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ تجارت:

"(۱) جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں، جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی وغیرہ اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو و طرب، ان کی ایجاد بھی ناجائز ہے، صنعت بھی، خرید و فروخت بھی اور استعمال بھی۔

(۲) ایسے آلات جو اگر چہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں، لیکن عادۃً ان کو لہو و لعب اور ناجائز کاموں ہی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں تو ناجائز ہے ہی، جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ کام اگر چہ اپنی ذات میں جائز، بلکہ موجب ثواب ہے لیکن جس آلے کو عادۃً لہو و لعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے اس میں قرآن سننا، قرآن کو لہو و لعب کی صورت دینا ایک قسم کی بے ادبی ہے" (آلات جدیدہ ص ۱۵، ۱۶)۔

اوپر درج شدہ اقتباس سے بالکل واضح ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت اور لین دین و تجارت بالکل ممنوع اور حرام ہے کیونکہ:

الف- ویڈیو کی ایجاد ہی غیر مشروع کاموں کے لئے ہوتی ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ وقت ایجاد سے اب تک اس کا استعمال کم از کم ۹۰ فیصد غیر شرعی کاموں مثلاً فلمیں بنانے، لہو و لعب، ناچ و بے حیائی اور عیاش و ظالم لوگوں کی خرمستیوں کی

منظر کشی میں ہوا ہے اور یہ سلسلہ برابر آگے بڑھ رہا ہے اور ترقی کر رہا ہے جیسا کہ معلوم ہے۔

ب- اس کے استعمال پر نہ دین کا اور نہ ہی دنیا کا کوئی قابل لحاظ واعتناء معاملہ موقوف ہے اور اگر ایسا معاملہ پیش آ بھی جائے تو بحالت اضطرار و شدید مجبوری اس کا حکم حکم عام سے الگ ہوگا۔

ج- اگر ویڈیو کے استعمال میں علی سبیل الفرض کچھ منافع تسلیم بھی کئے جائیں، اس کے باوجود بھی اس سے پہنچنے والے دینی و دنیوی نقصانات (جو کسی دردمند وذی شعور پر مخفی نہیں ہیں) کے پیش نظر "إثمهما أكبر من نفعهما" کی روشنی میں اس کے منافع حاصل کرنے کی بجائے اس کی مضرتوں کا سد باب کرنا ہی ضروری ہے۔

د- ویڈیو پر جائز امور مثلاً تجارت، لین دین وغیرہ اس وجہ سے بھی ناجائز ہیں کہ اس کا بہترین اور نسبتاً کفایتی متبادل انٹرنیٹ وغیرہ کی صورت میں موجود ہے، لہذا "کم خرچ بالانشین" پر عمل کی بجائے "فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة" (القرآن) والے منافقانہ اسراف کی کوئی کوڑھ مغز ہی جرأت کر سکتا ہے۔

ھ- عدم جواز کی بنیادی واہم وجہ:

یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کے متعدد ارشادات میں تصاویر کی حرمت وارد ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے تصویر بنانے والوں پر لعنت فرمائی ہے اور شدید ترین عذاب کی وعید سنائی ہے: "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون" (الحدیث وغیرہ)۔

لہذا اس معاملہ میں متجددین کی بے سروپا تاویلات قطعاً قابل قبول نہیں ہوسکتیں، اور یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ برصغیر کے دو ممتاز اہل علم وفضل مولانا ابوالکلام آزاد اور حضرت مولانا سید سلیمان ندوی (جو شروع میں فوٹو وتصویر کو جائز مانتے تھے اور مذکورہ متجددین ان حضرات کو بطور حجت پیش کرتے تھے) بھی آخر میں تصویر کو حرام ماننے پر مجبور ہو گئے تھے، چنانچہ داعی اجل کو لبیک کہنے سے قبل ہی ان دونوں بزرگوں نے اپنی سابقہ رائے سے رجوع فرمالیا تھا، مولانا آزاد نے ایک معتقد کو صاف جواب دیتے ہوئے لکھا:

"تصویر کا کھنچوانا، شائع کرنا سب ناجائز ہے، یہ میری سخت غلطی تھی کہ تصویر کھنچوائی، اور الہلال کو باتصویر نکالا تھا، میں اب اس غلطی سے تائب ہو چکا ہوں، میری پچھلی لغزشوں کو چھپانا چاہئے نہ کہ از سر نو ان کی تشہیر کرنی چاہئے (آلات جدیدہ ص ۱۴۶)۔

آخر میں سابقہ بحث کی روشنی میں مختصراً جوابات پیش خدمت ہیں:

(۱، الف) مجلس سے مراد یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کوئی ایک ایسی حرکت نہ کرے جس سے معاملہ کے تئیں ان کی بے غرضی یا بے توجہی کا احساس ہو، یا وہ عمل نہ کریں جس سے معاملہ کے ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ ہو کیونکہ اگر چہ

معاملے سے دلچسپی برابر قائم بھی رہے جب بھی ایسی حرکتوں سے مجلس ختم ہو کر عقد باطل ہو جائے گی۔

(۱،الف) اتحادِ مجلس کا مطلب یہ ہے کہ عاقدین اسی کام میں مشغول رہیں جس کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے۔

(۱،ج) جبکہ اختلاف مجلس اس کے برعکس ہے یعنی عاقدین کا مجلس کی غرض وغایت سے بے تو جہی برتنا یا غرض مجلس سے دلچسپی کے باوجود کسی دوسرے کام میں مشغول ہونا۔

(۲) انٹرنیٹ پر خرید و فروخت شرعاً درست ہے، بشرطیکہ عاقدین ایک دوسرے کو پہچان رہے ہوں، نیز معاملہ شرعی ضابطوں کے تحت کیا جائے۔

(۳) انٹرنیٹ پر نکاح کا انعقاد شرعاً اضطرار پیش آنے کی صورت میں ہی جائز ہوگا۔

(۴) انٹرنیٹ پر عاقدین کے درمیان ہونے والے معاملہ کی تفصیل کسی تیسرے شخص کو تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھانے کی نیت سے حاصل کرنا حرام اور ناجائز ہے۔

(۵) ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ کرنا قطعاً ناجائز اور حرام ہے، کیونکہ ویڈیو کا زیادہ تر استعمال حرام کاموں میں ہوتا ہے اور اس کو وضع اور ایجاد بھی حرام کاموں کے لئے ہی کیا گیا ہے، نیز اس کے ذریعہ عقد و معاملہ کرنے کی صورت میں بائع اور خریدار دونوں کو قصداً تصویر کھنچوانی لازم ہے، لہٰذا حرام ہی ہوگا۔

(۶) فون پر معاملہ کرنا درست ہے بشرطیکہ بائع اور خریدار دوران معاملہ ایک دوسرے کو پہچان رہے ہوں اور ان کی خرید و فروخت وغیرہ شرعی قوانین کے مطابق ہو۔

(۷) ٹیلیفون پر نکاح صرف حالت اضطرار میں درست ہے، البتہ عذر شرعی کی صورت میں فون پر نکاح کا وکیل بنا سکتے ہیں بشرطیکہ مؤکل اور وکیل دوران توکیل ایک دوسرے کو اچھی طرح پہچان رہے ہوں اور یہ وکیل نکاح اپنے مؤکل کا نکاح اسی طرح کرے گا جیسے مسنون طریقہ پر وکالۃً نکاح ہوا کرتا ہے۔

انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ خرید وفروخت اور نکاح

مولانا سید اسرار الحق سبیلی
جامعۃ القرآن، اکبر باغ، حیدرآباد

خرید وفروخت ایک انسانی ضرورت ہے، اور قدیم زمانہ سے جاری وساری ہے، زمانہ نے جس جس طرح ترقی کی، خرید وفروخت کی نوعیتیں بدلتی گئیں، انفارمیشن ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی کی بناپر آج دنیا کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک اپنی بات پہنچانا اور اپنی پسند کی چیز خریدنا بہت آسان ہوگیا ہے، انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ اس طرح کی خرید وفروخت شروع ہوگئی ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ موجودہ دور کے علماء خرید وفروخت اور نکاح کے اس جدید طریقہ کا شرعی جائزہ لیں اور امت کے معاملات میں شرعی رہنمائی کا فریضہ انجام دیں۔

۱- مجلس اور اس کا اتحاد واختلاف:

مجلس: وہ جگہ کہلائے گی جہاں پر خرید وفروخت کرنے والے معاملہ طے کریں، خواہ وہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں یا دونوں میں دوری ہو، لیکن ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، یا بات کے ساتھ ایک دوسرے کو دیکھ بھی رہے ہوں۔

ابن نجیم لکھتے ہیں: "**وقد تقرر رأيي في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا**" (البحر الرائق ۵۶/۵) (اس طرح کی صورت میں میری رائے یہ ہے کہ اگر اتنی دوری ہو کہ اس سے ایک دوسرے کی بات میں اشتباہ لازم آئے تو خرید وفروخت ممنوع ہے، ورنہ نہیں)۔

اتحاد مجلس: مراد یہ ہے کہ جس جگہ سے خرید وفروخت کا معاملہ ہو رہا ہے، وہاں پر خرید وفروخت کرنے والے خرید وفروخت کو چھوڑ کر ایسا کام نہ کریں جس سے اس معاملہ سے اعراض معلوم ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم (م: ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

"المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بعمل غير ما عقد له، أو ما هو دليل الإعراض عن العقد" (البحر الرائق ٥/ ٥٥م) (متحد مجلس یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی ایسے کام میں مشغول نہ ہو، جس کے لئے مجلس منعقد نہیں کی گئی ہے، یا ایسا کام نہ کیا جائے، جو خرید وفروخت سے اعراض کی دلیل ہو)۔

اختلاف مجلس: سے مراد یہ ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک سے ایسا کام ہو جو اعراض کو بتلائے، چنانچہ ابن نجیم کا بیان ہے: "والحاصل أن الإيجاب يبطل بما يدل على الإعراض..." (البحر الرائق ٥/ ٥٦م) (خلاصہ یہ ہے کہ ایجاب ایسے کام سے ختم ہو جائے گا جو اعراض کی دلیل ہو)۔

اختلاف مجلس کا دار ومدار اصل میں عرف پر ہے، عرف کے مطابق ہی اس کا تعین کیا جائے گا، علامہ جزیری لکھتے ہیں: "والمراد بالتفرق ما يعده الناس فرقة في عرفهم" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/ ۱۵۶) (اختلاف مجلس سے مراد یہ ہے کہ جس کو لوگ اپنے عرف میں اختلاف مجلس شمار کریں، وہی اختلاف مجلس ہے)۔

اور تحفۃ المحتاج میں ہے: "(ويعتبر في التفرق العرف) فما يعده الناس فرقة لزم به العقد وما لا فلا، إذ لا حد له شرعا ولا لغة ففي دار أو سفينة صغيرة بالخروج منها أو رقي علوها، وكبيرة بخروج من محل لآخر، كمن بيت لصفة وبمتسع كسوق ودار تفاحشت سعتها بتولية الظهر والمشي قليلا ولا يكفي بناء جدار وإرخاء ستر بينهما، إلا إن كان بفعلهما أو أمرهما" (تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۳۹، نیز دیکھئے: المجموع ۹/ ۱۸۰) (اختلاف مجلس میں عرف کا اعتبار ہوگا، جس کو لوگ اختلاف شمار کریں، اسی کی وجہ سے عقد لازم ہو جائے گا اور جس کو اختلاف شمار نہ کریں، تو عقد لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شریعت میں اور نہ لغت میں اس کی کوئی حد متعین ہے، چھوٹے گھر یا چھوٹی کشتی میں سے باہر نکلنے سے عقد لازم ہوگا یا گھر کے اوپر چڑھنے سے اور بڑے گھر میں ایک جگہ سے نکل کر دوسری جگہ جانے سے یا ایک کمرہ سے دوسرے کمرہ جانے سے اور وسیع جگہ میں جیسے بازار یا وسیع مکان میں پیٹھ پھیرنے سے، یا تھوڑا چلنے سے، ان دونوں کے درمیان دیواریں کھڑی کرنا اور پردہ لٹکانا لزوم عقد کے لئے کافی نہیں ہوگا مگر جب ان دونوں کے عمل سے یا ان کے حکم سے ہو)۔

اگر تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کی جارہی ہو، تو مکتوب إلیہ کی مجلس وہ کہلائے گی جس مجلس میں مکتوب وصول ہوا ہو، مکتوب إلیہ کے اس مجلس میں قبول کرنے سے پہلے اگر کاتب نے رجوع کرلیا، تو معاملہ طے نہیں ہوگا، یعنی اگر ڈاک سے خط بھیجا، پھر اس کے بعد فون سے منع کر دیا تو خرید وفروخت کا عقد طے نہیں ہوگا، تحفۃ المحتاج کے محشی لکھتے ہیں:

"كاتب بالبيع غائبا امتد خيار المكتوب إليه مجلس بلوغ الخبر وامتد خيار الكاتب إلى مفارقته المجلس الذي يكون عند وصول الخبر للمكتوب إليه" (حاشیہ تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۷) (غائب رہ کر تحریر

کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے کی صورت میں مکتوب إلیہ کا اختیار تحریر موصول ہونے کی مجلس تک رہے گا اور تحریر لکھنے والے کا اختیار مکتوب إلیہ کو تحریر ملنے کی مجلس سے جدا ہونے سے قبل تک رہے گا)۔

ان تمام عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اتحاد مجلس سے یہ مراد نہیں ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو، اگر فاصلہ ہو، لیکن دونوں ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں تو یہ بھی ایک ہی مجلس کے حکم میں ہوگا، اسی طرح اختلاف مجلس کے لئے خرید وفروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک یا دونوں کا اپنی جگہ سے ہٹ جانا ضروری نہیں، بلکہ اختلاف مجلس کے لئے خرید وفروخت سے بے پرواہی برتنا ہی کافی ہے۔

۲-انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا حکم:

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو انٹرنیٹ وغیرہ جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہونا چاہئے، اس لئے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کا معاملہ کرنے والے دور رہنے کے باوجود ایک دوسرے سے سوال وجواب کر سکتے ہیں، اور اپنی پسند وناپسند اور رضامندی وعدم رضامندی کا اظہار کر سکتے ہیں، چنانچہ فقہاء نے تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"ويكون الكتابة من الجانبين فإذا كتب: اشتريت عبدك فلانا بكذا و كتب إليه البائع: قد بعت، فهذا بيع، كما في التاتارخانية، قوله: (فيعتبر مجلس بلوغها) أي بلوغ الرسالة أو الكتابة" (ردالمحتار ۲۶/۷) (کبھی لکھ کر خرید وفروخت دونوں طرف سے ہوتی ہے، جب لکھے کہ میں نے تیرا فلاں غلام اتنے میں خرید لیا، بیچنے والا کہے کہ میں نے بیچ دیا تو یہ معاملہ طے ہوگیا، جیسا کہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے، ایسے وقت خیار مجلس کا اعتبار قاصد یا تحریر پہنچنے کی مجلس سے ہوگا)۔

علامہ نووی لکھتے ہیں: "لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا صح البيع بلا خلاف ...... والأصح في الجملة ثبوت الخيار وأنه يحصل التفرق بمفارقة أحدهما موضعه وينقطع بذلك خيارهما جميعا، وسواء في صورة المسألة كانا متباعدين في صحراء أو ساحة أو كانا في بيتين من دار أو في صحن" (المجموع شرح المہذب ۱۸۱/۹ طبع دارالفکر) (اگر دونوں دور سے ایک دوسرے کو آواز دے کر خرید وفروخت کریں تو یہ بالاتفاق درست ہے...... صحیح قول یہ ہے کہ اختیار ثابت ہوگا، ان میں سے ایک کے اپنی جگہ الگ ہونے سے اختلاف مجلس پایا جائے گا، اور اسی کی وجہ سے ان دونوں کا اختیار ختم ہو جائے گا، خواہ موجودہ صورت میں دونوں دور صحراء میں ہوں یا میدان میں ہوں، یا مکان کے دو کمروں یا صحن میں ہوں)۔

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت چونکہ تحریری صورت ہے، اس لئے اس سلسلہ میں مذکورہ عبارت سے استدلال کیا جاسکتا ہے:

"كاتب بالبيع غائبا امتد خيار المكتوب إليه مجلس بلوغ الخبر، وامتد خيار الكاتب إلى مفارقة المجلس الذي يكون عند وصول الخبر للمكتوب إليه" (حاشیہ تحفۃ المحتاج ۴؍۷؍۳۳)(دور رہ کر تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے کی صورت میں مکتوب إلیہ کا اختیار تحریر وصول ہونے کی مجلس تک ہوگا اور تحریر بھیجنے والے کا اختیار مکتوب الیہ کا تحریر ملنے کی مجلس سے الگ ہونے سے پہلے تک رہے گا)

لہذا انٹرنیٹ پر جس وقت Message ملے، اسی مجلس میں قبول کرنا لازم ہوگا، اور قبول کرنے سے پہلے انٹرنیٹ پر ایجاب کرنے والے کو معاملہ ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کا مطلب یہ ہوا کہ ایک فریق نے انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کا ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا، انٹرنیٹ پر اس ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں، انٹرنیٹ پر نکاح کی یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ گواہوں کا کام صرف ایجاب وقبول کو سننا یا دیکھنا ہی نہیں، بلکہ جس جگہ ایجاب وقبول ہو رہا ہے، وہاں حاضر رہنا بھی ضروری ہے، گواہ کو عربی میں "شاہد" کہتے ہیں، جس کے معنی ہی حاضر رہنے والے کے ہیں، لہذا اگر ایجاب وقبول کے وقت گواہ موجود نہ ہوں، بلکہ صرف دور سے سن رہے ہوں یا تحریری نکاح کو انٹرنیٹ پر دیکھ رہے ہوں، تو یہ گواہی نہیں سمجھی جائے گی، حدیث میں ہے:

"البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة" (سنن ترمذی ۱؍۲۱۰، کتاب النکاح، باب ما جاء لا نکاح إلا ببینۃ)(فاحشہ عورتیں اپنا نکاح بغیر گواہ کے کرتی ہیں)۔

چنانچہ نکاح کی شرائط میں سے ایک شرط گواہوں کا موجود رہنا بھی ہے: "ومنها الشهادة وهي حضور الشهود" (بدائع الصنائع ۲؍۵۲۲)۔

سید ابوبکر مصری لکھتے ہیں: "الواجب عليهم الحضور" (إعانۃ الطالبین ۳؍۲۹۸)(ان کے لئے حاضر رہنا ضروری ہے)۔

انٹرنیٹ پر نکاح کی صورت تحریری ہے، اور تحریری نکاح کے لئے گواہوں کو تحریر پڑھ کر سنانا ضروری ہے، انٹرنیٹ پر نکاح کی موجودہ صورت میں ایجاب وقبول کرنے والے کے پاس دونوں گواہ موجود نہیں، اور دوسرے یہ کہ تحریر کو صرف دیکھ رہے ہیں، سن نہیں رہے ہیں، جب کہ نکاح کے لئے عاقدین کا زبان سے ایجاب وقبول کا تکلم کرنا اور گواہوں کا ان کا سننا ضروری ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"فلو كتب: تزوجتک فكتبت: قبلت، لم ينعقد ...... إذا الكتابة من الطرفين بلا قول لا تكفي" (ردالمحتار ۴/ ۷۳) (اگر مرد لکھے کہ میں نے تم سے شادی کر لی، عورت جواب میں لکھ دے کہ میں نے قبول کیا، تو نکاح منعقد نہیں ہوگا ..... کیونکہ بغیر زبان سے کہے دونوں طرف سے لکھ دینا کافی نہیں ہے)۔

البتہ کتابت کے ذریعہ نکاح کی ایک درست صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کو نکاح کا پیغام دے اور اس کو نکاح کر لینے کا حکم دے، (گویا اس نے عورت کو نکاح کا وکیل بنا دیا) اب عورت اس تحریر کو دو گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنائے کہ فلاں نے مجھے نکاح کا پیغام دیا ہے اور مجھے اس سے نکاح کر لینے کا حکم دیا ہے، لہٰذا میں تم دونوں کو گواہ بناتی ہوں کہ میں نے اپنا نکاح اس سے کر لیا، چنانچہ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

"ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب، وصورته أن يكتب إليها يخطبها، فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت: زوجت نفسي منه، أو تقول: إن فلانا قد كتب إلي يخطبني فاشهدوا أني زوجت نفسي منه، أما لو لم تقل بحضرتهم سوى: زوجت نفسي من فلان لا ينعقد، لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح وباسماعهم الكتاب أو التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين ...... ومعنى الكتاب بالخطبة أن يكتب: زوجيني نفسک فإني رغبت فيک ونحوه" (فتح القدیر ۳/ ۸۹، طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت) (تحریر سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے جیسا کہ مخاطب کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو پیغام دیتے ہوئے لکھے، جب عورت کے پاس خط پہنچے تو وہ گواہوں کو حاضر کر کے ان کو خط پڑھ کر سنائے اور کہے کہ میں نے اپنا نکاح اس سے کر لیا، یا یوں کہے کہ فلاں نے مجھ کو نکاح کا پیغام لکھ کر بھیجا ہے، تم گواہ رہو کہ میں نے اپنا نکاح اس سے کر لیا، اگر عورت گواہوں کی موجودگی میں صرف یہ کہے کہ میں نے اپنا نکاح فلاں سے کر لیا تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول کا سننا شرط ہے، عورت کی طرف سے خط یا اس کا مفہوم سنا دینے سے ایجاب وقبول پایا گیا ...... پیغام لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ یوں لکھے کہ تم اپنے آپ سے میرا نکاح کر دو، تم مجھے پسند ہو)۔

۴- انٹرنیٹ پر معاملات کی تفصیل سے دوسروں کا فائدہ اٹھانا:

انٹرنیٹ پر جب کوئی رازدارانہ معاملہ کیا جائے اور کوڈ ورڈ (Code Word/Password) کے ذریعہ فائلوں کو محفوظ (Secret) کر لیا جائے، تو کسی دوسرے شخص کا جاسوسی کر کے کوڈ ورڈ حاصل کرنا اور فائلوں کو نکال کر اپنی تجارت میں فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا تجسسوا" (حجرات: ۱۲) (اور تجسس نہ کرو)۔

اور فرمان نبوی ہے: "ولا تحسسوا ولا تجسسوا" (مسلم ۲/۳۱۶، کتاب البر، باب تحریم الظن والتجسس) (دوسرے کے ٹوہ میں اور جاسوسی میں نہ رہو)۔

علامہ نووی لکھتے ہیں: "قال بعض العلماء: التحسس بالحاء الاستماع لحديث القوم و بالجيم البحث عن العورات وقيل بالجيم التفتيش عن بواطن الأمور ...... وقيل: هما بمعنى وهو طلب معرفة الأخبار الغائبة والأحوال" (نووی شرح مسلم ۲/۳۱۶) اور ابن کثیر نے لکھا ہے: "التجسس البحث عن الشيء والتحسس الاستماع إلى حديث القوم وهم له كارهون أو يتسمع على أبوابهم" (تفسیر ابن کثیر ۴/۲۱۵)۔

۵-ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ تجارت:

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت اور تجارت درست ہے، اس کی شرعی حیثیت وہی ہونی چاہئے جو بالمشافہ تجارتی معاملات کی ہوتی ہے، فقہاء نے تحریر کے ذریعہ تجارت کو درست قرار دیا ہے، اسی طرح دوری کے باوجود فقہاء نے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے، جبکہ ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، اس کے لئے ایک دوسرے کو دیکھنا بھی ضروری نہیں ہے، ویڈیو کانفرنسنگ میں تو ایک دوسرے کو دیکھ کر بہت آسانی سے معاملات طے کئے جاسکتے ہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کی ان عبارتوں سے قیاس کیا جاسکتا ہے۔

"رجل في البيت فقال للذي في السطح: بعته منك بكذا، فقال: اشتريت صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد، ولو تعاقد البيع وبينهما النهر المزد حصائي يصح البيع، قلت: وإن كان نهرا عظيما تجري فيه السفن قال رضي الله عنه: وقد تقرر رأيي في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا" (البحر الرائق ۵/۲۹۶) (گھر کے اندر رہنے والا شخص چھت پر رہنے والے سے کہے: میں نے یہ چیز اتنے میں تم سے بیچ دی، اس نے کہا: میں نے خرید لی، تو خرید وفروخت درست ہے، جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو دیکھ رہا ہو، اور دوری کی بنا پر اشتباہ پیدا نہ ہوا ہو، اگر دونوں خرید وفروخت کا معاملہ کریں اور ان کے درمیان چھوٹی نہر حائل ہو تو معاملہ درست ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر بڑی نہر بھی ہو جس میں کشتی چلتی ہو، فرمایا: اس طرح کی صورت میں میری رائے یہ ہے کہ اگر اتنی دوری ہو کہ اس سے ایک دوسرے کی بات میں اشتباہ لازم آئے، تو خرید وفروخت ممنوع ہے، ورنہ نہیں)۔

معاملات میں شریعت کے نزدیک اصل اباحت ہے، کسی معاملہ کو اسی وقت ناجائز قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ شریعت کی طرف سے اس میں حرمت یا کراہت کا پہلو موجود ہو، شریعت نے جس معاملہ میں کوئی تحدید نہیں لگائی ہو اور معاشرہ میں ایسے

معاملہ کا رواج ہوتو اسے جائز ہونا چاہئے، قدیم زمانہ میں نزدیک رہ کر، خط وکتابت اور قاصد کے ذریعہ ہی خرید وفروخت ہوسکتی تھی، اس لئے فقہاء نے اس طرح کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/۳۲۵)۔

آج کے دور میں مواصلاتی ترقی کی بنا پر دور رہ کر بھی منٹوں میں زبانی یا تحریری طور پر خرید وفروخت کا معاملہ کرنا ممکن ہے، تو خرید وفروخت کی یہ نئی صورت بھی جائز ہونی چاہئے، حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"إنما تنعقد بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، فكل ماعده بيعا وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ والأفعال وليس لذلک حد مستمر لا في شرع ولا في لغة بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس" (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۷) (خرید وفروخت ہر ایسے قول اور فعل سے منعقد ہوجائے گی، جو خرید وفروخت کے مقصد کو واضح کرے، لہذا جس معاملہ کو خرید وفروخت اور کرایہ کا معاملہ شمار کیا جائے، وہ خرید وفروخت اور کرایہ ہے، اگر چہ کہ الفاظ اور افعال کے بارے میں لوگوں کی اصطلاحیں مختلف ہوں، ہر قوم کے نزدیک الفاظ اور افعال سے جو معاملہ مراد لیا جاتا ہے، ان سے معاملہ منعقد ہوجائے گا، شریعت اور لغت میں اس کی کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے، بلکہ لوگوں کی اصطلاحات کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے)۔

حافظ ابن تیمیہ دوسری جگہ بھی اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوهالم يحد الشارع حدا لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عين للعقود صفة معينة من الألفاظ أو غيرها أو قال ما يدل على ذلک ...... فإذا لم يكن حد في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم فما سموه بيعا فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة" (فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۱۶) (یہ بات معلوم ہے کہ خرید وفروخت کرایہ اور ہدیہ وغیرہ کی قرآن وحدیث میں کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی صحابہ وتابعین سے منقول ہے کہ انہوں نے معاملات کو خاص الفاظ اور صفات سے متعین کردیا ہو یا اس بارے میں کچھ فرمایا ہو جس سے رہنمائی ملتی ہو، تو جب شریعت اور لغت میں کوئی تحدید نہیں ہے تو اس سلسلہ میں لوگوں کے عرف اور عادات کو معیار بنانا ہوگا، جس کو لوگ خرید وفروخت کا نام دیں، وہ خرید وفروخت ہے، اور جس کو ہدیہ کا نام دیں، وہ ہدیہ ہے)۔

۶-فون پر خرید وفروخت:

فون پر بھی خرید وفروخت درست ہے، اور اس سلسلہ میں وہی بحث ہے، جو انٹرنیٹ اور ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کے تحت کی جاچکی ہے۔

۷۔ٹیلیفون پر نکاح:

ٹیلیفون پر راست ایجاب وقبول کے ذریعہ نکاح درست نہیں، کیونکہ نکاح کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین یا ان کے وکیل ایک مجلس میں ایجاب وقبول کریں اور وہاں دو گواہ موجود ہوں، علامہ حصکفی کہتے ہیں:

"ومن شرائط الإيجاب والقبول اتحاد المجلس لو حاضرين وإن طال" (الدرالمختار ۴/۷۶) (ایجاب وقبول کی شرائط میں اتحاد مجلس بھی ہے، جبکہ ایجاب وقبول کرنے والے حاضر ہوں، اگر چہ کہ مجلس کافی دیر تک جمی رہے)۔

اس کے تحت علامہ رافعی لکھتے ہیں: "المتبادر من اشتراط اتحاد المجلس أن المراد به مجلس المتعاقدين لا مجلس الإيجاب والقبول" (تقریرات الرافعی علی حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷۹) (اتحاد مجلس کی شرط لگانے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد عقد کرنے والوں کی مجلس ہے، نہ کہ ایجاب وقبول کی مجلس)۔

گواہی کے بارے میں صراحت کرتے ہوئے علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "وأما بيان وقت هذه الشهادة وهي حضور الشهود فوقتها وقت موجود ركن العقد وهو الإيجاب والقبول" (بدائع الصنائع ۲/۵۲۹) (گواہی یعنی گواہوں کے حاضر رہنے کا وقت اصل میں ایجاب وقبول کے ہونے کے وقت ہے، جو نکاح کا رکن ہے)۔

ٹیلیفون پر راست ایجاب وقبول کرنے میں نہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو پاتا ہے، نہ عاقدین ایک مجلس میں ہوتے ہیں، اور نہ ایجاب وقبول کرنے والوں میں سے دونوں کے پاس بعینہ گواہ ہوتے ہیں، جو گواہ ایجاب کرنے والے کے پاس ہیں، وہی گواہ قبول کرنے والے کے پاس نہیں ہوتے، جبکہ ہر گواہ کے لئے ایجاب وقبول دونوں کا ایک ہی مجلس میں سننا ضروری ہے، علامہ کاسانی اس کی وضاحت کرتے ہیں:

"ومنها: سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعاً حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر، أو سمع أحدهما كلام أحدهما والآخر كلام الآخر لا يجوز النكاح، لأن الشهادة أعني حضور الشهود شرط ركن العقد وركن العقد هو الإيجاب والقبول فيما لم يسمعا كلامهما لا تتحقق عند الركن فلا يوجد شرط الركن" (بدائع الصنائع ۲/۵۲۷) (گواہوں کا عقد کرنے والوں میں سے دونوں کی گفتگو کو سننا شرط ہے، اگر دونوں نے ایک کی گفتگو سنی، دوسرے کی نہیں، یا ایک گواہ نے ایک کی بات سنی اور دوسرے نے دوسرے کی بات سنی، تو نکاح درست نہیں ہوگا، کیونکہ گواہی یعنی گواہوں کا حاضر رہنا عقد نکاح کے رکن کے لئے شرط ہے، نکاح کا رکن ایجاب وقبول ہے، جب ان دونوں نے عقد کرنے والوں کی گفتگو نہیں سنی، تو رکن نکاح کے وقت گواہی نہیں پائی گئی، گویا رکن نکاح کی شرط نہیں پائی گئی)۔

لہذا فون پر براہ راست نکاح درست ہونے کی گنجائش نہیں، البتہ اگر کوئی وطن سے دور رہ کر شادی کرنا چاہتا ہے، تو اس کو وطن آنا ضروری نہیں، وہ ٹیلیفون یا کسی دوسرے ذریعہ سے کسی کو اپنا وکیل بنا کر نکاح کر سکتا ہے، وکیل بنانے کے لئے بالمشافہ کہنا ضروری نہیں اور نہ ہی وکیل بنانے کے لئے گواہ بنانا ضروری ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

"واعلم أنه لا تشترط الشهادة على الوكالة بالنكاح بل على عقد الوكيل" (ردالمحتار ۲۲۱/۴)

(جاننا چاہئے کہ نکاح کے لئے وکیل بناتے وقت گواہ بنانے کی شرط نہیں ہے، بلکہ وکیل کے عقد کرتے وقت گواہی شرط ہے)۔

وکیل کے ذریعہ نکاح کی صورت موجودہ رواج کے مطابق یہ ہونی چاہئے کہ قاضی صاحب یا لڑکی کے والد وکیل سے کہے کہ میں نے فلاں لڑکی کو فلاں لڑکے کی زوجیت میں دیا، کیا تم کو یہ منظور ہے؟ وکیل کہے کہ میں نے منظور کیا، یا کہے کہ میں نے بہ حیثیت وکیل فلاں لڑکے کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا، اس کی دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ لڑکی کی طرف سے باپ یا کوئی سرپرست ہی وکیل ہوتا ہے، لڑکی کو مجلس میں لایا نہیں جاتا، لہذا دولہا کا وکیل دولہن کے وکیل سے کہے کہ میں نے فلاں لڑکے کا نکاح تمہاری بیٹی سے کر دیا، تم نے قبول کیا، دولہن کا باپ کہے کہ میں نے قبول کیا، یا یوں کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں لڑکے سے قبول و منظور کیا۔

جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات اور اتحاد مجلس واختلاف مجلس کے احکام

مولانا محمد مصطفی قاسمی آواپوری
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواڑہ دربھنگہ

۱- وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان کے درست ہونے کے لئے عاقدین کی رضامندی ضروری ہے، اسی رضامندی کا اظہار ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی لئے فقہاء نے ایسے معاملات کے لئے ایجاب وقبول کو رکن کا درجہ دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۰-۱۳)۔

ایجاب کسی فریق کا اپنی طرف سے معاملہ کی پیشکش کرنا ہے اور قبول دوسرے فریق کی طرف سے اس پیشکش کو قبول کرنا ہے، ایجاب وقبول کے درمیان اتصال ضروری ہے، قبول ایجاب سے متصل ہو، اس کے لئے بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب پائے جانے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے بلا تاخیر اور علی الفور قبول پایا جانا چاہئے، حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے کہ اس میں حرج اور مشقت ہے، اس لئے قبول کے ایجاب سے متصل ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۰-۱۳)۔

ایک ہے حقیقت میں اتصال اور اس کی صورت یہی ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کیا جائے، دوسرے حکماً اتصال اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس مجلس میں ایجاب کیا گیا ہو، اس مجلس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرا فریق اپنی طرف سے قبول کرنے کا اظہار کردے، ایسی صورت میں مجلس کے ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا کہ ایجاب اور قبول کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں پایا گیا (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۰-۱۳)۔

غرض عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں اتحاد مجلس کو خاص اہمیت حاصل ہے، دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کے ایجاب کے بعد اگر ان میں سے کوئی ایک قبول کرنے سے پہلے اٹھ کھڑا ہوا تو ایجاب باطل ہو جائے گا اور قبول کرنے کا اختیار باقی نہ رہے گا، کیونکہ تملیکات میں اختلاف مجلس سے اختیار قبول ختم ہو جاتا ہے اور مجلس کا اختلاف ہر اس عمل سے

ثابت ہوتا ہے جو اعراض پر دال ہو جیسے اٹھ کھڑا ہونا، کھانا پینا، کلام کرنا، نماز پڑھنے لگنا وغیرہ، البتہ ایک آدھ لقمہ کھانا یا اسی برتن سے ایک آدھ گھونٹ پینا جو بوقت ایجاب اس کے ہاتھ میں تھا یا فرض نماز کو پورا کرنا جو شروع کئے ہوئے تھا مجلس کو نہیں بدلتا۔

"ویراد به عند فقهاء الحنفية ألا يشتغل أحد العاقدين بعمل غير ما عقد له المجلس، أو بما هو دليل الإعراض عن العقد وهو شرط للانعقاد عندهم، وهو بهذا المعنى يعتبر شرطا في الصيغة عند بقية المذاهب، وهو يدخل في مجلس العقد عند الشافعية والحنابلة(الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۵، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت ۱۹۹۳ء)۔

"ووقته ما بين الإيجاب والقبول ومع اتحاد المجلس لايضر الفصل بين الإيجاب والقبول عند غير الشافعية ما لم يشعر بالإعراض عن الإيجاب لأن القابل يحتاج إلى التأمل، ولو اقتصر على الفور لا يمكنه التأمل . ويضر الفصل الطويل عند الشافعية"(الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۵، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت ۱۹۹۳ء)۔

مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے مراد یہ ہے کہ جس جگہ پر جس حالت میں یعنی قیام کی حالت میں یا جلوس کی حالت میں یا چلنے کی حالت یا گھوڑے، سائیکل پر سواری کی حالت یا بس وٹرین اور ہوائی جہاز، بحری جہاز پر سواری کی حالت میں ہو اور عاقدین یعنی بائع اور مشتری دونوں خرید وفروخت کی باتیں کرتے وقت فوراً جس حال میں ہوں ایجاب وقبول کرلیں تو اس کو اتحاد مجلس کہیں گے اور اگر اس کے خلاف ہوگیا یعنی عاقدین نے اس سے انحراف کیا یا کوئی ایسا عمل کیا جو انحراف واعراض پر دلالت کرتا ہو تو اس کو اختلاف مجلس کہیں گے۔

"اتحاد المجلس في العقود وغيرها على قسمين: حقيقي بأن يكون القبول في مجلس الإيجاب، وحكمي إذا تفرق مجلس القبول عن مجلس الإيجاب كما في الكتابة والمراسلة فيتحدان حكما" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۲)۔

"ماله حكم المكان الواحد كالمسجد والبيت لا ينقطع فيه المجلس بالانتقال إلا إن اقترن بعمل أجنبي كالأكل والعمل الكثيرين والبيع والشراء بين القراء تين" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۳)۔

"واختلاف المجلس على نوعين: حقيقي بأن ينتقل من المكان إلى آخر بأكثر من خطوتين كما في كثير من الكتب أو بأكثر من ثلاث كما في المحيط، وحكمي وذلک بمباشرة عمل يعد في العرف قاطعا لما قبله، هذا عند الحنفية والشافعية أما غيرهم فالعبرة عندهم بالسبب اتحاداً و تعدداً لا للمجلس" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۳)۔

اتحادِ مجلس واختلافِ مجلس کے سلسلہ میں جو فقہاء عظام کی رائے ہے وہی میری بھی رائے ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں اتحادِ مجلس کو خاص اہمیت حاصل ہے جیسا کہ جمیع کتبِ فقہ کے ذخیرہ میں موجود ہے۔ اصل مقصود تو وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ہے، لیکن چونکہ ہمارے ان فقہاء کے زمانہ میں اتحادِ مکان کے بغیر ایجاب وقبول کے درمیان مقارنت ممکن نہیں تھی اس لئے اتحادِ مکان کی شرط بھی لگائی گئی۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ مواصلات اور ابلاغ کے ذرائع نے ایسی ترقی کی ہے کہ ماضی میں اس کا تصور بھی شاید ممکن نہ ہو، پوری دنیا گویا ایک گھر میں سمٹ آئی ہے اور منٹوں میں آپ کی بات دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ سکتی ہے، ٹیلیفون، انٹرنیٹ وغیرہ ایسے ذرائع ہیں جن کے ذریعہ ہزاروں میل کے فاصلہ سے معاملات طے پاتے ہیں، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ چونکہ ان ذرائع کی وجہ سے روابط میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے، اس لئے اب تجارت کا دائرہ بھی وسیع ہو گیا ہے، انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ یہ بات ممکن ہے کہ ایجاب کے بعد فوراً دوسرا فریق قبول کا اظہار کر دے اور اسی طرح تمام عقود ومعاملات کے کاغذات انٹرنیٹ پر اسکریننگ کے ذریعہ بھیجے جا سکتے ہیں اور فوراً ہی جواب بھی منگایا جا سکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ مکانی فاصلہ کو ختم نہیں کرتا اور یہ بات قابلِ غور ہے کہ ایجاب وقبول میں اتحادِ مکان مقصود ہے، یا اقتران واتصال مقصود ہے؟ عصرِ حاضر میں ایجاب وقبول میں اتحادِ مکان اور اقتران واتصال دونوں مقصود ہیں۔

عصرِ حاضر میں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا۔ اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں، کیونکہ یہاں پر ایجاب وقبول، بائع ومشتری اور مبیع وثمن کا وجود متیقن ومتحقق ہے اور اتحادِ مجلس بھی ہے، اتحادِ مجلس کی دو قسمیں ہیں: پہلی حقیقی، دوسری حکمی، انٹرنیٹ، ٹیلیفون، ٹرنک کال، وائرلیس، کتابت ومراسلت، فیکس وغیرہ میں اتحادِ مجلس حکمی پائی جاتی ہے، کتابت ومراسلت، فیکس، ٹیلیفون وائرلیس کے ذریعہ خرید وفروخت جائز ہے تو انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، کیونکہ جدید ذرائع مواصلات اور ٹکنالوجی کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ہی مقصود ہے فقہاء عظام کے اصولی نقطۂ نظر سے انٹرنیٹ میں اتحادِ مجلس اور اقتران واتصال پائی جاتی ہے، جیسے کشتی اور بحری جہاز پانی کے ذریعہ زمین سے ملاصق ہے، ہوائی جہاز ہوا کے ذریعہ زمین سے ملاصق ہے بایں وجہ نماز پڑھنا جائز ہے، اسی طرح بائع انگلستان میں ہے اور مشتری ہندوستان میں ہے جو خرید وفروخت کا معاملہ انٹرنیٹ کے ذریعہ کر رہا ہے لیکن برقی رو کے ذریعہ جدید مواصلاتی نظام سے ملصق ہونے کی بنا پر یہ کہا جائے گا کہ گویا بائع اور مشتری حقیقتاً دونوں ایک ہی جگہ پر ایک مجلس اور ایک ہی ہیئت کے ساتھ موجود ہے، حلال بیع کی جتنی قسمیں ہیں اور عصرِ حاضر کی جتنی اقسام ہو سکتی ہیں، انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید

وفروخت بلاشبہ حلال و جائز ہوگی بشرطیکہ بیع کے ارکان اور شروط، صیغہ اور اس کے شروط، بیع کے شروط اور مبیع کے احکام واحوال متحقق ہوں، شریعت مطہرہ کے خلاف نہ ہوں، جہالت نہ ہو، مفضی إلی المنازعہ نہ ہو، ان تمام کا جب تحقق ہو جائے گا تو خرید وفروخت کے حلال ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، یہ میری ذاتی رائے ہے اور اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱- "**يصح التعاقد بالكتابة بين حاضرين أو باللفظ من حاضر والكتابة من الآخر، وكذلك ينعقد البيع إذا أوجب العاقد البيع بالكتابة إلى غائب بمثل عبارة: بعتک داري بكذا أو أرسل بذلك رسولا فقبل المشتري بعد اطلاعه على الإيجاب من الكتاب أو الرسول صح العقد**" (الموسوعة الفقہیہ ۹/ ۱۳، وزارة الاوقاف والشئون الاسلامیہ الکویت ۱۹۹۳ء)۔

۲- "**ينعقد البيع بالإشارة من الأخرس إذا كانت معروفة ولو كان قادرا على الكتابة وهو المعتمد عند الحنفية، لأن كلا من الإشارة والكتابة حجة**" (الموسوعة الفقہیہ ۹/ ۱۳، وزارة الاوقاف والشئون الاسلامیہ الکویت ۱۹۹۳ء)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کا شرعی حکم:

اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول اور شہادت منعقد ہونے کے لئے کافی ہوگی اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

نکاح کے لئے منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ گواہان نکاح نے ایجاب وقبول کے الفاظ کو بیک وقت سنا ہو، اور یہاں انٹرنیٹ میں یہ دونوں شرائط پائی جاتی ہیں، اگرچہ حقیقی اتحاد مجلس نکاح کی نہیں پائی جاتی ہے لیکن حکمی اتحاد مجلس نکاح یہاں پر پائی جاتی ہے، کیونکہ برقی رو کے ذریعہ انٹرنیٹ سے ملصق وملحق ہونے کی بنا پر یوں کہا جائے گا کہ لڑکا اور لڑکی ہندوستان میں حقیقی طور پر موجود ہے، لڑکے والے اور لڑکی والے دونوں پوری کارروائی کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، مجلس کے تمام لوگ اور گواہان نکاح ساری کارروائی کو دیکھ رہے ہیں، اس میں کوئی جہالت اور نازعہ کی باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

نکاح میں اتحاد مجلس کے سلسلہ میں علماء کرام کی تین رائے ہیں:

اول یہ کہ اتحاد مجلس شرط ہے، اگر مجلس مختلف ہو جائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا جیسا کہ دو فریقوں میں سے ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا فریق کھڑا ہو گیا یا اور کسی کام میں مشغول ہو گیا اور اس میں تعجیل شرط نہیں ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک بھی صحیح ہے اور مالکیہ میں سلیمان بن خلف بن سعد ابوالولید الباجی الاندلسی المالکی کا بھی یہی مسلک ہے (الموسوعة الفقہیہ ۱/ ۲۰۷، ۲۰۸)۔

دوم: ایجاب اور قبول کے درمیان ایک مجلس میں تعجیل شرط ہے، یہ مالکیہ کا قول ومذہب ہے۔ اور شافعیہ کا مسلک وہی ہے جو ابوالولید باجی اندلسی مالکی کا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸، الکویت طبع چہارم ۱۹۹۳ء)۔

سوم: اختلاف مجلس کے باوجود نکاح منعقد ہو جائے گا، یہ حنابلہ کی ایک روایت ہے اور اس تفرق مجلس کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا:

"صحة العقد مع اختلاف المجلس، وهو رواية للحنابلة وعليها لا يبطل النكاح مع التفرق" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸، الکویت طبع چہارم ۱۹۹۳ء)۔

"وهذا كله عند اتحاد المجلس الحقيقي، أما مع اتحاد المجلس الحكمي فلا يختلف الأمر عند الحنفية في اشتراط القبول في مجلس العلم، وهو الصحيح عند الحنابلة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸)۔

"واشترط المالكية الفورية في الإيجاب حين العلم والصحيح عند الشافعية أنه لا ينعقد النكاح بالكتابة وكذلك إن كان الزوج غائبا وبلغه الإيجاب من ولي الزوجة، وإذا صححنا في المسئلتين فيشترط القبول في مجلس بلوغ الخبر وعلى الفور" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸)۔

ان تمام معروضات کی روشنی میں میری ذاتی رائے ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ جو نکاح ہوگا وہ بالکل صحیح اور نافذ العمل ہوگا۔

ایجابی وسلبی پہلوؤں کا تذکرہ:

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت بائع اور مشتری کرے گا ان دونوں فریق کے لئے راستہ ہموار ہو گیا ہے، شرعی حدود میں رہ کر جائز طریقہ سے جس طرح چاہے خرید وفروخت کرے اس کے درمیان کوئی حائل نہیں ہوگا، ہاں جب کوئی خلاف شرع اور شرائط بیع کے خلاف کوئی خرید وفروخت کا معاملہ کرے گا تو اس پر پابندی عائد کی جائے گی، بہرکیف بائع اور مشتری کے درمیان خرید وفروخت کے معاملہ کی جو باتیں ہوا کریں گی جس کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کر سکتا ہے اور اس سے وہ تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے تو اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا از روئے شرع جائز نہیں ہے، دیانت کا تقاضا ہے کہ ان کے مفاد تجارت میں خلل اندازی نہ کرے، حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص کسی کو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے (ابن ماجہ ۲/۲۰۲ حدیث: ۲۲۲۳، ۲۲۲۴)۔

جو اچھی باتیں ہر معاملہ میں اپنے لئے پسند کرو وہی اچھی باتیں اپنے بھائیوں کے لئے بھی پسند کرو (بخاری ۱/۶ طبع دیوبند ۱۹۸۵ء)۔

جب کوئی شخص ہمارے معاملہ میں دخل اندازی کرے گا تو ہمیں کتنی تکلیف ہوگی، اسی طرح جب ہم کسی کے معاملہ میں دخل اندازی کریں تو کیا اس کو تکلیف نہ ہوگی؟

شریعت مطہرہ میں ایذاء مسلم حرام ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم**" (ترمذی ۲/۹۰ طبع دیوبند ۱۹۸۵ء) (مسلمان تو صرف وہ آدمی ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے سب محفوظ ہوں اور مومن تو صرف وہی ہے جس سے لوگ اپنے خون اور مال کے معاملہ میں محفوظ و مامون ہوں)۔

اگر بائع اور مشتری کے درمیان خرید وفروخت کی بات طے ہوجائے اس کے باوجود تیسرا شخص بائع کو زیادہ رقم دینے کا وعدہ کرلے کہ ہم تم کو اس سے زیادہ رقم دیں گے ہم سے فروخت کا معاملہ کرلو اور پہلے والے کو رد کردو، تو تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا شرعی نقطۂ نظر سے قطعاً جائز نہیں ہوگا، اپنے مفاد کے پیش نظر بائع یا مشتری سے ڈرا دھمکا کر تجارت کے رموز کو جاننا چاہے جس کو وہ لوگ چھپا رہے ہیں قرآنی اصول کے اعتبار سے یہ بھی ممنوع ہے، اور یہ سب باتیں "**ولا تجسسوا**" میں داخل ہیں (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۸/۱۱۹-۱۲۳ طبع ربانی بکڈپو دہلی)۔

میری ذاتی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ تیسرا شخص جو تجسس کررہا ہے اس پر پابندی عائد کی جائے گی، عندالشرع ایسا شخص مجرم ہے اور لائق تعزیر ہے۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت بہت ہی آسان ہے، مسلم قوم کو عصر حاضر میں ایسے انمول طریقے کو اپنانے میں سوچ سمجھ کر اقدام کرنا چاہئے، تجارت وصنعت میں یہود ونصاری سے پیچھے رہنے کی ضرورت نہیں ہے، شریعت مطہرہ نے نفس تجارت پر کوئی پابندی نہیں لگائی ہے، بایں وجہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت شرعی نقطۂ نظر سے جائز وحلال ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق**" (سورۂ اعراف ۳۲) (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۳/۵۵۳ طبع ربانی بکڈپو، دہلی جوہر آفسیٹ ۱۹۹۵ء) (تو کہہ کس نے حرام کیا اللہ کی زینت کو جو اس نے پیدا کی اپنے بندوں کے واسطے اور ستھری چیزیں کھانے کی۔

ویڈیو کانفرنسنگ میں باہم معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے بات کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں، اس پر پوری طرح اعتماد بھی ہے اور اس میں دھوکا بازی اور دھوکا اور مکر وفریب میں مبتلا کرنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے، اس لئے جدید مواصلاتی آلات کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ کرلینا جائز اور درست ہے، عصر حاضر کے ٹکنالوجی دور

میں ذرائع تجارت میں ویڈیو کانفرنسنگ اور انٹرنیٹ ایک آسان اور اہم ذریعہ ہے، لیکن خرید وفروخت کے اس ذریعہ کو اپنانا کراہت وقباحت سے خالی نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں سنیما بینی، ٹیلی ویژن کے فحش نظارے وغیرہ کے مراحل سے گذرنا ہوگا جس کی بنا پر فقہاء کرام نے ویڈیو، وی سی آر، ٹیلی ویژن وغیرہ کو ممنوع وحرام قرار دیا ہے (احسن الفتاوی ۸/۲۸۹-۳۱۲)۔

ٹیلیفون پر خرید وفروخت کا شرعی حکم:

خرید وفروخت جس طرح زبان کے ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح بوقت ضرورت مراسلت اور خط وکتابت کے ذریعہ بھی ہوتی ہے، بشرطیکہ خط میں مال وسامان کا نمونہ، کوالٹی، سائز وغیرہ تمام شرائط بیع لکھ دے، اگر کوئی سامان طے شدہ شرائط کے مطابق نہ ہو یا خراب وبوسیدہ ہو تو مشتری کو واپس کرنے یا مناسب انداز سے باہم اس کی قیمت گھٹانے، بڑھانے کا حق حاصل ہوگا (اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۱۰-۱۷)۔

یہ بھی ضروری ہے کہ فروخت کی جانے والی چیز سونے چاندی کے قبیل سے نہ ہو یا دونوں کی ایک جنس نہ ہو کہ ہم جنس چیزوں کی خرید وفروخت میں سامان اور قیمت پر ایک ہی مجلس میں قبضہ ہو جانا ضروری ہے۔

"والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة" (ہدایہ ۳/۲، طبع مکتبہ رشیدیہ دہلی)۔

"يصح التعاقد بالكتابة بين حاضرين أو باللفظ من حاضر والكتابة من الآخر وكذلك ينعقد البيع إذا أوجب العاقد البيع بالكتابة إلى غائب بمثل عبارة: بعتك داري بكذا أو أرسل بذلك رسولا فقبل المشتري بعد اطلاعه على الإيجاب من الكتاب أو الوصول صح العقد" (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۳)۔

جس طرح تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت صحیح اور درست ہے، اسی طرح ٹیلیفون، فیکس، وائرلیس کے ذریعہ خرید وفروخت صحیح اور درست ہے، تحریر، ٹیلیفون اور فیکس ووائرلیس میں قریبی مماثلت ویکسانیت پائی جاتی ہے، عصر حاضر میں مراسلت وکتابت، فیکس وائرلیس اور ٹیلیفون کے ذریعہ بیرون ملک اور اندرون ملک، ایک شہر سے دوسرے شہر جو خرید وفروخت کی جاتی ہے وہ جائز ودرست ہے۔

جب وکیل کے ذریعہ خرید وفروخت جائز ہے (کفایت المفتی ۸/۵، ۴، ۶، طبع دہلی ۱۹۸۷ء)۔ تو بدرجۂ اولی ٹیلیفون ودیگر آلات جدیدہ کے ذریعہ بھی خرید وفروخت جائز اور درست ہوگی۔

ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح کا شرعی حکم:

نکاح کی منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ گواہان نے

ایجاب وقبول کے الفاظ کو بیک وقت سنا ہو اور ٹیلیفون پر نکاح کرنے کی صورت میں نہ تو ایجاب وقبول کی مجلس ایک رہے گی اور نہ گواہان ایجاب وقبول کے الفاظ کو صحیح طریقہ سے بہ یک وقت سن پائیں گے، عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے، لہذا ٹیلیفون پر نکاح شرعاً منعقد نہیں ہوگا۔

البتہ ٹیلیفون پر نکاح صحیح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ کسی کو نکاح کا وکیل بنادیا جائے اور وہ وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کردے۔

"ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد" (فتاوی ہندیہ ۱/۲۶۹، مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ طبع دوم، ۱۹۸۳ء، البحر الرائق ۳/۸۷، ۸۸، دار المعرفہ بیروت لبنان طبع سوم، ۱۹۹۳ء، فتح القدیر ۳/۱۸۹ تا ۱۹۲، دار الفکر بیروت، لبنان، بدائع الصنائع ۲/۲۲۹ تا ۲۳۲، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ طبع اول، ۱۹۹۰ء)۔

خط کے ذریعہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے زبانی قبول ہو، اگر دونوں طرف سے تحریر ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

"(قوله فتح) فإنه قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول أن فلانا كتب إليّ يخطبني فاشهدوا إني زوجت نفسي منه أما لو لم تقل بحضرتهم بسوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (رد المحتار ۲/۲۸۸، مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ طبع دوم ۱۴۰۳ھ، البحر الرائق ۳/۸۹، ۹۰، بدائع الصنائع ۲/۲۳۱)۔

"(قوله ولا بكتابة حاضر) فلو كتب تزوجتک فكتبت قبلت لم ينعقد" (رد المحتار ۲/۲۸۸، مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ طبع دوم ۱۴۰۳ھ، بحر الرائق ۳/۸۹، ۹۰، بدائع الصنائع ۲/۲۳۱)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
مدرسہ اسلامیہ، شکرپور بھروارہ، دربھنگہ

عقود ومعاملات میں اتحاد مجلس کا مفہوم:

بلاشبہ جواز بیع کے لئے متعاقدین کے ایجاب وقبول کرتے وقت حضرات فقہاء کے یہاں اتحاد مجلس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، تاہم یہ بات اچھی طرح یادر ہے کہ عقود ومعاملات کے اندر اتحاد مجلس کے لئے حقیقی اتحاد کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اتحاد حکمی بھی کافی ہے، لہذا تحریر وکتابت اور پیغام رسانی میں چونکہ حکماً اتصال واتحاد پایا جاتا ہے، اس لئے خطوط وٹیلی فون کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ کرنا شرعاً درست ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں اتحاد مجلس کی اقسام کے ذیل میں مرقوم ہے۔

"واتحاد المجلس في العقود وغيرها على قسمين: حقيقي بأن يكون القبول في مجلس الإيجاب، وحكمي إذا تفرق مجلس القبول عن مجلس الإيجاب كما في الكتابة والمراسلة فيتحدان حكماً" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۲) (عقود ومعاملات وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ قبولیت مجلس عقد ہی میں ہوجائے، (۲) حکمی، اور وہ یہ ہے کہ قبولیت کی مجلس ایجاب کی مجلس سے مختلف ہو جیسا کہ کتابت اور پیغام رسانی میں ایجاب وقبول کی مجلس حکماً متحد ہوتی ہے)۔

دراصل اتحاد مجلس کے مفہوم میں مجلس سے مراد بیٹھنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ اس سے عام ہے، چنانچہ مکان کی تبدیلی اور فریقین کی باتوں سے واقفیت وآگاہی کے ساتھ اتحاد مجلس کا حصول ہوتا ہے: "وليس المراد بالمجلس موضع الجلوس بل هو أعم من ذلک فقد يحصل اتحاد المجلس مع الوقوف ومع تغاير المكان والهيئة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۲)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

چونکہ جوازِ بیع کے لئے حکماً اتحاد واتصالِ مجلس کافی ہے، اور ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ متعاقدین میں حکماً اتصال پایا جاتا ہے، لہٰذا اگر بیوع کی شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو تو بلاشبہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ونافذ ہوجائے گا، جیسا کہ کتابت وپیغام رسانی کے ذریعہ بیع وشراء کا معاملہ طے کرنا شرعاً جائز ہے: "لأن الكتاب كالخطاب في حق الغائب والحاضر" (ہدایہ ۳/۲۸۹، ۲/۳)۔

چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے: "يصح التعاقد بالكتابة بين حاضرين أو باللفظ من حاضر والكتابة من الآخر وكذلك ينعقد البيع إذا أوجب العاقد البيع بالكتابة إلى غائب" (الموسوعہ ۹/۱۳)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ انعقادِ نکاح کی صورت:

بیع وشراء کی طرح انعقادِ نکاح کے لئے بھی فریقین کا ایجاب وقبول کے وقت ایک مجلس میں رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ اتحادِ حکمی بھی کافی ہے، البتہ ایجاب وقبول کے وقت دو گواہوں کا موجود رہنا ضروری ہے، لہٰذا انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین میں سے ایک دوسرے کو نکاح کا وکیل بنادے، اور دوسرا شخص دو گواہوں کی موجودگی میں فریقِ اول کی طرف سے اپنے وکیل بالنکاح ہونے کی خبر دے کر نکاح سے اپنی رضامندی وقبولیت کا اظہار کردے، تو بلاشبہ نکاح منعقد ہوجائے گا جیسا کہ خط کے ذریعہ نکاح کی تقریباً یہی صورت ہوتی ہے، چنانچہ فتاوی رشیدیہ میں بذریعہ خط نکاح کا مسئلہ حسبِ ذیل طریقے سے مرقوم ہے۔

سوال: بذریعہ تحریرِ ڈاک نکاح ہوسکتا ہے یا نہیں؟

جواب: نکاح بذریعہ تحریر بھی ہوسکتا ہے، جبکہ اس تحریر پر اعتماد ہو، اور مکتوب إلیہ مجلسِ شہود میں قبول کرلے، اور مضمونِ تحریر بھی ان کو سنادے (فتاوی رشیدیہ کمل، مطبوعہ گلستان کتاب گھر دیوبند، ص ۴۶۵)۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں نکاح کے ایجاب وقبول کے لئے اتحادِ مجلس سے متعلق فقہاء کے مذاہب کا ذکر کرتے ہوئے فقہاءِ احناف کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح قول یہ لکھا ہے کہ اتحادِ مجلس حکمی کی صورت میں جس مجلس میں ایجاب کا علم ہو، اسی مجلس میں قبولیت شرط ہے، أما مع اتحاد المجلس الحكمي فلا يختلف الأمر عند الحنفية اشتراط القبول في مجلس العلم وهو الصحيح عند الحنابلة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸)۔

اور فقہاءِ شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ نکاح نہ خط وکتاب کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور نہ ہی شوہر کے مجلس سے غائب رہنے کی صورت میں ہوتا ہے، "والصحيح عند الشافعية أنه لا ينعقد النكاح بالكتابة وكذلك إن كان الزوج غائباً وبلغه الإيجاب من ولي الزوجة" (حوالہ سابق)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کے سلبی پہلوؤں کا شرعی حکم:

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کرتے وقت اگر کسی تیسرے کو اس کی اطلاع ہو جائے تو اس کے لئے ہرگز ہرگز اس تجارت سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر سابق متعاقدین میں خرید وفروخت کا معاملہ بھاؤ تاؤ کے بعد ختم ہو جائے اور ان کے مابین بیع کا معاملہ شرعی طریقے سے منعقد نہ ہو سکے اور خرید وفروخت کی بات بالکل منقطع ہو جائے تب تیسرا شخص اس سامان کو خرید سکتا ہے، اس سے قبل تیسرے شخص کا اس مبیع کو خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ حدیث پاک میں دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ لگانے سے جبکہ متعاقدین مقدار ثمن پر متفق ہو چکے ہوں منع کیا گیا ہے: "عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال لا يبيع بعضكم على بيع بعض" (ابن ماجہ، ابواب التجارات) "وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال لا يبيع الرجل على بيع أخيه و لا يسوم على سوم أخيه" (ابن ماجہ حدیث: ۲۱۹۰، بخاری ومسلم)۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی شرعی حیثیت:

جس طرح غائبانہ خط وکتابت کے ذریعہ یا قاصد بھیج کر یا بینک کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کیا جاتا ہے، اسی طرح ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ براہ راست بھی شرائط بیع کو ملحوظ رکھ کر خرید وفروخت کا معاملہ طے کرنے سے بیع کا انعقاد ہو جائے گا، اور اس مسئلہ کی واضح نظیر بیع بالکتابۃ والرسالۃ کا مسئلہ ہے، البتہ خرید وفروخت کے لئے اس ذریعہ کو اپنانا کراہت وتعاون علی الإثم سے خالی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں فلم بینی کے مرحلہ سے گذرنا ہوگا جس کے سبب حضرات فقہاء نے ویڈیو، وی سی آر، ٹیلی ویژن دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے۔

ٹیلی فون کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

ٹیلی فون کے ذریعہ بھی خرید وفروخت کے معاملہ کو طے کرنا جائز ہے، جس طرح کتابت ورسالت یا وکالت کے ذریعہ خرید وفروخت کو انجام دینا جائز ہے، بلکہ یہ خرید وفروخت کا نہایت سہل ذریعہ ہے، بشرطیکہ فریقین امانت داری کا ثبوت دیں اور اعتماد کو بحال رکھیں، البتہ شرائط بیع کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا جس کی تفصیل جواب (۲) کے تحت گذر چکی ہے، "يشترط لانعقاد العقد أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد .... ويختلف مجلس العقد باختلاف حالة المتعاقدين..... فمجلس العقد في حالة حضور العاقدين غير مجلس العقد في حال غيابهما" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰ / ۲۱۵، بحث العقد، وفیہ أیضا سماع المتعاقدین کلامہما شرط انعقاد البیع بالإجماع)۔

ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح خوانی کا شرعی حکم:

انعقاد نکاح کے لئے ضروری ہے کہ نکاح کا ایجاب وقبول مجلس عقد میں دو گواہوں کی موجودگی میں ہو اور دونوں گواہ بیک وقت متعاقدین کے ایجاب وقبول کو سنیں، اور ٹیلی فون پر یہ بات ممکن نہیں ہے، اس لئے ٹیلی فون پر شرعاً نکاح منعقد نہ ہوگا، البتہ ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے، جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک فریق دوسرے کو اپنے سے نکاح کر لینے کا وکیل بنا دے، اور وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اپنے وکیل بالنکاح ہونے کی خبر دے کر نکاح کی قبولیت کا اظہار کر دے (ملاحظہ ہو: آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵/۴۰،۴۱) خط وکتابت کے ذریعہ نکاح کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی ہے، لہٰذا اس مسئلہ کی بے غبار نظیر نکاح بالکتابۃ والرسالۃ ہے۔

ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح کے منعقد ہونے نہ ہونے کے سلسلہ میں حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی علیہ الرحمہ نے جو کچھ لکھا ہے بعینہٖ مع سوال وجواب ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

سوال: ٹیلی فون پر نکاح ہوتا ہے یا نہیں؟ میرا بھائی امریکہ میں ہے اور اس جگہ شادی کی بات چل رہی تھی تو لڑکی والوں نے اچانک جلدی کرنا شروع کر دی، لڑکا اتنی جلدی آ نہیں سکتا تھا، اس لئے فوری طور پر ٹیلی فون پر نکاح کرنا پڑا، ابھی رخصتی نہیں ہوئی ہے، بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ نکاح نہیں ہوا۔

جواب: نکاح کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے ہو، اور ٹیلی فون پر یہ بات ممکن نہیں ہے، اس لئے ٹیلی فون پر نکاح نہیں ہوتا اور اگر ایسی ضرورت ہو تو ٹیلی فون پر یا خط کے ذریعہ لڑکا اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل لڑکی کی طرف سے ایجاب وقبول کر لے، چونکہ آپ کی تحریر کردہ صورت میں نکاح نہیں ہوا، اس لئے اب رخصتی سے پہلے ایجاب وقبول گواہوں کی موجودگی میں دوبارہ کرا لیا جائے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵/۴۰،۴۱)۔

" **أن العقد كما يصح انعقاده بين الحاضرين بالإيجاب والقبول بالعبارة كذلك يصح بين الغائبين بالكتابة أو إرسال رسول أو نحوهما**" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/۲۱۷) **وفيه أيضا والظاهر من نصوص الفقهاء أن مجلس العقد في حالة غياب العاقدين هو مجلس قبول من وجه له الكتاب أو أرسل إليه الرسول** " (المرجع السابق)۔

سہ ماہی مجلہ بحث ونظر کے شمارہ ۲۴ میں حضرت مفتی جنید عالم صاحب قاسمی مفتی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ کا ٹیلی فون پر نکاح کی بابت ایک فتویٰ شائع ہوا ہے، ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

سوال: زید سعودیہ عربیہ میں رہتا ہے، اور زینب انڈیا میں رہتی ہے، زید زینب سے بذریعہ ٹیلی فون شادی کرنا چاہتا ہے، تو از روئے شرع یہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں، مدلل ومفصل تحریر فرما کر مطمئن فرمائیں۔

جواب: نکاح کے منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ گواہان نے ایجاب وقبول کے الفاظ کو بیک وقت سنا ہو، اور ٹیلی فون پر نکاح کرنے کی صورت میں نہ تو ایجاب وقبول کی مجلس ایک رہے گی اور نہ گواہان ایجاب وقبول کے الفاظ کو صحیح طریقے سے بیک وقت سن پائیں گے، لہذا ٹیلی فون پر نکاح شرعاً صحیح ومنعقد نہ ہوگا، البتہ ٹیلی فون پر نکاح صحیح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ ٹیلی فون کے ذریعہ کسی کو نکاح کا وکیل بنادیا جائے اور وہ وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کردے، مثلاً زید ٹیلی فون پر حامد سے یہ کہے کہ میں نے تمہیں وکیل بنایا، تم میرا نکاح فاطمہ سے کردو، اب حامد دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہتے ہوئے کہ زید نے مجھے اپنے نکاح کا وکیل بنایا ہے، زید کا نکاح فاطمہ سے کرادے، تو ایسی صورت میں شرعاً نکاح منعقد ہوجائے گا، یا زید خود فاطمہ کو یا فاطمہ زید کو اپنے سے نکاح کا وکیل بنادے، اور وہ دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہے کہ فلاں نے مجھ کو اپنے سے نکاح کا وکیل بنایا ہے تم دونوں گواہ رہو، میں نے اپنا نکاح فلاں سے کیا، تو اس طرح بھی نکاح شرعاً صحیح ومنعقد ہوجائے گا، بشرطیکہ گواہ فلاں کو جانتے ہوں (سہ ماہی بحث ونظر، جلد ۶، شمارہ ۲۳، ص ۱۱۰، ۱۱۱)۔

"ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بان كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد" (فتاوی ہندیہ ۱/ ۲۶۹)۔

آگے حضرت مفتی جنید عالم صاحب نے خط کے ذریعہ نکاح کے منعقد ہونے کی صورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: "خط کے ذریعہ بھی نکاح ہوجاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے زبانی قبول ہو، مثلاً زید نے ہندہ کو خط لکھا کہ میں نے تم سے اتنے مہر پر نکاح کیا اور ہندہ کو جب تحریر ملی تو اس نے دو گواہوں کو بلایا اور خط کے الفاظ گواہوں کو سنایا اور پھر کہا کہ آپ لوگ گواہ رہیں میں نے قبول کیا، تو شرعاً نکاح منعقد ہوجائے گا، اور اگر دونوں جانب سے تحریر ہی ہو تو شرعاً نکاح منعقد نہ ہوگا، مثلاً زید نے ہندہ کو لکھا کہ میں نے تم سے نکاح کیا اور ہندہ نے بھی خط میں لکھا کہ میں نے قبول کیا، یا یہ کہ ہندہ نے زبانی قبول کیا لیکن گواہوں کو زید کی تحریر نہ سنائی تو شرعاً نکاح منعقد نہ ہوگا۔

(قوله فتح) قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته ان يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه او تقول إن فلانا كتب إلى يخطبني فاشهد وا أني زوجت نفسي منه أما لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (بحث ونظر، جلد ۶، شمارہ ۲۳، ص ۱۱۱)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح کی صورت یہی ہے کہ ایک فریق دوسرے کو نکاح کا وکیل بنادے اور دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح سے رضامندی کا اظہار کردے، یا کسی تیسرے شخص کو زوجین نکاح کا وکیل بنادیں اور وہ شخص دو گواہوں کی موجودگی میں زوجین کا باہم نکاح کردیں تو شرعاً نکاح منعقد ہو جائے گا۔

✵✵✵✵

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- مجلس اور مجلس کے اتحاد اور اختلاف کی تفسیر اور اس کے مرادی معنی کے بارے میں جدید زمانے کے بعض اہل علم وفقہ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس کی متعدد صورتیں ہیں، ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۲- مجلس عقد: اس حالت کو کہتے ہیں جس میں متعاقدین اپنے معاملے کے متعلق باہم ہم کلام ہوں، چنانچہ شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: "مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، وبعبارة اخرى، اتحاد الكلام في موضوع التعاقد" (الفقہ الاسلامی ۴/۱۰۶) پھر دوسرے مقام پر مزید توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن مجلس التعاقد بين حاضرين هو محل صدور الإيجاب، ومجلس التعاقد بين غائبين هو محل وصول الكتاب أو تبليغ الرسالة أو المحادثة الهاتفية" (ایضا ۴/۱۰۹)۔

۳- اتحاد مجلس: متعاقدین ایک ساتھ موجود ہوں یا ایک ساتھ نہ ہوں لیکن مجلس عقد کی نوعیت اس طرح ہو کہ غیر حاضر فریق کو ایجاب کا علم ہو جائے، "كما قال الزحيلي! أن يتحد المجلس بأن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد، بأن كان الطرفان حاضرين معاً، أو في مجلس علم الطرف الغائب بالإيجاب" (ایضا ۴/۳۶۲)۔

ئ- وہ حالت اور زمانہ ووقت جس میں متعاقدین صرف موضوع عقد سے متعلق گفتگو کریں، ایجاب وقبول کے درمیان کوئی دوسری غیر متعلق بات یا کام نہ کریں، اگر باہم گفتگو کے درمیان سکوت یا غور وفکر کا وقفہ وانقطاع ہو تو اتحاد مجلس کے لئے مضر نہیں ہے، چاہے یہ وقفہ طویل ہی ہو، کیونکہ انعقاد بیع ونکاح کے لئے قبول علی الفور شرط نہیں ہے، اسی طرح اتحاد مکان بھی ضروری نہیں ہے بلکہ ایجاب وقبول کے درمیان زمانۂ اتصال متحد ہونا کافی ہے، چنانچہ زحیلی لکھتے ہیں: "قرر جمهور الفقهاء (الحنفية،و المالكية والحنابلة) لا يشترط الفور في القبول لأن القابل يحتاج إلى فترة للتأمل

– وإنما يكفي صدور القبول في مجلس واحد ولو طال الوقت إلى آخر المجلس – وإنما المراد باتحاد المجلس الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (ایضا ۴/۱۰۷)۔

۵- ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام (عقد سے غیر متعلق بات) یا ایسی حرکت اور قول وفعل کا فاصلہ نہ ہو جو عرف میں عقد سے اعراض اور کسی دوسری چیز میں مشغولیت شمار کیا جاتا ہو، سید سابق رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اتحاد مجلس الإيجاب والقبول بمعنى ألا يفصل بين الإيجاب والقبول بكلام أجنبي أو بما يعد في العرف إعراضا وتشاغلا عنه بغيره" (فقہ السنہ ۳/۱۶۱)۔

۶- اختلاف مجلس: اتحاد مجلس کی مذکورہ بالا تفاسیر وتفاصیل سے اختلاف مجلس سے مراد بھی واضح ہوگئی کہ ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام یا موضوع عقد سے مغائر حرکت وعمل کا فاصلہ ہو یا قبول کرنے والا ایسی مجلس میں ہو کہ اس کو ایجاب کا علم نہ ہو سکے، یا ایجاب وقبول کے درمیان ایسا انقطاع وانفصال ہو جو عرف میں موضوع عقد سے اعراض پر قرینہ ہو، یہ سب صورتیں اختلاف مجلس میں شمار ہوں گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مجلس اور اتحاد مجلس سے مراد یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان زمانہ ووقت کے لحاظ سے اتحاد واتصال ہونا چاہئے، چاہے مکان وجگہ میں اتحاد ہو یا نہ ہو۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ تعاقد مع غائب کی ایک صورت ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر متعاقدین کا مکان بعید ہو یا مکان عقد سے ایک متعاقد اتنے فاصلہ پر ہو کہ دونوں میں کلام نہ ہو سکے یا قابل کو ایجاب کا علم و پتہ نہ ہو سکے تو معاملہ کے انعقاد کی دو صورتیں ہیں:

ایک بالرسالہ، دوسری بالکتابہ، تعاقد بالرسالہ یا بواسطۂ رسول کی صورت یہ ہے کہ متعاقدین میں سے ایک دوسرے کے پاس قاصد کے ذریعہ بیع کرنے کا پیغام بھیجے اور دوسرا فریق قاصد کی زبانی پیغام ایجاب وصول ہونے کی مجلس میں قبول کا اظہار کرے، تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی، سید سابق فرماتے ہیں: "كما ينعقد العقد بالألفاظ والكتابة ينعقد بواسطة رسول من أحد المتعاقدين إلى الآخر بشرط أن يقبل المرسل إليه عقب الإخبار" (فقہ السنہ ۳/۲۲۷، وکذا قال الزحیلی في الفقہ الإسلامي ۴/۳۶۵)۔

تعاقد مع غائب بالکتابۃ: تعاقد مع غائب کے جواز کی دوسری صورت مراسلت وکتابت ہے، یعنی ایک متعاقد معاملۂ بیع کے لئے دوسرے کے پاس ایجاب کی تحریر بھیجے اور مرسل الیہ اس تحریری ایجاب کے وصول ہونے اور پڑھنے کی مجلس ہی میں قبول کرے تو یہ معاملہ منعقد ہو جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ تحریر بالکل صاف وظاہر ہو، کتابت کے بعد اپنی صحیح

صورت میں باقی رہے، دھندلاہٹ وغیرہ سے متاثر نہ ہواور مروجہ طریقہ کے مطابق سطر والائن میں لکھی ہوئی ہو، اس میں مرسل إلیہ کا نام وپتہ اور مرسل کا دستخط بھی موجود ہو، چنانچہ زحیلی لکھتے ہیں: "يصح التعاقد بالكتابة بين طرفين ...... بشرط أن تكون الكتابة مستبينة (بأن تبقى صورتها بعد الانتهاء منها) مرسومة (مسطرة بالطريقة المعتادة بين الناس بذكر المرسل إليه وتوقيع المرسل" (الفقہ الاسلامی ۴/ ۱۰۳)۔

تعاقد بالکتابۃ کی تشریح وتفصیل زحیلی نے اس طرح بیان کی ہے: "أما الكتابة فهي أن يكتب رجل إلى آخر أما بعد، فقد بعت فرسي منك بكذا، فبلغه الإيجاب، فقال في مجلسه أي مجلس بلوغ الكتاب "اشتريت أو قبلت" ينعقد البيع لأن خطاب الغائب يجعله كأنه حضر بنفسه وخوطب بالإيجاب فقبل في المجلس، فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد البيع" (ایضا ۴/ ۴۶۵)۔

سوال میں لکھی گئی تفصیل کے مطابق انٹرنیٹ کے ذریعہ تمام معاملات تحریری ہوتے ہیں، اس بنا پر انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ، تعاقد بالکتابۃ کا مصداق ہے، اگر طرفین غائبین کے درمیان ایجاب وقبول کی مصدقہ تحریروں کا تبادلہ حتمی ویقینی طور پر ہوتا ہو اور انعقاد بیع کے لئے مذکورہ بالا شرائط موجود ہوں تو انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد تسلیم کیا جائے گا۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہوں کا صرف دیکھنا انعقاد نکاح کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ نکاح کا معاملہ عقد بیع سے کئی ناحیوں سے مختلف ہے، بالخصوص نکاح دو شخصوں کے درمیان دائمی رشتہ قائم ہونے کا ذریعہ وسبب ہے، جبکہ بیع ایک وقتی اور غیر دائمی معاملہ ہوتا ہے، اس لئے جواب نمبر ۲ میں انعقاد بیع کے لئے مذکورہ شرطوں کے علاوہ انعقاد نکاح کے لئے مزید شرطوں کا تحقق ضروری ہے، مثلاً ایجاب وقبول کی تحریر واقع کے مطابق ہو، اس میں کسی فراڈ وفریب کا خطرہ نہ ہو، شاہدین معروف ومعلوم لوگوں میں سے ہوں جو زوجین کو جانتے پہچانتے ہوں اور مجلس قبول میں حاضر ہوکر ایجاب کی تحریر کو پڑھے اور سنے ہوں، پھر تحریری قبول پر ان کی شہادت مع نام وپتہ مندرج ہو، چنانچہ سید سابق لکھتے ہیں: "عقد الزواج للغائب -إذا كان أحد طرفي العقد غائباً وأراد أن يعقد الزواج فعليه أن يرسل رسولا أو يكتب كتابا إلى الطرف الآخر يطلب الزواج- وعلى الطرف الآخر إذا كان له رغبة في القبول أن يحضر الشهود ويسمعهم عبارة الكتاب أو رسالة الرسول ويشهدهم في المجلس على أنه قبل الزواج، ويعتبر القبول مقيداً بالمجلس" (فقہ السنہ ۲/ ۱۶۶)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ ایجاب وقبول کی تحریریں اور ان پر شہادت اگر مذکورہ شروط وقیود کے مطابق ہوں تو نکاح منعقد اور شہادت معتبر ہوگی۔

۴- انٹرنیٹ پر اگر دو افراد کے درمیان ہوئے معاملے کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرسکتا ہے اور اس سے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے تو اس تیسرے شخص کو ایسا کرنا اس صورت میں صحیح ہوسکتا ہے کہ اس سے ان دونوں افراد کے مابین ہوئے معاملہ پر کوئی برا اثر پڑنے کا اندیشہ یا متعاقدین کے لئے کسی نقصان اور پریشانی کا باعث نہ ہو، لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"۔

۵- سوال میں ویڈیو کانفرنسنگ کی جو نوعیت وکیفیت لکھی گئی ہے اس کی روشنی میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت کے جواز میں بظاہر کوئی مانع شرعی معلوم نہیں ہورہا ہے، بلکہ یہ کسی بھی معاملہ کے لئے انٹرنیٹ سے زیادہ بہتر اور اقرب إلی الشرع والعرف ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ متعاقدین ایک دوسرے کو دیکھتے اور ہم کلام بھی ہوتے ہیں جو انعقاد عقد کے لئے اظہر الدلالات ہے، بلکہ کلام اور تحریر دونوں طرح انجام پانے کی وجہ سے اوثق واحفظ طریقہ ہے، لیکن یہ شرط ملحوظ رہے کہ ایجاب وقبول کی گفتگو میں اتحاد زمانی اور عدم تفرق واعراض کا پایا جانا ضروری ہے، کما تقدم، مزید تفصیل فون کے سلسلہ میں آرہی ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت کے جواز کے لئے وہی شرط ہے جو انٹرنیٹ کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے، یعنی طرفین کے درمیان ایجاب وقبول کی گفتگو کا وقت وزمانہ ایک اور متصل ہو، اس گفتگو کے بیچ میں عقد بیع سے غیر متعلق بات یا کام کا فصل نہ ہو جو اعراض وتفرق پر دلالت کرے، ورنہ عقد بیع صحیح نہیں ہوگا، چنانچہ زحیلی "التعاقد بالهاتف والمراسلة" کے تحت لکھتے ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر، إذا وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد فمجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد، وعلى هذا يكون مجلس العقد في المكالمة الهاتفية هو زمن الاتصال مادام الكلام في شأن العقد، فإن انتقل المتحدثان إلى حديث آخر انتهى المجلس" (الفقہ الاسلامی ۴/ ۱۰۸)۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول صحیح ہونے کے لئے فون پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں مذکورہ شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ مزید شرطوں وقیدوں کا تحقق ضروری ہے جو انعقاد نکاح کے لئے شرعاً معتبر ہیں، مثلاً تراضی طرفین مع ولی، متعاقدین اور شاہدین میں سے ہر ایک کا معین ومشخص اور معلوم الاسم والعنوان ہونا، طرفین کا ایک دوسرے کی آواز اس یقین کے ساتھ پہچاننا کہ معہود متعاقد ہی کی آواز ہے، مجلس ایجاب وقبول میں گواہوں کو موجود ہوکر ایجاب وقبول کو سننا اور اس بات

پر گواہ رہنا کہ قابل نے مجلس گفتگو میں ہی ایجاب کو قبول کیا ہے وغیرہ۔ عقد الزواج للغائب کے تحت سید سابق لکھتے ہیں:
"وعلى الطرف الآخر إذا كان له رغبة في القبول أن يحضر الشهود ويسمعهم ...... ويشهدهم في المجلس على أنه قبل الزواج ويعتبر القبول مقيداً بالمجلس" (فقہ السنہ ۲/۱۶۶)۔

ہمارے نزدیک مذکورہ شروط وقیود کے ساتھ ٹیلیفون پر ایجاب وقبول درست ہے، چاہے اصالۃً ہو یا وکالۃً ،ٹیلیفون پر نکاح کا طریقہ وہی ہونا چاہئے جو متعاقدین کی جگہ اور مکان متحد ہونے کی صورت میں ولی یا وکیل ایجاب وقبول کے سلسلہ میں اختیار کرتا ہے،البتہ شرطاً اتصال زمانی برقرار رہنی چاہئے۔

امام ابن حزم دیگر فقہاء کے خلاف اس بات کے قائل ہیں کہ غائب اور غائبہ کا نکاح بغیر توکیل جائز نہیں ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:"لا يجوز نكاح غائبة إلا بتوكيل منها على ذلك، ولا يحل نكاح غائب إلا بتوكيل منه ورضاه، لقول الله (لا تكسب كل نفس إلا عليها) وقد تزوج رسول الله ﷺ أم حبيبة أم المؤمنين رضي الله عنها وهي بأرض الحبشة، وهو بالمدينة برضاهما معاً" (المحلی ۷/۳۵)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا ظفر الاسلام اعظمی
دار العلوم مئو

۱- "والاتصال بينهما يتحقق بالعلاقة والعلاقة أنواع لأن العلاقة بينهما قد تكون بأن يكونا في مكان واحد وتكون بأن يكونا مربوطين بحبل ...... وقد تكون بأن يكونا متحدين في الرأي وقد تكون بأن يكونا متشاركين في الفعل ولما كان الاتصال متنوعا بهذه الأنواع كان الاجتماع أيضا متنوعا بها" (اعلاء السنن ۱۴؍۷)۔

عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس کی کئی صورتیں ہیں، کبھی تو یہ اتحاد متعاقدین کی ایک جگہ میں موجودگی کے ذریعہ متحقق ہوتا ہے اور کبھی رائے میں متحد ہونے کی صورت میں، اور کبھی فعل میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہونے کی صورت میں، بنابریں اگر مکان یا فعل یا رائے وغیرہ میں اجتماع ہو تو اتحاد مجلس کا حکم لگے گا ورنہ اختلاف مجلس کا۔

۲- بندہ کے خیال میں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہونا چاہئے، اور اس کے جواز پر استدلال "وتكون بأن يكونا متحدين في الرأي ومتشاركين في الفعل" سے کیا جا سکتا ہے۔

۳- زوجین ایک جگہ ہوں اور وہ تحریری شکل میں ایجاب وقبول انٹرنیٹ پر ''چیٹنگ'' کے ذریعہ کر رہے ہوں جس پر علی الفور دونوں گواہ ایک دوسرے کی تحریر کو دیکھ رہے ہوں اور پڑھ رہے ہوں تو اس صورت میں نکاح اس وقت درست ہوگا جبکہ عاقدین میں سے کوئی ایک زبانی طور پر بھی قبول یا ایجاب کرے جسے گواہان سن رہے ہوں۔

۴- آپس میں ہوئے معاملہ کو ایک تیسرا شخص انٹرنیٹ کے ذریعہ معلوم کر لیتا ہے اور پھر بائع یا مشتری سے انٹرنیٹ ہی کے ذریعہ رابطہ قائم کرتا ہے کہ وہ مال جس کا معاملہ ہوا ہم تمہیں اس سے کم میں دے دیں گے، یا بائع سے کہے کہ ہم تم سے اس سے زیادہ پر خریدیں گے۔ یہ صورت شرعاً جائز نہ ہونی چاہئے۔ بندہ کے خیال میں یہ فعل سوم الرجل على سوم أخيه اور

سوم المسلم علی سوم المسلم میں داخل ہے جس کی ممانعت بکثرت روایات میں موجود ہے، نیز یہ بیع نجش بھی ہوسکتی ہے جس کے احکام فقہاء کے درمیان شائع ہیں۔

۶- فون پر خرید وفروخت اس وقت جائز ہوگی جب کہ مشتری کو خیار حاصل ہو، یا مشتری نے کسی کو وکیل بالشراء بنادیا ہو جس نے مال دیکھ لیا ہو۔

۷- اگر ٹیلی فون پر عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو شاہدین متحد المجلس تصور کئے جائیں گے جس پر دلیل "وتكون بأن يكونا مربوطين بحبل" ہے (اعلاء السنن ۱۴/۷) اور اب تو اس مسئلہ کو ساؤنڈ والے ٹیلی فون نے اور آسان کر دیا ہے، اس لئے ٹیلی فون پر نکاح کا ایجاب وقبول ہوسکتا ہے، عاقدین کے پاس بیٹھے ہوئے گواہ متحد المجلس تصور کئے جائیں گے، ٹیلی فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر یا بیوی کسی سے ٹیلی فون پر اس طرح کہے کہ میں نے تمہیں اپنے نکاح کا وکیل بنایا مسماۃ فلانہ یا مسمی فلان سے، اب وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اس متعین خاتون سے یا لڑکے سے نکاح کرا دیتا ہے تو یہ نکاح درست ہوگا۔ یا دونوں ہونے والے میاں بیوی خود بذریعہ فون ایک دوسرے کو اپنے نکاح کا وکیل بنادیں اور پھر دو گواہوں کی موجودگی میں یہ نکاح ہو جائے تو یہ صورت صحیح ہونی چاہئے۔

❁❁❁

فون اور انٹرنیٹ پر عقود ومعاملات

مفتی شیر علی گجراتی
جامعہ فلاح دارین ترکیسر، گجرات

ہدایہ میں ہے: "وإذا أوجب أحد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار إن شاء قبل في المجلس وإن شاء رد "اور پھر چند سطروں کے بعد ہے: "وإنما يمتد إلى آخر المجلس لأن المجلس جامع المتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة"۔

"قال في الفتح: فصورة الكتاب أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي منک بكذا فلما بلغه الكتاب وفهم ما فيه قال قبلت في المجلس انعقد"۔

"والرسالة أن يقول اذهب إلى فلان وقل له إن فلانا باع عبده فلانا منک بكذا فجاء فأخبره فأجاب في مجلسه ذلک بالقبول وكذا إذا قال بعت عبدي فلانا من فلان بكذا فاذهب يا فلان فأخبره فذهب فأخبره فقبل، وهذا لأن الرسول ناقل فلما قبل اتصل لفظه بلفظ الموجب حكما" (فتح القدیر ۵/ ۴۶۲)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ:

۱- مجلس کے اتحاد سے ایجاب وقبول کا حکماً اتصال مراد ہے۔

۲- خرید وفروخت کے معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے شرعاً ایجاب اور اس سے متصلاً باتصال حکمی قبول کا پایا جانا ضروری ہے، انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کا اتصال حکمی ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا۔

۳- اس طرح انٹرنیٹ پر نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد کے لئے دونوں گواہوں کا ایجاب وقبول

کو ساتھ ساتھ سننا بھی ضروری ہے، "وشرط حضور شاهدين حرين أو حر وحرتين مكلفين سامعين قولهما معا على الأصح فاهمين انه نكاح على المذهب مسلمين" (درمختار بر شامی ۳/ ۹۲)۔

گواہوں کا محض تحریری ایجاب وقبول کو دیکھنا شہادت نکاح کے لئے کافی نہیں ہے۔

۶-فون پر خرید وفروخت کا ایجاب وقبول ہوسکتا ہے، اگر بیع کی اور دوسری شرطیں بھی پائی جائیں تو بیع صحیح ہوجائے گی۔

۷-فون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا، ہاں فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵/ ۴۷)

✲ ✲ ✲

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مفتی عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیرالعلوم (بھوپال)

۱- شریعت نے صفائی معاملات کے لئے ایجاب وقبول کے اتصال اور مبیع وثمن کی تعیین اور عاقدین کے ایک دوسرے پر اعتماد کو بڑی اہمیت دی ہے، اور جو معاملات مبہم ہوں یا جھگڑے کا باعث ہوں ان سے بچنے کی ہدایت دی ہے، زبانی ایجاب وقبول کے وقت مجلس عقد میں فیصلہ کن جواب پر اکتفا کیا ہے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے گواہی کو لازم کیا ہے۔

فقہاء نے کشتی چلنے کے دوران کئے ہوئے ایجاب وقبول کے درمیان فاصلہ ہونے کے باوجود کشتی کو حکما گھر کی طرح مان کر اس عقد کو "ولو تبايعا وهما في سفينة ينعقد سواء كانت واقفة أو جارية خرج الشطران متصلين أو منفصلين ...... لأن جريان السفينة بجريان الماء لا بإجرائه، ألا ترى أن راكب السفينة لا يملك وقفها فلم يكن جريانها مضافا إليه فلم يختلف المجلس فأشبه البيت" (بدائع ۵/۱۳۷)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ زبانی بیع کا عقد منعقد نہیں ہوگا، البتہ کسی کو وکیل بنایا جاسکتا ہے پھر وکیل عقد کر سکتا ہے۔

۳- کسی شخص نے انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب کرلیا، دوسرے شخص نے گواہوں کے روبرو قبول کیا (اور تحریری جواب دیا) تو عقد منعقد ہوگیا۔

"أما الكتابة فهي أن يكتب الرجل إلى رجل فبلغه الكتاب فقال في مجلسه اشتريت لأن خطاب الغائب كتابه فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" (بدائع ۵/۱۳۸)۔

۴- بھاؤ پر بھاؤ لگانا اور عقد کے درمیان مداخلت عاقدین کا معاملہ کاٹ کر خود خرید وفروخت کرلینا جائز نہیں حرام ہے:

"لا يسوم الرجل على سوم أخيه المسلم" (رواہ مسلم ۲/۳، مشکوۃ شریف ص ۲۴۷)۔

۵- ویڈیو کانفرنس میں زبانی بات چیت کے ساتھ تحریری ایجاب کیا جائے اور گواہوں کی موجودگی میں قبول کرنے والا زبانی یا تحریری طور پر قبول کرے تو عقد منعقد ہو جائے گا۔

۶- ٹیلیفون یا دیگر ذرائع سے وکیل بنانا جائز ہے پھر وکیل مجلس عقد میں بیع وشراء کر کے موکل کو مطلع کر دے۔

۷- ٹیلیفون سے کسی کو اپنا وکیل بنا دے کہ وہ اس کی طرف سے فلاں لڑکی کے نکاح کو قبول کر لے پھر مجلس نکاح منعقد کی جائے، اور جو بھی نکاح پڑھائیں وہ کہیں کہ میں نے فلاں لڑکی کا نکاح فلاں شخص سے کیا اور وکیل کہے کہ میں نے اس لڑکی کو فلاں کے نکاح میں قبول کیا، پس اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور صحیح ہو جائے گا۔

***

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ

عقود و معاملات

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱- مجلس سے اقتران مقصود ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ تفصیلات مصدقہ کے ساتھ خرید وفروخت جائز ہے۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری طور پر ایجاب وقبول اور شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۴- طے شدہ معاملہ میں تیسرے شخص کی مداخلت صحیح نہیں ہوتی۔

۵- ویڈیو کانفرسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہے، چونکہ ویڈیو کانفرنسگ اور انٹرنیٹ پر ہونے والے تمام معاملات کا ریکارڈ محفوظ ہوتا ہے اور ضرورت پر آسانی سے حاصل کیا جاسکتا ہے اور پوری تفصیلات کے بعد معاملات طے ہوتے ہیں، اس لئے یہ جائز ہے۔

۶- فون پر بھی سمعی وبصری مسائل طے کئے جاسکتے ہیں، اس دور میں عموم بلوی کے تحت خرید وفروخت جائز ہوجاتی ہے۔

۷- فون پر بصری وسمعی سہولتیں مہیا ہیں شاہدین اور عاقدین متحد المجلس کے قائم مقام فون کو وکیل بنا کر ایجاب وقبول درست قرار دیا جاسکتا ہے مگر اس معاملہ میں مفسدہ کی گنجائش ہے۔

انٹرنیٹ سے متعلق جدید مسائل

مولانا بہاء الدین (کیرالا)

۱- مجلس وہ جگہ ہے، جہاں عقد یا معاملہ انجام پاتا ہو، اور اتحاد مجلس سے مراد اس جگہ پر عاقدین کا جمع ہونا ہے، اگر اس میں مکانی فاصلہ موجود ہے تو وہاں اتحاد مجلس نہیں ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا، کیونکہ اگرچہ ایجاب وقبول کے درمیان وقتی فاصلہ ہے، پھر بھی علمائے کرام کے کلام سے واضح ہے کہ اس معاملہ یا عقد کے منعقد ہونے کی گنجائش ہے۔ عقد میں انسان کا زبانی تلفظ معتبر ہے اور اگر عقد کا صیغہ لکھا تو یہ کنایہ ہے اور اس میں نیت واجب ہے: "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج" کی عبارت دیکھئے: "والكتابة لا على هواء أو مائع كناية فينعقد بها مع النية ولو لحاضر كما رجحه السبكي وغيره فليقبل فوراً عند علمه ويمتد خيار هما لانقضاء مجلس قبوله ولو باع من غائب كبعت داري من فلان وهو غائب فقبل حتى بلغه الخبر صح كما لو كاتبه بل أولى"۔

تو انٹرنیٹ میں کتابت کا حکم ہے۔ کیونکہ اس میں پانی یا ہوا پر نہیں لکھتا، البتہ ای میل (E-mail) چیک کرتے وقت ہی یعنی عقد کی خبر معلوم کرتے وقت ہی قبول کرنا چاہئے اور عقد فسخ کرنے کا حق قبول کرتے وقت سے لے کر تین دن تک ثابت ہوگا۔

۳- گواہ کے بارے میں "الفقہ علی المذاہب الأربعۃ" میں یوں کہا گیا ہے کہ نکاح میں شاہدین کا متحد ہونا شرط ہے، یعنی طرفین کا شاہد ایک ہی ہونا ضروری ہے، اس لئے نکاح جس میں شاہدین شرط ہے وہ انٹرنیٹ کے ذریعہ صحیح نہیں ہوگا، اور اس بات کا خاص دھیان رکھئے کہ نکاح ایک لڑکی کا مستقبل ہے، اس میں باقی معاملات سے بھی زیادہ احتیاط واجب ہے، فقہ شافعی میں بہت جگہ یہ عبارت دیکھ سکتے ہیں: "ويحتاط في البضع ما لا يحتاط في غيره"۔

۴- ہر ایک بیع یا معاملہ میں یہی حکم ہے کہ معاملہ پورا ہونے کے بعد یعنی منعقد ہونے کے بعد تیسرا شخص اس میں داخل

ہواور اس عقد کو فسخ کرنے کی ترغیب یا ترہیب دینا حرام ہے، حدیث شریف ہے کہ "ولا يبع بعضكم على بيع بعض" لیکن عقد پورا ہونے سے پہلے ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ لین دین، خرید وفروخت وغیرہ کرسکتا ہے، لیکن اس کا الگ حکم ڈھونڈنے کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ عاقدین کی تصویر سامنے آنا اور نہ آنا شافعی مسلک کے مطابق یکساں ہے، اس میں بھی جلدی اگر قبول ہو چکا تو صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عقد میں اتحاد مجلس شرط نہیں ہے، نکاح کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ شاہدین کا اتحاد شرط ہے۔

۶- ٹیلیفون کے واسطے سے خرید وفروخت صحیح ہے، ایجاب کے فوراً بعد قبول ہونا ضروری ہے۔

لیکن دھیان رکھنا چاہئے کہ فروخت کی جانے والی چیز یا خریدنے کی چیز کو متعاقدین کا دیکھنا ضروری ہے، نہایۃ المحتاج میں یوں دیکھ سکتے ہیں:

"والأظهر أن بيع الغائب وهو ما لم يره المتعاقدان أو أحدهما ثمنا أو مثمنا ولو كان حاضرا في مجلس البيع وبالغا في وصفه أو بسمعه بطريق التواتر كما يأمن أو رآه في ضوء إن سرّ الضوء لونه كورق أبيض فيما يظهر، والثاني وبه قال الأئمة الثلاثة يصح البيع ان ذكر جنسه وإن لم يرباه ويثبت الخيار للمشتري عند الرؤية، وعلى الأظهر يكفى الرؤية قبل العقد"۔

تو کم از کم عقد سے پہلے چیز کو متعاقدین کا دیکھنا واجب ہے۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا۔ اس میں اتحاد مجلس اور اتحاد شاہدین واجب ہے، وکالت کے بارے میں بول سکتا ہے کہ صحیح ہے، لیکن نکاح میں زیادہ احتیاط واجب ہے، اس لئے ترک کرنا بہتر ہے، اگر وکالت صحیح ہے تو دیگر وکالت میں جو مسائل آتے ہیں وہی یہاں پر آئیں گے۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱- قدیم عرف میں مجلس اور اتحاد مجلس کے حوالہ سے جو کچھ کہا گیا ہے وہ اپنی جگہ برقرار ہے اور معاملہ کی اس صورت میں اس میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے، زیر نظر سوالنامہ کی روشنی میں ذرائع ابلاغ کی نئی تبدیلی کے پس منظر میں مکانی فاصلے کو منہا کر کے مجلس کے اتحاد و اختلاف کا فیصلہ کیا جانا چاہئے، اس شرط کے ساتھ کہ معاملہ اچانک نہ ہو بلکہ انہی ذرائع سے عاقدین کے مابین اتنی نہ سہی تو اسی جیسی قربت اور بے تکلفی پیدا ہو جائے جیسی کہ براہ راست اور دو بدو معاملہ کی صورت میں ہوتی ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید و فروخت شرعاً منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ متعلقہ حکومتوں کے یہاں اس کے ذریعہ ہونے والے معاملہ کو ویسا ہی اعتبار و اعتماد حاصل ہو جیسا کہ براہ راست اور دو بدو معاملہ کو یا فاصلے کے باقاعدہ اور منضبط تحریری معاملے کو ہوتا ہے، مطلب یہ کہ اس کی خلاف ورزی پر عاقدین ویسے ہی مسئول اور جواب دہ ہوں جیسا کہ وہ براہ راست اور دو بدو معاملہ میں مسئول اور جواب دہ ہوتے ہیں۔

۳- ہاں! یہ ایجاب و قبول درست ہوگا اور نکاح منعقد ہو جائے گا اوپر کی اسی شرط کے ساتھ متعلقہ مقامات اور حکومتوں کے یہاں اس معاملے کو وہی اعتبار و اعتماد حاصل ہو جو آمنے سامنے کی مجلس نکاح کو حاصل ہوتا ہے اور اس سے پیشتر عاقدین کے مابین ویسے ہی بے تکلفی اور قربت پیدا ہو جائے جیسی کہ براہ راست معاملہ نکاح میں ہوتی ہے۔

۴- صورت مسئولہ میں اگر تیسرا شخص فریقین کو کوئی نقصان پہنچائے بغیر اپنی اس واقفیت کی بدولت ان سے زیادہ فائدہ اٹھالیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح کا فائدہ وہ انٹرنیٹ کے بغیر ٹیلیفون، تحریر اور زبانی معلومات کے ذریعہ بھی حاصل کر سکتا ہے، صرف اس احتیاط کی ضرورت ہے کہ وہ ہونے والے معاملہ میں رخنہ نہ ڈالے یا یہ کہ اس سودے میں چڑھائی نہ کرے جس کی حدیث میں ممانعت ہے: "ولا تحسسوا ولا تناجشوا ولا تنافسوا ولا يبع بعضكم على بيع

بعض "(صحیح مسلم ۴/۸، کتاب البر والصلۃ والآداب، باب تحریم الظن والتجسس، والتنافس والتناجش ونحوہا، نیز باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واحتقارہ ودمہ وعرضہ ومالہ، میں رسول اللہ ﷺ کی مختلف احادیث کے الفاظ جن کا بار بار اعادہ اور تکرار ہے، مطبعہ عامرہ، مصر)۔

اس سے ہٹ کر کسی سودے کی معلومات سے مطلق فائدہ اٹھانے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کا معاملہ انٹرنیٹ سے اوپر کی چیز ہے، تو جب انٹرنیٹ پر خرید وفروخت جائز ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ جائز ہے، دراصل ابلاغ کے ان ذرائع کو کھلا رکھنے میں سہولت اور عافیت ہے جو دین فطرت کا عین مقصود ہے، اسی اہتمام اور اسی شرط کی ضرورت ہے کہ ان معاملات کو حکومتی اعتبار اور نفاذ کی قوت حاصل ہو، جیسا کہ براہ راست معاملے کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور مختلف تدابیر سے ان کو یقینی اور محکم بنایا جاتا ہے۔

۶- فون پر بھی خرید وفروخت کا وہی حکم ہے جو اوپر انٹرنیٹ اور ویڈیو کانفرنسنگ کا مذکور ہوا ہے، البتہ اس کا معاملہ ان سے قدرے کمزور ہے، اس کی تلافی کی صورت یہ ہے کہ فون پر ہونے والے یا ہوئے معاملہ کو ساتھ ہی فیکس کے ذریعہ مؤکد کرلیا جائے، جس سے کہ نزاع اور اختلاف کی صورت میں تحریر فیصلہ کن ہو اور اس کے ذریعہ معاملہ کا نپٹانا آسان ہوجائے۔

۷- ضرورت کے تقاضے سے ٹیلیفون کے ذریعہ ایجاب وقبول ہوسکتا ہے اور صورت مسئولہ میں عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور کئے جائیں گے، البتہ مناسب ہے کہ دونوں طرف سے اس مجلس کی پوری کارروائی ٹیپ کرلی جائے، ساتھ ہی دونوں طرف کی مجلسوں کی ویڈیو گرافی ہوجائے، اور مجلس ختم ہونے سے قبل فیکس کے ذریعہ اس نکاح کا تحریری ثبوت بھی فراہم کرلیا جائے اور اسے بھی ویڈیو میں قید کرلیا جائے۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، علی گڑھ

اس میں شک نہیں کہ عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ضروری ہے، اور اسی لئے اتحاد مجلس یا مکان کی شرط لگائی گئی کہ زمانہ قدیم میں اس کے بغیر ایجاب وقبول میں اتصال ممکن نہیں تھا، اس طرح ایک مجلس کی تعریف یہ ہوئی کہ زماں ومکان کی ایسی وحدانیت جس میں ایجاب وقبول کا اتصال ہو سکے، اس کے لئے نہ تو ایک ہی کشتی میں سوار ہونا ضروری ہے اور نہ ہی ایک کمرہ میں ہونا یا ایک ہی چپہ زمین پر ہونا شرط ہے۔ مجلس کے معنی میں یہ بھی داخل ہے کہ زیر عقد معاملہ جاری ہو، زمان ومکان اگر چہ وہی ہو، لیکن ایجاب واپس لے لیا گیا یا اس معاملہ کو ترک کر کے فریقین نے کسی اور معاملہ کو شروع کر دیا جس سے یہ معلوم ہو کہ اب پہلا معاملہ ختم ہو گیا تو زمان ومکان اور نشست ایک ہوتے ہوئے بھی مجلس کا بدل جانا سمجھا جائے گا۔ ایک اور چیز جس کی طرف فی زمانہ توجہ ہونی چاہئے وہ ہے تعمیل وتنفیذ (Execution & Enforcement) کا مسئلہ۔ پرانے زمانہ میں مجلس کے انعقاد کے لئے اتحاد مکانی ضروری ہونے کی وجہ سے معاملہ کی تعمیل وتنفیذ آسان تھی، آج مکانی اختلاف کی وجہ سے اس میں رکاوٹ پیش آسکتی ہے۔ آج مجلس کے معنی میں ایجاب وقبول کا کسی بھی ذریعہ سے اتصال کے ساتھ ساتھ تعمیل وتنفیذ کے امکان کا پایا جانا بھی شامل ہوگا۔ اس ضروری تمہید کے بعد سوالات کے جوابات پیش ہیں۔

۱- زیر بحث معاملہ کی انجام دہی کے سلسلہ میں مطلوب ضروری ربط وتعلق کا نام ہے مجلس، خواہ یہ ربط وتعلق اتحاد مکانی سے حاصل ہو یا کسی اور وسیلہ سے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ تعمیل وتنفیذ ممکن ہو، ورنہ یہ صرف وعدہ بیع وشراء ہوگا جیسے .V.P.P کے ذریعہ کتاب منگانا، کہ وی پی چھڑانے کے وعدہ پر دوکاندار کتب بھیج دیتا ہے، اور مرسل الیہ پر صرف اخلاقی دباؤ ہوتا ہے اور معاملہ بیع مکمل ہو جاتا ہے، صرف خیار رویت یا خیار عیب کی طرح کی چیز باقی رہ جاتی ہے۔

۳- منعقد ہو جائے گا۔

۴- یہ غیر اسلامی، غیر اخلاقی وغیر قانونی فعل ہوگا اس لئے صحیح نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ سے اتصال برائے بیع وشراء ہو سکتا ہے، اس لئے اس کے ذریعہ ہونے والی خرید وفروخت صحیح ہوگی بشرطیکہ تعمیل وتنفیذ ممکن ہو۔

۶- فون پر بھی خرید وفروخت ہو سکتی ہے، اور میرا خیال ہے اس پر بہت سے مسلم تاجروں کا عمل بھی ہے، اور کبھی یہ خیال بھی نہیں آیا ہوگا کہ یہ چیز شرعاً ممنوع ہے۔ فون پر ہی بیع وشراء کر لینے کے بہت سے فوائد بھی ہیں، جو شرعاً مطلوب ہیں مثلاً وقت کی بچت، پٹرول کی بچت، آلودگی سے حفاظت وغیرہ۔

۷- شہادت کی تکمیل کے لئے آواز سننے کے ساتھ صورت سے آشنا ہونا ضروری ہے۔ شنیدہ کے بود مانند دیدہ، اگر عاقدین وشاہدین ٹیلی فون کی دوسری جانب موجود شخصیت کی صورت سے پہلے سے واقف ہوں اور اس کا اقرار کریں تو ٹیلیفون پر بھی نکاح ہو جائے گا ورنہ شہادت کے نقص کی وجہ سے نکاح نہیں مکمل ہوگا اور تنفیذ سے پہلے تجدید ہونی چاہئے۔

❀ ❀ ❀

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا محمد یعقوب
جامعہ عربیہ امداد العلوم، زید پور بارہ بنکی

۱- مجلس اس بیٹھک کو کہتے ہیں جہاں چند آدمی مل جل کر بیٹھے ہوں اور وہ ایک دوسرے کی بات کو سن اور سمجھ سکتے ہوں اور دوسروں کو اپنی بات سمجھا سکتے ہوں۔

اختلاف مجلس:

جس جگہ چند آدمی کسی مسئلہ کے طے کرنے کے لئے یکجا ہو کر بیٹھے ہوں اور ان میں سے کوئی شخص کھڑا ہو جائے یا کوئی دوسرا کام کرنا شروع کردے جو کہ گذشتہ کام کے جنس سے نہ ہو تو اس کو اختلاف مجلس کہتے ہیں۔

صاحب شرح وقایہ لکھتے ہیں: "**فإن المجلس يتبدل بأحد الأمرين اما بقيام او بعمل لا يكون من جنس ما مضى**" (شرح وقایہ ۲؍۹۷) (یعنی مجلس بدل جاتی ہے دو امروں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے: اولاً مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے یا کوئی دوسرا کام شروع کردینے کی وجہ سے جو کہ پہلے کام کے قبیل سے نہ ہو)۔

اتحاد مجلس:

لوگ جس کام کے لئے یکجا ہوں اور اس میں منہمک ہوں تو یہ اتحاد مجلس ہے، اور اتحاد مجلس پر تمام ائمہ متفق ہیں یعنی جب تک مجلس قائم ہے اس وقت تک ایجاب وقبول ہو سکتا ہے یعنی ایجاب کے بعد قبول کی تھوڑی تاخیر اس کی صحت میں مانع نہیں ہے، البتہ امام شافعی اتحاد مجلس کے ساتھ ایجاب وقبول کے بعد فوراً قبول کرنے کے قائل ہیں اور اس میں تاخیر صحیح نہیں ہے (اسلامی فقہ ۲؍۲۸)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ شرعاً خرید وفروخت درست ہے، اگر اس میں کوئی شی مفضی إلی النزاع بین العاقدین نہ ہو اور

عاقدین کے مابین ثمن ومبیع کے حوالہ کرنے میں کوئی شی مانع نہ ہو، نیز یہ حوالگی عاقدین خود کرتے ہوں، یا کسی وکیل کے ذریعہ کراتے ہوں۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو اگر دو شرعی گواہ دیکھ رہے ہوں اور اس تحریر کو سمجھ بھی رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول شرعاً معتبر ہوگا اور ان کی شہادت انعقادِ نکاح کے لئے شرعاً کافی ہوگی بشرطیکہ وہ عاقدین کو پہچانتے ہوں۔

۴- صورت مسئولہ میں دوسرا شخص اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور اس کے لئے ایسا معاملہ کرنا درست ہوگا، اور وہ اس کی تفصیل سے ہر ممکن فائدہ حاصل کر سکتا ہے اگر یہ صورت عاقدین کے لئے نقصان دہ نہ ہو اور اس کے ذریعہ عاقدین کے باہمی معاملہ کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ ہو۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت شرعاً درست ہے اور اس کی صورت شاہد کی حیثیت میں فرض کی جاسکتی ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے اگر آواز جانی پہچانی ہو اور اس میں کسی قسم کا مغالطہ نہ ہو اور عاقدین کے مابین ثمن ومبیع کی حوالگی میں قدرت ہو۔

۷- ٹیلیفون کے ذریعہ ایجاب وقبول صحیح نہیں ہے، اگر کوئی شخص کسی کو ٹیلی فون پر اپنا وکیل بنادے کہ فلاں سے میرا نکاح کردیجئے یا باپ کہے کہ میرے لڑکے یا فلاں لڑکی کا نکاح آپ کردیجئے، اب یہ وکیل کی حیثیت سے دو گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول کرادیں تو نکاح صحیح ہوجائے گا بشرطیکہ گواہ لڑکے یا لڑکی سے واقف ہوں (اسلامی فقہ ۲ر۳۰)۔

***

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا عطاء اللہ قاسمی
امداد العلوم کوپا گنج، مئو

۱- خرید و فروخت کا معاملہ طے کرنے کے لئے دو شخصوں کا اکٹھا ہونا مجلس بیع ہے، اس مجلس کے دو بنیادی عناصر ہیں: (۱) دونوں شخص ایک جگہ ہوں، (۲) آپسی تبادلہ پر آمادگی ہو، ان دو بنیادی عناصر کا اعتبار اتحاد مجلس ہے، اور کسی ایک عنصر کا فقدان اختلاف مجلس ہے۔

۲- انعقاد بیع کے لئے اتحاد مجلس شرط ہے، اگر عاقدین دور دور ہوں لیکن ایک دوسرے کو دیکھ کر اچھی طرح پہچان کر ایجاب وقبول کریں تو انعقاد بیع کی شرط ثابت ہوجائے گی۔ **"اتحاد المجلس یکون باتحاد المکان وعدم الإعراض فإذا تبدل المکان أو وجد الإعراض قولا أو فعلا تفرق المجلس"۔**

انٹرنیٹ پر ایک دوسرے کا تعارف (دیکھنا اور پہچاننا) نہیں ہوتا صرف ایک دوسرے کی اپنی تحریریں سامنے ہوتی ہیں اور کوئی بھی شخص کسی کی طرف سے تحریر انٹرنیٹ میں ڈال سکتا ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ ایک دوسرے کو دیکھ کر پہچان کر ایجاب وقبول ممکن نہیں، اس لئے انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد نہیں ہوگا۔

۳- اسی طرح انٹرنیٹ پر نکاح کا ایجاب وقبول، نکاح کی شہادت بھی منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں دو گواہوں کے سامنے ہو اور دونوں گواہ نکاح کے ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، اور انٹرنیٹ کے ذریعہ یہ شرط پوری ہونا ممکن نہیں ہے۔

"وشرط حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما معاً فاهمين أنه نكاح" (درمختار ۲/۲۹۵،۲۹۶)۔

۴- دو افراد کے درمیان ہوئے معاملات کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرنا چاہتا ہے تو ان دونوں کی اجازت سے جائز ہے، بغیر اجازت جائز نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ میں ایک دوسرے کو دیکھ کر پہچان کر بات چیت ہوتی ہے، اس لئے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ لین دین کا معاملہ جائز ہوگا۔

۶- فون پر ایک دوسرے کو دیکھنا ممکن نہیں ہے لیکن ایک دوسرے کا مکمل تعارف ہوتا ہے، اس لئے فون پر لین دین کا معاملہ جائز ہے۔

۷- انعقاد نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے ہو اور گواہ نکاح کے ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، اور فون پر نکاح میں یہ شرط مفقود ہو جاتی ہے اس لئے نکاح جائز نہیں ہوگا۔

ہاں فون یا خط کے ذریعہ نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے اور وہ وکیل لڑکے یا لڑکی کی طرف سے ایجاب وقبول کرے گا۔

"يصح التوكيل بالنكاح وإن لم يحضر الشهود وكذا في التتارخانية"۔

❋❋❋

جدید فضلاء کے مقالات

شرعی معاملات اور بعض نئے مسائل

مولانا محمد عمر عابدین قاسمی
المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

شریعت نے ایسے تمام عقود و معاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض پایا جاتا ہو، کی درستگی کو عاقدین کی رضامندی پر موقوف رکھا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (سورۂ نساء: ۲۹) (آپسی رضامندی کے اظہار کو فقہاء کے عرف میں "ایجاب وقبول" کہتے ہیں، چاہے قول سے ہو یا فعل سے: "وذلک قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل أما القول فهو المسمى بالإيجاب والقبول" (بدائع الصنائع ۳؍۳۱۸)، نیز فقہاء نے ایسے معاملات میں ایجاب وقبول کو رکن کا درجہ دیا ہے۔

پس عاقدین میں سے کسی ایک فریق کا پیشکش کرنا "ایجاب" ہے، اور دوسرے فریق کا اس پیشکش کو مان لینا "قبول" ہے، ایجاب وقبول میں ضروری ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوں، اتصال کی دو صورتیں ہیں: (۱) اتصال حقیقی: یعنی ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کردیا جائے، (۲) اتصال حکمی: یعنی کہ وہ مجلس جس میں ایجاب کیا گیا ہو اس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرا فریق قبول کرلے، اس صورت میں ایجاب وقبول کو حکماً متصل سمجھا جاتا ہے، نکاح اور بیع وغیرہ میں اتصال کس حد تک ضروری ہے؟ اس کے لئے فقہاء نے ایک شرط "مقام عقد" سے متعلق رکھی ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (بدائع الصنائع ۳؍۳۲۲، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲؍۶)۔

مجلس کی تعریف:

"مجلس" کے لغوی معنی بیٹھنے کی جگہ کے ہیں: "والمجلس هو موضع جلوس" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱؍۲۰۲) اصطلاح میں مجلس عقد کسے کہتے ہیں؟ اس کے بارے میں ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری لکھتے ہیں: مجلس عقد سے مراد وہ حالت یا

مقام ہے، جس میں عاقدین عقد سے متعلق گفتگو میں مشغول ہوں، اس کی ابتداء ایجاب کے وقت سے ہوتی ہے، اور عقد سے متعلق متعاقدین کی گفتگو باقی رہنے تک موجود رہتی ہے، "أن مجلس العقد هو المكان الذي يوجد فيه المتعاقدان، ويبدأ من وقت صدور الإيجاب ويبقى مادام المتعاقدان منصرفين إلى التعاقد" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۱/ ۲، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۰۶)۔

مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے؟

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ "اتحاد مجلس" سے مقصود اتحاد مکان ہے یا اقتران واتصال (یعنی زمانہ عقد کا متحد ہونا)؟ تو اس سلسلہ میں قدیم کتب فقہ میں جو جزئیات ملتی ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ "اتحاد مجلس" سے اصل مقصود "اتحاد زمان" ہے، اس سلسلہ کی عبارتیں ملاحظہ ہوں:

۱- علامہ ابن نجیم مصری کے ہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا شخص کھڑا ہوگیا یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، تو ایجاب ختم ہو جائے گا، اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ باہم مربوط ہونے کی جو شرط ہے اس سے مراد اتحاد زمانہ ہے۔

"فلو أوجب أحدهما، فقام الآخر، أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان" (البحر الرائق ۳/ ۸۳)۔

معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس سے دراصل اتحاد زمانہ ہی مراد ہے۔

۲- دوسرا جزئیہ یہ بھی ملتا ہے کہ ایجاب کے بعد کوئی شخص ایک یا دو قدم چلنے کے بعد قبول کرے تو یہ بیع درست ہوگی، علامہ ابن ہمام نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یقیناً جب اس نے قبول کیا تو مجلس بدل چکی ہوگی۔

"إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز ولا شک أنهما إذا كانا يمشيان مشيا متصلا لايقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (فتح القدیر ۵/ ۴۶۱، خلاصۃ الفتاوی ۳/ ۱۵، ہندیہ ۳/ ۷، البحر الرائق ۵/ ۲۷۲)۔

گویا اختلاف مکان کے باوجود اس کو ایک ہی مجلس شمار کیا گیا۔

۳- اس سلسلہ میں تیسرا جزئیہ یہ ملتا ہے کہ اگر بائع گھر میں اور مشتری گھر کی چھت پر ہو اور دونوں خرید وفروخت کریں تو اس شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی کہ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں اور دوری کی وجہ سے گفتگو مشتبہ نہ ہو۔

"رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منک بكذا فقال اشتريت صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد" (البحر الرائق ۵/ ۲۵۶)۔

یہاں اختلاف مقام کے باوجود مجلس ایک مانی گئی، معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس سے مراد اتحاد زمانہ ہی ہے۔

۴۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ عاقدین کے درمیان اگر اتنی بڑی نہر ہو کہ اس میں کشتی چلتی ہو تو علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں کہ عاقدین کے درمیان اتنا بعد (دوری) ہو کہ دونوں کی گفتگو مشتبہ نہ ہو سکے تو بیع جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔

"وإن كان نهرا عظيما تجرى فيه السفن قال رضي الله عنه: وقد تقرر رأيي ...... في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا" (البحرالرائق ۵/۲۵۶)۔

۵–اسی طرح اگر عاقدین کے درمیان ایسا حجاب ہو جو بات کو سننے اور سمجھنے میں مانع نہ ہو تو بیع جائز ہوگی۔

"فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحرالرائق ۵/۲۵۶)۔

۶–فقہاء نے لکھا ہے کہ عاقدین کے درمیان اگر نہر ہو تب بھی بیع درست ہو جائے گی۔

"ولو تعاقد البيع وبينهما النهر ...... يصح البيع" (البحرالرائق ۵/۲۵۶)۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے تو بڑی وضاحت سے لکھا ہے: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان آخر، إذ وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۰۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد ایجاب وقبول کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا ہے، خواہ مکان مختلف ہی کیوں نہ ہو۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات:

انٹرنیٹ (Internet) پر خرید وفروخت کی جو مروجہ صورت ہے، جس کو آن لائن بزنس (On Line Business) کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ معاملات کے وقت دونوں فریق Line پر موجود ہوتے ہیں، اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، کیونکہ ایجاب وقبول ایک ہی زمانہ میں ایک دوسرے سے مربوط ہے، جس کی وجہ سے اتحاد مجلس پایا جاتا ہے، لہذا انٹرنیٹ پر خرید وفروخت درست ہوگی۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

نکاح کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے جہاں اتحاد مجلس کو ضروری قرار دیا ہے وہیں دو گواہوں کی موجودگی کو بھی

ضروری سمجھا ہے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: "ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين" (ہدایہ ۲/۲۸۶، مجمع الانہر ۱/۳۲۰)، اور یہ شاہدین کی شرط محض قیاس واجتہاد پر مبنی نہیں بلکہ نص صریح سے ثابت ہے اور فی الجملہ اس پر اجماع ہے، لہٰذا انٹرنیٹ پر نکاح کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کو دو گواہ اسکرین (Screen) پر ایجاب وقبول کے وقت پڑھ رہے ہوں، یہ بات شہادت کے تحقق کے لئے کافی ہوجائے گی، جیسا کہ رسالہ وخطوط وغیرہ کی صورت میں نکاح جائز ہوجاتا ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ولو أرسل إليها رسولا، وكتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لأن الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب، فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى" (بدائع الصنائع ۲/۴۸۹۰)۔

عاقدین کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل سے تیسرے شخص کا فائدہ اٹھانا:

انٹرنیٹ پر جو معاملات خرید وفروخت ہوتے ہیں، عام طور پر یہ طریقہ مروج ہے کہ عاقدین کے معاملات کی تفصیلات کوئی تیسرا شخص ان کی رضامندی کے بغیر نہیں حاصل کرسکتا، چنانچہ اب اگر کوئی تیسرا شخص عاقدین کی رضامندی سے یہ فائدہ اٹھارہا ہے تو اس کے لئے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اگر تیسرا شخص عاقدین کی رضامندی کے بغیر فائدہ اٹھارہا ہو مثلاً کوڈ ورڈ (Code Word) چوری کرلے تو یہ جائز نہیں، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں کسی کے گھر میں جھانکنے سے منع فرمایا گیا ہے۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنسنگ (Vedio Conferencing) کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ جائز ہے، بشرطیکہ اتحاد زمان پایا جائے، کیونکہ اس صورت میں عاقدین ایک دوسرے سے بیک وقت نہ صرف بات کرسکتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کو دیکھ بھی سکتے ہیں، اس طرح اتحاد زمان کی شرط زیادہ بہتر طور پر پائی جارہی ہے، چنانچہ علماء نے غائبین کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اور اتحاد مجلس سے مراد اتحاد زمان لیا ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو المراسلة وإنما المراد باتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۵۸)۔

فون پرخرید وفروخت:

فون پرخرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ اس کا مدار بھی اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس پر ہے، پہلے یہ بحث ہو چکی ہے کہ عقود ومعاملات میں فقہاء نے جو اتحاد مجلس کی شرط لگائی ہے اس سے مراد اتحاد مکان نہیں بلکہ اتحاد زمان ہے، اور عاقدین کے کلام کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا مقصود ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں چونکہ اتحاد زمان پایا جارہا ہے لہذا فون پرخرید وفروخت جائز ہوگی، چنانچہ ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری رقمطراز ہیں:

"أما التعاقد بالتليفون أو بأى طريق مماثل فيعتبر تعاقدا بين حاضرين من حيث المكان، فتراعى أحكام نو ع في مناسبته ونصت المادة (۸۸) من القانون المدني العراقي في هذا الصدد على ما يأتي "يعتبر التعاقد بالتليفون أو بأية طريقة مماثلة كأنه تم بين حاضرين في ما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بمكان" (الهامش علی مصادر الحق ۲/۲۷)۔

ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح:

شریعت میں نکاح منعقد ہونے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں:

۱-ایجاب وقبول کا ایک ہی مجلس میں ہونا۔"وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (بدائع الصنائع ۲/۲۹۰)۔

۲-دو گواہوں کی موجودگی۔"لا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين" (ہدایہ ۲/۲۸۶)۔

ٹیلیفون پر نکاح کی دو صورت ممکن ہے:

۱-نکاح کے لئے ایسا فون استعمال کیا جائے کہ عاقدین کے علاوہ دو گواہ بھی اسی وقت ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، مثلاً ایک ہی فون میں چند ریسیور (Receiver) لگا ہو، یا ہینڈ فری (Hand Free) فون استعمال کیا جائے، تو اب اس صورت میں چونکہ عاقدین کے ایجاب وقبول کو دوسرے لوگ یعنی گواہان وغیرہ بھی سن سکتے ہوں لہذا ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، اور دوسرے حضرات کا ایجاب وقبول کو سننا شہادت نکاح کے لئے کافی ہو جائے گا، جہاں تک اتحاد مجلس کے مفقود ہونے کی بات ہے تو جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا گیا کہ اس کا مقصد اقتران زمان ہے، یعنی ایجاب وقبول میں زماناً اقتران ہو اور چونکہ نکاح کی اس صورت میں اقتران زمان پایا جارہا ہے، اسلئے نکاح کے منعقد ہونے میں کچھ مانع نہیں۔

۲- نکاح کے لئے ایسا فون استعمال کیا جائے کہ ایجاب وقبول کو عاقدین کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نہ سن سکے تو اس صورت میں چونکہ گواہان کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ عاقدین کے ایجاب وقبول کو سن سکیں یا پڑھیں، لہذا یہ صورت جائز نہ ہوگی، البتہ اس میں نکاح کے جواز کی ایک دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایجاب کرنے والا (زوج یا زوجہ) دوسرے فریق کو اپنا وکیل بنا دے اور دوسرا فریق ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں جو ایجاب کرنے والے سے واقف ہوں وکیل کی حیثیت سے نکاح کرلے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ثم النكاح كما ينعقد بهذه الألفاظ بطريق الأصالة ينعقد بها بطريق النيابة بالوكالة والراسلة لأن تصرف الوكيل كتصرف المؤكل وكلام الرسول كلام المرسل" (بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۸)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا شوکت صبا قاسمی
جامعہ عائشہ نسواں، حیدر آباد

بیع وشراء انسانی زندگی کا ایک لازمی جزء ہے، بغیر خرید وفروخت کے اس دنیا میں زندگی گذارنا مشکل ہے، اس لئے کہ بیع وشراء کے مختلف اقسام کا حکم حدیث شریف میں قدرے تفصیل سے ملتا ہے، فقہاء کرام نے بھی اس کے جواز اور عدم جواز کا حکم مفصل بیان کیا ہے اور اس کے انعقاد کے لئے کچھ قواعد وضوابط متعین کئے ہیں، جن کی رعایت کرنا لازم وضروری ہے، ان ہی میں سے ایک ایجاب وقبول ہے یعنی ایک آدمی کسی چیز کی خرید وفروخت کی پیشکش کرے اور دوسرا اس کو قبول کرے، اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ قبول عقد مجلس ہی میں ہو، ایسا نہ ہو کہ قبول کرنے والا مجلس سے اٹھ کر چلا جائے یا دوسرے کاموں میں مشغول ہو جائے پھر کچھ دیر بعد اپنی رضامندی کا اظہار کرے تو عقد کا انعقاد نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں موجب کو کافی حرج وپریشانی ہے، اس لئے فقہاء نے موجب سے حرج وتنگی کو دفع کرنے کے لئے اتحاد مجلس کی شرط لگائی، اور یہ چیز ان کے زمانہ میں مکان واحد ہی میں ایجاب وقبول کرنے سے حاصل ہو سکتی تھی، اس لئے مکان واحد کی شرط لگائی گئی، ورنہ فقہاء کرام کی عبارتوں سے ایجاب وقبول میں اقتران واتصال کا اصل مقصود ہونا واضح ہے۔

"وفي الجوهرة: الانعقاد عبارة عن انضمام كلام أحد المتعاقدين إلى الآخر (الجوہرۃ النیرہ ۱/۲۲۵) وفي فتح القدير وفي الخلاصة عن النوازل إذا أجاب بعد ما مشى خطوة وخطوتين جاز، ولاشك أنهما إذا كانا يمشيان مشيا متصلا لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة، وقيل يجوز في الماشيين أيضا ما لم يتفرقا بذاتيهما" (فتح القدیر ۵/۴٦۱)۔

وفي البحر: ولو تعاقدا البيع وبينهما النهر المزد حصائي يصح البيع، قلت وإن كان نهرا عظيما تجري فيه السفن قال رضي الله عنه وقد تقرر رأيي، وفي أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع (البحر الرائق ۵/۲۷۲)۔

وفي المجموع: فلو لم يتفرقا، ولكن جعل بينهما حائل من ستر أو نحوه أو شق بينهما نهر، لم يحصل التفرق بلا خلاف، وإن بنى بينهما جدار فوجهان: أصحهما لا يحصل التفرق كما لو جعل بينهما ستر، ولأنهما لم يتفرقا وفيه أيضا لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا صح البيع بلا خلاف (المجموع شرح المہذب ۹/۱۷۱، المغنی ۴/۸)۔

ان عبارتوں سے واضح ہے کہ ایجاب وقبول میں اصل مقصود اقتران واتصال ہے، لیکن فقہاء کے زمانہ میں یہ مقارنت مکان واحد ہی میں ایجاب وقبول کرنے سے حاصل ہوسکتی تھی، اس لئے فقہاء کرام نے مکان واحد کی شرط لگائی، لیکن اس دور میں جب کہ مواصلات اورابلاغ کے ذرائع نے ایسی ترقی کی ہے کہ جن کے ذریعہ لاکھوں اور ہزاروں میل کے فاصلہ پر بآسانی معاملات طے پاسکتے ہیں، لہذا اتحاد مجلس جو کہ ہر عقد میں مطلوب ہے، اس سے مراد متعاقدین کا مکان واحد میں ہونا مراد نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کبھی ان دونوں کا مکان مختلف ہوسکتا ہے، جبکہ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ اتصال پایا جائے، مثلاً جب خط وکتابت کے ذریعہ بیع وشراء کی جائے، اس لئے اتحاد مجلس سے مراد زمانہ کا اتحاد یا اس وقت کا اتحاد ہوگا جس میں متعاقدین عقد میں مشغول ہوں، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ مجلس عقد وہ حال ہے جس میں عاقدین ایک دوسرے سے عقد کے سلسلہ میں گفتگو کررہے ہوں۔

لہذا فون اور وائرلیس پر اگر خرید وفروخت کی بات ہورہی ہو تو مجلس عقد وہ زمانہ اتصال ہے جس میں وہ لوگ عقد کے متعلق گفتگو کررہے ہوں، اگر دونوں اس درمیان دوسری باتوں میں مشغول ہوجائیں تو عقد کی مجلس ختم ہوجائے گی۔

اگر فیکس یا انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت ہورہا ہو یا فیکس یا انٹرنیٹ پر بیع وشراء کے پیغام وصول ہونے کی مجلس مجلس عقد ہوگی، لہذا جب ان چیزوں پر ایجاب وقبول کا پیغام ملے اور اسی مجلس میں اس کا جواب دے دے تو عقد منعقد ہوجائے گی، پیغام پہنچنے کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرے جسے عقد سے اعراض پر محمول کیا جائے، لیکن اتحاد مجلس (فی مکان واحد) کے علاوہ ایجاب وقبول کے بقیہ تمام شرائط کا ان جدید ذرائع ابلاغ سے انعقاد بیع وشراء کے لئے پایا جانا لازم وضروری ہے۔

ان چند تمہیدی باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اصل سوال کا جواب پیش ہے:

۱- اتحاد مجلس سے مراد ایجاب وقبول کی مجلس کا متحد ہونا ہے، یعنی وہ وقت اور زمانہ جس میں ایجاب وقبول ہورہا ہو، اگرچہ عاقدین الگ الگ ہوں۔

"اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين، وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد المجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا لأطرافه تيسيرا على العاقدين" (البحر الرائق ۴/۸۳، الموسوعۃ الفقہیہ)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ بیع وشراء منعقد ہوجائے گی، جیسا کہ مراسلت کے ذریعہ بیع کا انعقاد ہوجاتا ہے، بلکہ مراسلت کے مقابل انٹرنیٹ سے بیع کرنے میں زیادہ آسانی اور شکوک وشبہات سے حفاظت ہے۔

۳- عام طور سے فقہاء شاہدین کا ایجاب وقبول کو سننا نکاح کی صحت کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔

"لا يصح النكاح مالم يسمع كل واحد من العاقدين كلام صاحبه ويسمع الشاهدان كلامهما معا" (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ار ۳۳۲، المجموع شرح المہذب ۲۱۷ر ۲۶۰، المغنی ۷ر ۳۴۱)۔

لہذا محض تحریری ایجاب وقبول کا گواہوں کو دیکھ لینا کافی نہیں ہوگا، البتہ جواز کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ جب عاقدین میں سے کسی کو نکاح کا پیغام پہنچے تو وہ دو گواہوں کے سامنے اس پیغام کو سنا کر ان کے سامنے قبول کا اظہار کرے پھر اس کا جواب دے دے جیسا کہ کتابت بالنکاح کی صورت میں ہوتا ہے۔

۴- انٹرنیٹ پر جب دو افراد کے درمیان خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہوجائے تو اس معاملے کی تفصیل کوئی تیسرا شخص لے کر تجارت میں فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت اور دوسرے معاملات کرنا درست ہے بلکہ دوسرے ذرائع ابلاغ کی بہ نسبت اس سے معاملہ کرنا زیادہ آسان اور ہر قسم کے شکوک وشبہات سے بالاتر ہے، نیز اس کے ذریعہ بیع وشراء کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ دو آدمی بالمشافہ بیع کر رہے ہوں۔

۶- بیع وشراء جس طرح زبان کے ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح بوقت ضرورت مراسلت اور خط وکتابت کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں: "يكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلانا بكذا وكتب إليه البائع فقد بعت فهذا بيع" (ردالمحتار ۷ر ۲۶)۔

اور جس طرح تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے، اسی طرح ٹیلیفون کا بھی حکم ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں قریبی یکسانیت ومماثلت پائی جاتی ہے، لہذا ٹیلیفون کے ذریعہ ملک اور بیرون ملک ایک شہر سے دوسرے شہر جو خرید وفروخت کی جاتی ہے جائز ودرست ہے۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول کرتے وقت عاقدین تو متحد المجلس تصور کئے جائیں گے لیکن شاہدین متحد المجلس نہیں ہوں گے، اور نکاح کی صحت کے لئے شاہدین کا حاضر ہونا اور ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے۔

"وفي الدر المختار: وشرط حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما معا" (الدرمع الرد ۴ر ۷۴، المجموع ۱۷ر ۳۶۰، المغنی ۷ر ۳۴۱)۔

لہذا ٹیلیفون پر نکاح درست نہیں ہوگا، البتہ ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے، اور اس کی دو صورت ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ فون کے ذریعہ طرفین میں سے کوئی ایک فریق کسی کو نکاح کے لئے وکیل بنادے، اور وہ دو گواہوں کی موجودگی میں بہ حیثیت وکیل ایجاب وقبول کا فریضہ انجام دے، البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ موکل سے گواہان واقف اور متعارف ہوں، اگر واقف نہ ہوتو وکیل پر لازم ہے کہ موکل کے باپ اور دادا کے ساتھ اس کا نام ذکر کرے۔

"امرأة وكلت رجلا بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا إني قد تزوجت فلانة من نفسي وان لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكرها اسمها واسم أبيها وجدهما وإن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه أراد به تلك المرأة يجوز" (خلاصۃ الفتاوی ۲/۱۵)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ طرفین ایک دوسرے کو وکیل بنانے کے بجائے ایک فریق کسی کو بھی نکاح کا وکیل بنادے اور وہ دوسرے فریق کے سامنے بہ حیثیت وکیل ایجاب کرے اور دوسرا فریق قبول کرے تو بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ خرید وفروخت اور نکاح

مولانا محمد نافع عارفی
المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان کے صحیح ہونے کے لئے رضامندی ضروری ہے، اس لئے فقہاء کرام نے ایجاب وقبول کو رکن کی حیثیت دی ہے، ایجاب معاملہ کی پیش کش کو کہتے ہیں اور قبول اس پیش کش کے قبول کرنے کو، اور ظاہر ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان اگر اتصال کو ضروری اور لازم نہ قرار دیا جائے تو یہ عاقدین میں سے ہر ایک کو حرج میں مبتلا کرنے کے مرادف ہوگا، اس لئے فقہاء امت نے اتصال کو عقد کے درست ہونے کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ اتصال دو طرح کا ہوتا ہے: (۱) اتصال حقیقی، اتصال حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کیا جائے، (۲) اتصال حکمی، اتصال حکمی کا مطلب یہ ہے کہ جس مجلس میں ایجاب ہو اسی مجلس میں قبول بھی ہو، گرچہ کچھ تاخیر سے ہی اس کا صدور ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام نے نکاح، بیع وغیرہ جیسے عقود کے لئے ایک شرط ''مکان عقد'' سے متعلق رکھی ہے کہ ایجاب وقبول کے درست ہونے کے لئے ''اتحاد مجلس'' ضروری ہے، مذاہب اربعہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہ شرط اس لئے لگائی کہ اس زمانہ میں اتحاد مجلس کے بغیر ایجاب وقبول میں اتصال کا پایا جانا متصور ہی نہیں تھا، لیکن فی زمانہ معاملہ ایسا نہیں ہے، ذرائع ابلاغ نے اتنی ترقی کی ہے کہ پوری دنیا سمٹ کر رہ گئی ہے، اس کے باوجود انٹرنیٹ، فون وغیرہ سے بیع کی صورت میں مکانی دوری باقی ہی رہتی ہے، البتہ اتصال زمانہ ضرور پایا جاتا ہے تو کیا عصر حاضر میں بھی ''اتحاد مجلس'' کی وہی اہمیت باقی رہے گی جو پہلے تھی؟

مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے:

مجلس سے مراد وہ زمانہ ہے جس میں عاقدین کے معاملات طے پاتے ہیں، اور مجلس کے اختلاف واتحاد سے مراد

وہ زمانہ کا بدلنا ہے جس میں عقود ومعاملات وجود میں آرہے ہیں، کیونکہ "اتحادِ مجلس" زمانہ کے اتصال واقتران ہی کا نام ہے، مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: "قال في البحر فلو اختلف المجلس لم ينعقد، فلو أوجب أحدهما فقال الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان" (ردالمحتار ۴/۲۹)۔

اسی ضمن میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم فرماتے ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال .... وانما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، فمجلس العقد، هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد وعن هذا قال الفقهاء: "إن المجلس يجمع المتفرقات" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۰۸)۔

فقہاء امت کی ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ "اتحادِ مجلس" سے مراد اتصال زمان ووقت ہی ہے نہ کہ "اتحاد مکان" یعنی عاقدین کا ایک جگہ پر ہونا، اور کسی بھی عقد کے درست ہونے کے لئے "اتحاد مکان" کی کوئی خاص اہمیت نہیں، چنانچہ علامہ ابن ہمام خلاصۃ الفتاوی سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وفي الخلاصة عن النوازل إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز" (فتح القدیر ۵/۴۶۱)۔

پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں: "ولا شك أنهما إذا كانا يمشيان مشيا متصلا لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (حوالہ سابق)۔

بلاشبہ چلتے ہوئے عقد کرنے کی صورت میں قبول دوسرے مکان ہی میں پایا جائے گا، اور اس کے باوجود عقد کا درست ہوجانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ "اتحادِ مجلس" سے مراد "اتحاد زمان" ہے، نہ کہ "اتحاد مکان"، چنانچہ صاحب ہدایہ نے اسی کو اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے: "لأن المجلس جامع للمتفرقات" (ہدایہ ۳/۹)۔

الغرض مجلس کے اتحاد سے مراد اس زمانہ کا ایک ہونا ہے جس میں فریقین عقد بیع وغیرہ میں مشغول ہوں، اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے مراد اس زمانہ کا اتصال واقتران اور اختلاف ہے جس زمانہ میں عقود ومعاملات طے پاتے ہیں۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت:

خرید وفروخت بھی ایک عقد ہے اور اس میں "اتحادِ مجلس" کی اہمیت وحیثیت تسلیم شدہ ہے، اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ اتحادِ مجلس سے مراد زمانۂ عقد کا ایک ہونا ہے، متعاقدین کا ایک مقام میں ہونا ضروری نہیں، پھر انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید

وفروخت کا معاملہ تحریری شکل میں ہوتا ہے، اور فقہاء کرام نے خط وکتابت کے ذریعہ ہونے والی بیع وشراء کے لئے اتحاد مکان کی شرط بھی نہیں رکھی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/۳۲۵)۔

اس لئے باوجودیکہ بائع ومشتری ہزاروں کیلومیٹر کے فاصلے سے بذریعہ انٹرنیٹ خرید وفروخت کررہے ہوں، شرعاً بیع منعقد ہوجائے گی، بشرطیکہ دوسرا آدمی پیغام پاتے ہی جواب دے "والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال، حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة" (ہدایہ ۳/۹)۔

اسی بارے میں ڈاکٹر زحیلی لکھتے ہیں: "وكذلك الحال إذا صدر الإيجاب من شخص إلى آخر بطريق التيليفون أو بأي طريق مماثل" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۳۲۱)۔

علامہ ابن عابدین شامی بھی خط کے ذریعہ انعقاد بیع کے جواز کو بتاتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"وينعقد البيع وسائر التصرفات بالكتابة" (ردالمحتار ۷/۲۶)۔

فقہاء مالکیہ کے یہاں بھی خط وکتابت کے ذریعہ بیع منعقد ہوجاتی ہے (دیکھئے: الشرح الصغیر ۳/۱۲، ۱۳، ۱۴)۔

غرض کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ ہونے والی خرید وفروخت شرعاً درست اور جائز ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول ہو اور متعاقدین میں سے ہر ایک کے پاس دو گواہ موجود ہوں اور گواہان اس تحریر کو پڑھ لیں تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور اس ایجاب وقبول کو شرعی طور پر معتبر مانا جائے گا، فقہ حنفی میں اس کی مثال یہ ملتی ہے کہ اگر کسی نے کسی لڑکی کو خط لکھا یا اس کے پاس کوئی قاصد لڑکے کی جانب سے نکاح کا پیغام لے کر پہنچا اور اس لڑکی نے خط ملتے ہی دو گواہ کے سامنے اگر اپنی رضامندی کا اظہار کردے تو نکاح منعقد ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی طرح یہاں بھی اس ایجاب وقبول کا اعتبار کرتے ہوئے نکاح کو شرعاً منعقد سمجھا جانا چاہئے، کیونکہ یہاں "اتحاد مجلس" جو انعقاد نکاح کی شرط ہے معناً پائی جارہی ہے۔

"ولو أرسل إليها رسولا و كتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى، لأن كلام الرسول كلام المرسل، لأنه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب قول المرسل وكلام الكاتب معنىً" (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۳۹، تاتارخانیہ ۳/۷۵، فتح القدیر ۳/۱۰۹، ہندیہ ۱/۲۶۹)۔

اس کے علاوہ علامہ شامی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وينعقد النكاح بالكتابة كما ينعقد بالخطاب" (رد المحتار ۳/ ۷۳)۔

الغرض انٹرنیٹ کے ذریعہ ہونے والے ایجاب وقبول کا احناف کے نقطۂ نظر کے اعتبار سے شرعاً اعتبار ہوگا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریری شکل میں ہونے والے ایجاب وقبول کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوگا (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۳۶، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۰)۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ ہونے والی بیع وشراء چونکہ دو غائب آدمیوں کی بیع ہے، اور فقہاء کرام ایسی صورت میں جبکہ عاقدین ایک جگہ نہ ہوں، بلکہ دو الگ الگ مقامات پر ہوں، "اتحاد مجلس" کی شرط نہیں لگاتے ہیں، مزید برآں ویڈیو کانفرنس میں عاقدین ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں، بات چیت کر سکتے ہیں، تو یہاں حقیقی طور پر نہ سہی لیکن حسی طور پر اتحاد مکان بھی پایا جارہا ہے، اس لئے ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ ہونے والی بیع وشراء درست ہوگی۔

"واتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين، لأن شروط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا لأطرافه تيسيرا على العاقدين" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۳۹)۔

نیز صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: "لأن المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة" (ہدایہ ۳/ ۱۹)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی یہ عبارت اس سلسلہ میں بالکل واضح ہے، چنانچہ آپ لکھتے ہیں: "ومجلس العقد: والحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، وبعبارة أخرى: اتحاد الكلام في موضع التعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۹۶)۔

الغرض ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ ہونے والی تمام بیع وشراء شرعی طور پر درست اور جائز ہے، کیونکہ اس میں عاقدین کے کلام میں اقتران واتصال من حیث الزمان پایا جارہا ہے اور صحت بیع کے لئے یہ کافی ہے۔

فون پر خرید وفروخت کا حکم:

فون پر خرید وفروخت کے جواز اور عدم جواز کا انحصار بھی اس پر ہے کہ "اتحاد مجلس" کی شرعاً کیا اہمیت ہے اور اس

سے کیا مراد ہے؟ اوراوپر کے سطور میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ "اتحادمجلس" سے مراد اقتران زمان ہے نہ کہ اتحاد مکان، اس لئے فون پر ہونے والی بیع وشراء شریعت کی نظر میں جائز ہوگی۔

"يعتبر التعاقد بالتيليفون أو بأي طريق مماثل، كأنه قال ثم بين حاضرين فيما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بالمكان" (المادہ:١٨٥،ہامش مصادرالحق ٢/ ٢٧)۔

فون پر نکاح:

ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح کے دوطریقے ہو سکتے ہیں: ایک تو فون ایسا ہو کہ مجلس کے تمام آدمی سن سکتے ہوں یعنی (Handfree) فون ہو، ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کو گواہان سنیں اور یہ پایا جارہا ہے۔ "لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (ردالمحتار ۴/ ۷۳)۔

اسی طرح "اتحادمجلس" بھی ضروری ہے اور "اتحادمجلس" من حیث الزمان پائی جارہی ہے، اور یہ ثابت ہو چکی ہے کہ "اتحادمجلس" سے مراد اتحاد من حیث الزمان ہی ہے، دوسری شکل یہ ہے کہ فون (Handfree) نہ ہو، ظاہر ہے ایسی صورت میں عاقدین کے کلام کو گواہان نہ سن سکیں گے، اور گواہوں کا ایجاب وقبول کو سننا صحت عقد کے لئے ضروری اور لازم ہے، اس لئے اس صورت میں نکاح درست نہیں ہوگا، البتہ اگر توکیلا یعنی لڑکی بذریعہ ٹیلیفون لڑکا سے کہے تم مجھ سے اپنی شادی کر دو، اور لڑکا دو گواہوں کو بلا کر کہے تم اس پر گواہ رہو کہ میں نے فلاں سے اپنی شادی کر دی، تو ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، چنانچہ خلاصۃ الفتاوی میں ہے:

"امرأة وكلت رجلاً بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهد الي تزوجت فلانة من نفسي وإن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم أبيها وجدها وإن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه أراد به تلك المرأة يجوز" (خلاصۃ الفتاوی ۲/ ۱۵)۔

لیکن یہ تب صحیح جب کہ گواہان لڑکی سے واقف ہوں یا تعارف کرانے سے جان لیں کہ فلاں لڑکی ہے۔

◇◇◇

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا مجتبیٰ حسن مدھوبنی
المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

فقہاء کرام نے "عقد" کی نہ تو فنی ذاتہ تقسیم کی ہے اور نہ ہی اس کے بیان میں کسی خاص ترتیب کا لحاظ کیا ہے، بلکہ بغیر کسی "متعین فکر" کے اسے یکے بعد دیگرے ذکر فرمادیا ہے۔

جب ہم فقہ کی قدیم کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تو ہمیں مندرجہ ذیل قسمیں ملتی ہیں: ۱-اجارہ، ۲-استصناع، ۳-بیع، ۴-حوالہ، ۵-کفالہ، ۶-وکالہ، ۷-صلح، ۸-شرکہ، ۹-مضاربہ، ۱۰-ہبہ، ۱۱-رہن، ۱۲-مزارعہ، ۱۳-معاملہ (مساقاۃ)، ۱۴-ودیعت، ۱۵-عاریہ، ۱۶-قسمۃ، ۱۷-وصایا، ۱۸-قرض، ۱۹-زواج وغیرہ۔

کیا ان عقود کے علاوہ بھی شریعت میں دوسرے عقود کی گنجائش ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ان عقود کے علاوہ دوسرے عقد کی گنجائش نہیں، جب کہ محققین علماء، نبی کریم ﷺ کے ارشاد "**المسلمون علی شروطهم**" (سنن ابی داؤد، ص ۵۰۶، باب الصلح) کے پیش نظر مذکورہ عقود کے علاوہ ان عقود کو بھی مشروع مانتے ہیں، جو مخصوص نظام، مخصوص آداب اور مزاج شریعت کے موافق ہوں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی للسنہوری ۱/ ۶۲ و مابعدہا)۔

موجودہ دور میں اسباب و ذرائع نے بڑی وسعت اختیار کر لی ہے، اس لئے عقود و معاملات کے مختلف نئے طریقے رائج ہو گئے ہیں، انہیں میں سے ایک طریقہ انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات کا ہے، اس لئے آئندہ سطور میں عقد کے ارکان و شرائط کے سرسری جائزہ کے ساتھ ان مسائل سے بحث کی جائے گی۔

ان تمام عقود و معاملات کے درست ہونے کے لئے جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، فقہاء کرام نے "رضامندی" کو ضروری قرار دیا ہے، "رضامندی" یہ ارادۂ باطنی ہے، اس کا ظہور ایجاب و قبول کے ذریعہ ہوتا ہے، ایجاب و قبول میں اتصال ضروری ہے، اتصال کس حد تک ضروری ہے، اس کے لئے ایک شرط مکان عقد سے متعلق رکھی گئی ہے کہ ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہو، مشہور حنفی فقیہ علامہ کاسانی رقمطراز ہیں:

"وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (بدائع الصنائع ۴/ ۳۲۴)۔

ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوریؒ لکھتے ہیں: "يجب أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد فاتحاد المجلس شرط في الانعقاد، هذه هي نظرية مجلس العقد والغرض من هذه النظرية هو تحديد المدة التي يصح أن تفصل القبول عن الإيجاب حتى يتمكن من عرض عليه الإيجاب من المتعاقدين أو يتدبر أمره فيقبل الإيجاب أو يرفضه" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/ ۶)۔

۱- مجلس عقد کسے کہتے ہیں:

فقہاء نے لکھا ہے کہ مجلس عقد سے مراد وہ حالت ہے کہ جس میں متعاقدین عقد کے سلسلہ میں مشغول ہوں، دوسرے لفظوں میں عقد کے سلسلہ میں متعاقدین کے کلام کا باہم مربوط ومتحد ہونا ہے، مجلس کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: "مجلس العقد: هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد وبعبارة أخرى اتحاد الكلام في موضوع التعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۰۶)۔

مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے:

دو عقد کرنے والے کے کلام کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا "اتحاد مجلس" کہلاتا ہے، اور اگر مختلف زمانے میں کلام باہم مربوط ومتصل ہو تو یہ اختلاف مجلس شمار ہوگا، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "قال في البحر: لو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب، لأن شرط الارتباط هو اتحاد الزمان" (حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۹، دیکھئے: البحر الرائق ۳/ ۱۴۸)۔

لہذا اتحاد مجلس کے تحقق کے لئے متعاقدین کے ایک ہی جگہ میں ہونے کی شرط نہ ہوگی، بلکہ اگر دونوں مختلف مقام میں ہوں لیکن ان کے درمیان عقد کے سلسلہ کی گفتگو ایک ہی زمانہ میں مسلسل اور مربوط ہو تو سمجھا جائے گا کہ مجلس متحد ہوگی، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء نے خطوط اور قاصد کے ذریعہ عقود ومعاملات کو جائز فرمایا ہے، جس میں عاقدین یقیناً ایک مقام اور ایک مجلس میں نہیں ہوتے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذ وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۰۸)۔

نیز علامہ ابن الہمام نے خلاصۃ الفتاوی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر عاقدین ایک ہی سواری سے گذر رہے ہوں ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تو یہ عقد جائز ہوگا، حالانکہ ایجاب کسی ایک جگہ ہوا ہے اور قبول یقیناً دوسری جگہ ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس کے تحقق کے لئے اتحاد مکان شرط نہیں۔

"وعلى اشتراط اتحاد المجلس ما إذا تبايعا وهما يمشيان أو يسيران لو كانا على دابة واحدة فأجاب على فور كلامه متصلا جاز وفي الخلاصة عن النوازل: إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز ولاشک أنهما إذا كانا يمشيان مشيا مثلا لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (فتح القدیر ۵/ ۶۱، ۶۲، دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/ ۳۲۵)۔

الحاصل ایجاب وقبول کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا اتحاد مجلس کہلائے گا، اگر چہ مکان وجگہ مختلف ہو۔

۲-انٹرنیٹ کے ذریعہ عقود ومعاملات:

انٹرنیٹ کے ذریعہ عقود ومعاملات کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں:

۱-عقود ومعاملات کے وقت فریقین میں سے ہر شخص انٹرنیٹ پر موجود ہو اور اسے اسی عقد کے لئے استعمال کر رہا ہو جسے آن لائن بزنس (On Line Business) کہا جاتا ہے۔

اس صورت میں چونکہ ایجاب وقبول ایک ہی زمانے میں باہم مربوط ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اتحاد مجلس پایا جاتا ہے، اس لئے اس طرح کے عقد میں کوئی قباحت نہ ہوگی، بشرطیکہ دوسرے امور شرعی طور پر واقع ہوتے ہوں۔

۲-عقود ومعاملات کے وقت فریق ثانی (قابل) انٹرنیٹ پر موجود نہ ہو، بلکہ موجب آرڈر دیدے اور بعد میں اس کا جواب آئے، یعنی کاغذات کی تفصیل وغیرہ اسکیننگ (Scanning) کے ذریعہ بھیج دی جائے، پھر بعد میں اس کا جواب اسی طرح آئے۔

چونکہ یہ صورت خطوط کے ذریعہ عقود ومعاملات کی صورت سے ملتی جلتی ہے جسے فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، لہذا یہ صورت بھی جائز ہوگی، علامہ کاسانی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"والأصل في هذا أن أحد الشطرين من أحد العاقدين في باب البيع يتوقف على الآخر في المجلس ولا يتوقف على الشطر الآخر من العاقد الآخر فيما وراء المجلس بالإجماع إلا إذا كان عنه قابل أو كان بالرسالة أو بالكتابة" (بدائع الصنائع ۴/ ۳۲۵)۔

۳-انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

نکاح کے صحیح ہونے کے لئے جس طرح اتحاد مجلس ضروری ہے، اسی طرح دو گواہوں کا بھی ہونا ضروری ہے، مشہور حنفی فقیہ داماد آفندی رقمطراز ہیں: "وشرط أيضا حضور شاهدين فلو تزوج امرأة بشهادة الله ورسوله لايجوز النكاح" (مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۱/۳۲۰)۔

لہذا انٹرنیٹ پر اگر تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ ایجاب وقبول کے وقت اسکرین پر دیکھ رہے ہوں اور پڑھ رہے ہوں تو یہ شہادت نکاح کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اگر چہ دونوں گواہ زوجین کے ایجاب وقبول کو نہیں سن رہے ہیں تاہم وہ اس کو ضرور پڑھ رہے ہیں اور یہ شہادت نکاح کے تحقق کے لئے کافی ہے، جیسا کہ خطوط کے ذریعہ نکاح میں ہوتا ہے کہ گواہ زوجین کے کلام کو نہیں سن رہے ہوتے ہیں بلکہ صرف اسے پڑھ رہے ہوتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ پڑھنا سننے کے قائم مقام ہوگا، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ولو أرسل إليها رسولا وكتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لأن كلام الرسول كلام المرسل لأنه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى" (بدائع الصنائع ۲/۲۹۱، الفتاوی التاتارخانیہ ۳/۵، فتح القدیر ۳/۱۰۹، ہندیہ ۱/۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۷/۲۶، الشرح الصغیر ۳/۱۲، ۱۳)۔

۴- انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کی جو تفصیلات ہیں ان کو تیسرا شخص حاصل کرسکتا ہے اور اس سے وہ تجارت میں فائدہ اٹھا سکتا ہے تو کیا اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا صحیح ہے؟

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت دو طرح سے ممکن ومروج ہے:

۱- ایسے سسٹم کا استعمال کیا جائے کہ خرید وفروخت کی تفصیلات سے متعاقدین کے علاوہ تیسرا شخص واقف نہ ہوسکے اور نہ ہی ان تفصیلات کو عاقدین کی مرضی کے بغیر حاصل کرسکے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کی دوسری شکل یہ ہوتی ہے کہ متعاقدین کے علاوہ تیسرا شخص بھی تفصیلات سے مطلع ہوسکے لیکن یہ بھی متعاقدین کی رضامندی کے بعد ہی ممکن ہوتا ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ متعاقدین کے علاوہ تیسرا شخص معاملات کی تفصیل کو متعاقدین کی رضامندی کے بغیر حاصل نہیں کرسکتا اور نہ ہی اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہذا جب تیسرا شخص معاملات کی تفصیل حاصل کرے گا تو یقیناً اس میں متعاقدین کی رضامندی شامل ہوگی، چونکہ یہاں شریعت کے مزاج کے خلاف کوئی چیز نہیں پائی گئی، اس لئے تیسرا شخص متعلقہ تفصیلات سے عاقدین کی رضامندی کے بعد فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

۵-ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت اور لین دین:

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت اور عقود ومعاملات کرنے والے اگر چہ ایک مکان اور ایک جگہ نہیں ہوتے تاہم ایک دوسرے سے نہ صرف یہ کہ بات کر سکتے ہیں بلکہ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں، لہذا اگر اس کے ذریعہ معاملات کرنے والوں کا ایجاب وقبول ایک زمانہ میں باہم مربوط ہو اور دوسرے شرعی امور کی مخالفت نہ ہو تو عقد جائز ہوگا، کیونکہ علماء نے غائبین کی بیع میں اتحاد زمان ہی کو اتحاد مجلس کے تحقق کے لئے شرط قرار دیا ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

"ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان آخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۵۸)۔

۶-فون کے ذریعہ خرید وفروخت کا حکم:

فون کے ذریعہ خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز کا انحصار اس بات پر ہے کہ اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس سے کیا مراد ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا کہ اتحاد مجلس سے مراد عاقدین کے کلام کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا ہے نہ کہ ایک ہی مکان میں مربوط ہونا، چونکہ فون کے ذریعہ خرید وفروخت میں عاقدین کے کلام ایک ہی زمانہ میں مربوط ہوتے ہیں، اس لئے اس صورت میں اتحاد زمان پایا جاتا ہے، لہذا فون کے ذریعہ بیع وغیرہ کے جواز پر کوئی کلام نہ ہوگا، ہاں اگر دوران کلام (عقد) کوئی دوسرا موضوع چھیڑ دیا جائے تو یوں سمجھا جائے گا کہ مجلس بدل گئی، اس سلسلہ میں ڈاکٹر عبد الرزاق سنہوری رقمطراز ہیں:

"أما التعاقد بالتليفون أو بأي طريق مماثل فيعتبر تعاقداً بين حاضرين من حيث الزمان وبين غائبين من حيث المكان فتراعى أحكام كل نوع في مناسبة وقد نصت المادة (۸۸) من القانون المدني العراقي في هذا الصدد على ما يأتي: يعتبر التعاقد بالتليفون أو باية طريقة مماثلة كانه تم بين حاضرين فيما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بالمكان" (الہامش علی مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/ ۷۲)۔

۷-فون کے ذریعہ نکاح:

نکاح کے سلسلہ میں شریعت کی ہدایت یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو اور دو گواہ کی موجودگی میں ہو، نیز اگر ایجاب وقبول قولی ہو تو اسے دونوں گواہ سن رہے ہوں، علامہ شامی رقم طراز ہیں: "لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۷۳، دیکھئے: ہدایہ ۲/ ۲۸۶)۔

فون پر نکاح کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱- ایسے فون کے ذریعہ نکاح ہو کہ عاقدین کے علاوہ دو گواہ بھی اسی وقت ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، اس کی دو صورتیں مروج ہیں: (الف) ایک ہی فون میں چند ریسیور (Receiver) کا استعمال ہو، (ب) ہینڈ فری (Hand Free) کا استعمال کیا گیا ہو۔

۲- ایسے فون کے ذریعہ نکاح ہو کہ صرف عاقدین میں ہی ایجاب وقبول منحصر ہو، عاقدین کے علاوہ دوسرے حضرات ایجاب وقبول کو نہ سن سکتے ہیں۔

پہلی صورت میں جبکہ عاقدین کے علاوہ دوسرے بھی ایجاب وقبول سن رہے ہوں، اور گفتگو مربوط ہو تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور دوسرے حضرات کا ایجاب وقبول کو سننا شہادت نکاح کے لئے کافی ہوگا۔

دوسری صورت میں چونکہ ایجاب وقبول کو گواہوں نے عقد کے وقت نہ تو سنا ہے اور نہ ہی پڑھا ہے تو گویا کہ یہ نکاح بغیر گواہ کے منعقد ہوا جو جائز نہ ہوگا، البتہ اس صورت میں تو کیلاً نکاح منعقد ہو جائے گا کہ ایجاب کرنے والا (زوج یا زوجہ) دوسرے فریق کو وکیل بنادے اور دوسرا فریق ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں جو ایجاب کرنے والے کو جانتے ہوں تو کیلاً نکاح کرلے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ثم النكاح كما ينعقد بهذه الألفاظ بطريق الأصالة ينعقد بها بطريق النيابة بالوكالة والرسالة لأن تصرف الوكيل كتصرف المؤكل وكلام الرسول كلام المرسل" (بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۸، دیکھئے: خلاصۃ الفتاوی ۲/ ۱۵)۔

ضروری وضاحت:

مذکورہ تمام بحث اس بات پر مبنی ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد "متعاقدین کے کلام کا ایک زمانہ میں باہم مربوط ہونا ہے، چاہے" مکان مختلف ہو"، لیکن اتحاد مجلس سے اگر یہ مراد لیا جائے کہ متعاقدین کا کلام ایک ہی زمانہ اور ایک ہی مکان میں مربوط ہو تو اتحاد مجلس کا تحقق ہوگا، جیسا کہ اکثر فقہاء کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے، مثلاً علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد فإن اختلف المجلس لا ينعقد" (بدائع الصنائع ۳/ ۳۲۲)۔

نیز مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بھی ایسی تعریف کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد اتحاد مکان ہے، "هو الاجتماع الواقع لعقد البيع" (مجلۃ الاحکام العدلیہ ص ۳۸، مادہ: ۱۸۱)۔

نیز ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری کی بیان کردہ تعریف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں: "ان مجلس العقد هو: المكان الذى يوجد فيه المتعاقدان ويبدأ من وقت صدور الإيجاب ويبقى مادام المتعاقدان منصرفين إلى التعاقد ولم يبدأ إعراض من أي منهما" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/۶)۔

الحاصل اگر اتحاد مجلس کی حقیقت میں اتحاد مکان بھی ملحوظ ہو تو پھر حاضرین وغائبین کی مجلس میں فرق کرنا ضروری ہوگا، یعنی حاضرین کی مجلس کے متحد ہونے میں مکان وزمان دونوں کے متحد ہونے کی شرط لگائی جائے گی، جبکہ غائبین کی مجلس کے متحد ہونے میں مکان کے اتحاد کی شرط ملحوظ نہ ہوگی، اسی فرق کی طرف ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری اشارہ فرماتے ہیں: "ومن ثم نرى أن مجلس العقد في التعاقد بين الغائبين غير مجلسه في التعاقد بين الحاضرين" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/۷۳)۔

بہر دو صورت تمام مسائل کا حکم وہی ہوگا جو لکھا جا چکا۔